

0 1220
HUSZONHARMADIK ÉVFOLYAM

1979/1-2

1979. 1-6

feljes.

1979 JUL 16



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐ:
BALOGH ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC, VERECZKEI
LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1979/1—2

TARTALOM

SZIGETI JÓZSEF: Filozófia, szaktudomány, társadalom	1
MURÁNYI MIHÁLY: Világnézeti választásokat tükröző véleményelemek szerveződése és szerkezete. Előfeltevések és következtetések	22
ÁDÁM GYÖRGY: Az emberi magatartás meghatározottsága, a választás és a felelősség	39
NOVÁK ZOLTÁN: Adalékok Ejzenstejn Bezsinn rétéhez c. filmjének keletkezéséhez és sorsához	52
FALUS RÓBERT: Az „arány” és „arányosság” görög terminológiája	71
BÉCSY TAMÁS: A drámai műnem ontológiai aspektusáról	94
SZILÁGYI PÉTER: Konzervativizmus és modernizmus (A pályakezdő Babits világképe)	104
GONDI JÓZSEF: Szocialista forradalom és filozófia	115

TÁJÉKOZÓDÁS

JÓZSA PÉTER: Episztemológiai problémák a francia szemiotikában	140
WOLLGAST, SIEGFRIED: Emil du Bois-Reymond (Fordította Rathmann János) ...	164

SZEMLE

ANGYALOSI GERGELY: Mihail Bahtyin (V. N. Volosinov): A marxizmus és a nyelv filozófiája — Kísérlet a szociológiai módszer alkalmazására a nyelvészetben	194
GÁSPÁR LÁSZLÓ: A szubjektumok termelésének „művelődésméleti” koncepciója	196
ÁGH ATTILA: Művelődés vagy nevelés	201
LONTAI SÁNDOR ANTAL: I. T. Frolov: A tudomány haladása és az ember jövője	203
RÉVÉSZ MIHÁLY: Ingarden filozófiájának néhány kérdése	205
GAJÁN ÉVA: Umberto Eco: A nyitott mű	213
FEHÉRI GYÖRGY: Huizinga: A középkor alkonya	221
G. HAVAS KATALIN: Gondolatok a gondolkodásról	224
N. BALOGH ANIKÓ: M. I. Sztjeblin-Kamenskij: Mítosz	226
BALOGH ZOLTÁN: Tom Nairn: Britannia szétesése	228

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120-243

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

o 1220/a

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE 1979. ÉVI XXIII. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

	Szám	Oldal
<i>Szigeti József</i> : Filozófia, szaktudomány, társadalom	1-2	1- 21
<i>Murányi Mihály</i> : Világnézeti választásokat tükröző véleményelemek szerveződése és szerkezete. Előfeltevések és következtetések	1-2	22- 38
<i>Ádám György</i> : Az emberi magatartás meghatározottsága, a választás és a felelősség	1-2	39- 51
<i>Novák Zoltán</i> : Adalékok Ejzenstejn Bezsín rétte c. filmjének keletkezéséhez és sorsához	1-2	52- 70
<i>Falus Róbert</i> : Az „arány” és „arányosság” görög terminológiája	1-2	71- 93
<i>Bécsy Tamás</i> : A drámai műnem ontológiai aspektusáról	1-2	94-103
<i>Szilágyi Péter</i> : Konzervativizmus és modernizmus. (A pályakezdő Babits világképe)	1-2	104-114
<i>Gondi József</i> : Szocialista forradalom és filozófia	1-2	115-139
<i>Beőthy Ottó</i> : A hegeli tanok magyarországi történetéhez (1818-1844)	3-4	249-300
<i>Mészáros András</i> : Két eperjesi filozófus a XIX. századból	3-4	301-315
<i>Falus Róbert</i> : Vitruvius modul-elméletének kritikai vizsgálata	3-4	316-340
<i>Bujdosó Dezső</i> : A lét spiráljai (Gondolatok a lét kategóriáiról Lukács György Ontológiája alapján)	3-4	341-358
<i>Kelemen János</i> : A nyelv transzcendentálfilozófiai fogalma	3-4	359-388
<i>Selmeczi József</i> : Hogyan érveltek 1919-ben az Agitátorképző Iskolában	5	567-589
<i>Ruzsa Imre</i> : 100 éves a szimbolikus logika (Gottlob Frege munkássága)	5	590-613
<i>Sós Vilmos</i> : A matematikai objektumokról	5	614-629
<i>Hársing László</i> : A determinizmus problémakörének logikai elemzése	5	630-655
<i>Szabó Tibor</i> : Gramsci korai történetiszemlélete	5	656-680
<i>Rózsahegy Edit</i> : Dialektika és fenomenológia? Marx és Heidegger egyesítésének kísérlete Marcuse korai filozófiájában	5	681-714
<i>Hahn, Erich</i> : A szocialista valóság értékelése és a szocialista tudat fejlődése	6	751-756
<i>Kosing, Alfred</i> : A német szocialista nemzet fejlődése az NDK-ban	6	757-769
<i>Kröber, Günter</i> : A tudományos-technikai forradalom mint társadalmi folyamat	6	770-778
<i>Eichhorn, Wolfgang</i> : A termelőerők és termelési viszonyok dialektikája a szocializmusban	6	779-785
<i>Klotsch, Helmut</i> : A szellemi alkotótevékenység fejlődésének problémái	6	786-797
<i>Klenner, Hermann</i> : Igazságosság – jogfilozófiai kategória?	6	798-808
<i>Buhr, Manfred</i> : Leibniz és a klasszikus német filozófia	6	809-815
<i>Finger, Otto</i> : Lenin meghamisításának filozófiai és politikai tendenciái az NSZK-ban	6	816-826

DOKUMENTUMOK

Az Agitátorképző Iskola előadásából. Polányi elvtárs előadása 1919. április 28-án a kereskedelem szocializálásáról	5	715-724
--	---	---------

ESZMECSERE

<i>Rozsnyai Ervin</i> : Materialista-e a marxi történelemfelfogás?	3-4	389-420
<i>Hermann István</i> : A társadalmi lény	3-4	421-440
<i>Sipos János</i> : A „praxis-filozófia” és a materialista történelemfelfogás	3-4	441-465

HOZZÁSZÓLÁS

<i>Hársing László</i> : Néhány tudományelméleti megjegyzés László Gyula A „kettős honfoglalás” c. könyvéről	3-4	466-469
<i>András Ferenc</i> : Tudományos világkép és a természeti fejlődés hipotézise	3-4	470-474

TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Józsa Péter</i> : Episztemológiai problémák a francia szemiotikában	1-2	140-163
<i>Wollgast, Siegfried</i> : Emil du Bois-Reymond (Fordította Rathmann János)	1-2	164-193
<i>Nyíri Kristóf</i> : Nemzettudat és „nyílt társadalom”	3-4	475-488
<i>Fehér M. István</i> : Dialektikus elemek Popper dialektika-kritikájában	3-4	489-507
<i>Solt Kornél</i> : Az idő logikája	3-4	508-515
<i>Riedl Szende</i> (1831-1873) (Fordította és a jegyzeteket írta Beőthy Ottó)	3-4	516-519
<i>Riedl Szende</i> : A filozófia Magyarországon [1858]	3-4	520-528
<i>Balogh Tibor</i> : A szociális összehasonlítás sajátos magyarázata: A személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége	5	725-731
<i>Ullrich, Horst</i> : Vállvetve. Magyar és német kommunisták közös imperializmus- és fasizmusellenes elméleti harcának hagyományai (1926-1933)	6	827-837

MŰHELY

<i>Kiss Endre</i> : Néhány motívum a fiatal Lukács Nietzsche-ábrázolásából	3-4	529-532
--	-----	---------

SZEMLE

<i>Angyalosi Gergely</i> : Mihail Bahtyin (V. N. Volosinov): A marxizmus és a nyelv filozófiája – Kísérlet a szociológiai módszer alkalmazására a nyelvészetben	1-2	194-196
<i>Gáspár László</i> : A szubjektumok termelésének „művelődéseméleti” koncepciója (Megjegyzések Ágh Attila „Tudományos-technikai forradalom és művelődés” c. kötetéhez)	1-2	196-201
<i>Ágh Attila</i> : Művelődés vagy nevelés	1-2	201-202
<i>Lontai Sándor Antal</i> : I. T. Frolov: A tudomány haladása és az ember jövője	1-2	203-205
<i>Révész Mihály</i> : Ingarden filozófiájának néhány kérdése	1-2	205-213
<i>Gaján Éva</i> : Umberto Eco: A nyitott mű	1-2	213-220
<i>Fehéri György</i> : Huizinga: A középkor alkonya	1-2	220-223
<i>G. Havas Katalin</i> : Gondolatok a gondolkodásról	1-2	223-226
<i>N. Balogh Anikó</i> : M. I. Sztjeblin-Kamenskij: Mítosz	1-2	226-227
<i>Balogh Zoltán</i> : Tom Nairn: Britannia szétesése	1-2	227-235
<i>Szabó Tibor</i> : Megjegyzések a „nyugati marxizmus” történetéhez	3-4	533-537
<i>H. Orlóczy Edit</i> : Paul Bouissac: Circus and Culture: A Semiotic Approach	3-4	537-540
<i>Korognai László</i> : Umberto Cerroni: Férfi és nő a polgári társadalomban	3-4	540-542
<i>Éles Csaba</i> : Régi és új fejedelem	3-4	543-546
<i>Tütő László</i> : Marx premarxizmusáról és marxizmusáról	3-4	546-549
<i>Révész Mihály</i> : Egy sziszifuszi mű – Nicolai Hartmann: Esztétika	3-4	550-556
<i>Tagai Imre</i> : „Schön”	3-4	556-560
<i>Besenyői Erika</i> : A filozófusok és a nép	5	732-734
<i>Bayer József</i> : A „Café Marx”-tól a „Café Max”-ig	5	735-738

<i>Kerekgyártó István</i> : Gáspár László: A társadalmi gyakorlat szükségletei és az általános nevelés tartalma	5	738–740
<i>Koch, Gisela</i> : A történelmi materializmus alapjai	6	838–841
<i>Bauer, Adolf</i> : A marxista–leninista filozófia alapkérdései	6	842–846
<i>Hedtke, Ulrich</i> : Kutatási eredmények a filozófiatörténet és a dialektikus materializmus tárgyköréből. A „Filozófiai és filozófiatörténeti írások” c. sorozatról	6	847–852
<i>Krause, Günter–Löwe, Bernd P.</i> : Adalékok a marxizmus–leninizmus előrenyomulásához és a kommunistaellenesség ideológiájának és politikájának válságához. Időközi beszámoló egy aktuális sorozatról	6	853–856

NEKROLÓGOK

Murányi Mihályra emlékezünk 1933–1978	1–2	22
Józsa Péter 1929–1979	1–2	139
E. V. Iljenkov 1924–1979	1–2	236
Székely Endréné 1912–1979	3–4	561

FILOZÓFIA, SZAKTUDOMÁNY, TÁRSADALOM*

S Z I G E T I J Ó Z S E F

1. A FILOZÓFIA: TUDOMÁNYOS VILÁGNÉZET, A KUTATÁS ÉS CSELEKVÉS TARTÓS ESZMEI ALAPJA

Filozófia: szójelentés és fogalmi tartalom

A filozófus — *φιλόσοφος* — és a filozófia — *φιλοσοφία* — szavakról rendszerint töprengés nélkül elmondják, hogy eredeti görög jelentésük a bölcsességet szerető ember, illetve a bölcsesség szeretete. Ám csak elvétve teszik már hozzá, hogy az összetett szó — amelyben *φίλος* jelenti a szeretőt — második tagja a *σοφία* eredendően nem valami passzív, szemlélődő tudást, merő kontemplációt jelentett, az élettől elforduló és elszakadó bölcsességet, hanem mindenfajta testi-gyakorlati, valamint szellemi-elméleti tevékenység és képesség magasfokú birtoklását és hatékony kifejtését. Pedig éppen a szónak ehhez a mélyebb értelméhez kapcsolódik a marxista-leninista filozófia. S nemcsak felidézi a filozófia és filozofálás ezen őseredeti értelmét, hanem a történelmi fejlődés összehasonlíthatatlanul magasabb fokán, más osztályalapokon, a mindenfajta kizsákmányolás és osztályelnyomás ellen harcoló, az emberiség új, valóban szabad életét megvalósító kommunista társadalomért küzdő munkásosztály közegében teszi lehetővé és szükségszerűvé elmélet és gyakorlat egységének egyre szélesebb körű és mélyebbre hatoló, tömegeket átfogó megvalósulását.

Maga a közvetlen szójelentés azonban még optimális esetben sem fejezheti ki azt a sokrétű fogalmi tartalmat, amelyet csak az adott jelenség lényeges összefüggéseit megragadó elméleti elemzés kölcsönözhet a szónak, a határozott fogalom rangjára emelve, műszóvá téve azt. S a kérdéses jelenség elemzése, a filozófia történeti változásainak és fejlődésének marxista feldolgozása azt mutatja, hogy a filozófia *tudományos*, vagy legalábbis — a marxizmus előtt — tudományos igényű *világnézet*, módszerét és tárgyát, társadalmi jellegét és ideológiai funkcióját tekintve, — jöllehet tudományos jellegét kezdettől fogva ellentétes irányainak, a materializmusnak és idealizmusnak harcában dolgozza ki. A tudományosság fogalmát persze a különböző történelmi korszakok reális lehetőségeinek értelmében kell venni, nem szakítva el a tényleges társadalmi feltételektől. A szó szigorú értelmében vett tudománnyá, nemcsak tudományos világnézetté, hanem világnézettudománnyá, eleven, fejlődő, gyakorlatilag hatékony elméletté, csak a marxizmus-leninizmussal vált a filozófiá; látjuk majd még milyen okokból.

A világnézet nemcsak nézetek összessége, lazább vagy kötöttebb rendszere a világról, nem passzív lenyomat, hanem aktív eszmei erő. Értékeléseink és magatartásunk, állásfoglalásaink és cselekedeteink belső eszmei meghatározója, tartós elvi motivációs rendszere. Az az idealista világnézet is, torz elveinek megfelelő torz gyakorlatával, amelyre a

*Részlet a „Dialektikus materializmus, rendszer és módszer” c. készülő munkából.

tények végül is mindig rácafolnak. Ám minél tudományosabb a világnézet, annál inkább lehet a cselekvés vezérfonala; a világ elméletileg igaz képe helyesebb cselekvést biztosít, mint a hamis. Így hát a két oldal a nézet és az értékelés nem egymástól elszakított szférák, mint nemegyszer az idealista filozófiákban, amelyek szívesen választják el a tudományos kontemplatív mozzanattól a prófétikus cselekvőt. S ha a tudományos oldalt az idealizmus cselekvőnek fogja fel, úgy ez a tevékeny oldal nem töri át a kontemplációt, mert tevékenysége csak szellemi tett, mert csak képzelet és beképzelet, hogy a valóság arra megy, amerre vinni szeretné. De más az elmélet és más a gyakorlat. Amennyiben viszont a prófétikus, cselekvő oldal egyben kontemplatív is, annyiban fogva marad az impulzív tevékenység közvetíttelen aktivitásában, vak aktivizmus, mert a valóságos világból kifejtett elvek helyett szubjektív indíttatású vágyképek „irracionális” sugallata vezet.

A filozófia mint tudományos világnézet elméleti és gyakorlati mozzanatai összefüggő, bár korántsem mindig homogén egészet alkotnak. S ez érthető. Hiszen még egy korlátozott gyakorlat is szükségképpen formálja, s új problémákkal szembesíti nézeteinket, elméleti felfogásunk viszont mélyen befolyásolja állásfoglalásainkat, cselekedeteinket. Nem mindegy azonban, hogy milyen kerülőutakon át, milyen tévelygésekkel, milyen szélességben és mélységben érvényesül ez a kölcsönhatás. Hogy a filozófia elméleti és gyakorlati oldala egység, pontosabban kettősegség, azt a régi materializmus is jól tudta és Pierre Gassendi, a XVII. század jelentős atomistája szépen meg is fogalmazza: „A filozófia a bölcsesség szeretete, tanulmányozása és gyakorlása. A bölcsesség pedig nem más, mint a lélek készsége arra, hogy helyesen vélekedjék a dolgokról és helyesen cselekedjék az életben.”¹

Ám az a világtörténeti igazság, amit semmiféle nem-proletár filozófia nem tud és nem is tudhat, sem Marx előtt, sem Marx után – amikor a marxizmus egyes elemeit átveszi rendszerint azért, hogy az egész marxizmus–leninizmussal fordítsa szembe –, abban áll, hogy a filozófia reális alapja társadalmi létünkben rejlik, az anyagi létnek ez a fajtája az, nem pusztán a természeti, amit a természetihez hasonlóan a legszigorúbb tudományossággal kell megérteni és elméletileg feldolgozni ahhoz, hogy a tudományos világnézet a valóságból fejtve ki elveit, az elvek alapján változtassa meg a valóságot. Ilymódon a munkásosztály filozófiája nem pusztán az egyének, vagy elszigetelt csoportjaik, hanem a legszélesebb tömegek forradalmi társadalmi cselekvéseinek permanens eszmei alapja, történelmi tettek vezérfonala, amely egy világátformáló gyakorlatban teljeseedik ki. Ebből a legmagasabbrendű nézőpontból kiindulva tekintette Marx az egész addigi filozófiát – a mechanikus materializmust, a XVIII. század franciáit és Feuerbachot, és az idealizmus dialektikus formáját is, a klasszikus német filozófiát s annak hegeli betetőzését – végeredményben kontemplatívnak, a magáét pedig gyakorlatinak: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Lenin pedig e gyakorlat valódi természetének elvtelen, opportunistá megtagadóival szemben annak az általa megfogalmazott igazságnak a jegyében győzött, hogy „forradalmi elmélet nélkül nem lehet forradalmi mozgalom sem”.²

¹ Gassendi: Opera omnia, Lyon 1685. Tom. I. De philosophia universa Liber Prooemialis. cap. I.

² Marx-idézetünk: a 11. Feuerbach-tézis. Marx és Engels Művei (a továbbiakban: MEM) 3, Kossuth, Budapest 1960, 10.; Lenin Összes Művei (a továbbiakban: LÖM) 6, Kossuth, Budapest 1964, 22.

A filozófia mint tudományos jellegű világnézet éppen megkülönböztető jegye, a tudományosság alapján világosan elhatárolódik a világnézetek más fajtáitól, azoktól, amelyek nem tudományos nézetek a világról. S mint nem tudományos nézetek adott esetben – a tudományosság kifejlődésével és önállósulásával párhuzamosan növekvő mértékben – tudományellenesek. Ilyen nem tudományos világnézetek mindenekelőtt a különböző vallásos nézetek, akkor is, ha esetenként igyekeznek ezeket tudományos módon kifejteni, összefüggő, koherens rendszerré formálni, mint a kereszténységnek, a nagy világvallások egyikének katolikus és protestáns teológusai teszik. Ám az „irracionalis” tartalom, amely nem a valóság megismeréséből, hanem reális összefüggéseinek a túlvilágiság jegyében történő misztifikálásából származik, szembekeverül a racionális formával és lerontja azt. A külső, kényszerűségből eredő igény a tudományra nem azonos a belső, szükségyszerűségből fakadó igénnyel, a valóság megismerésének és gyakorlati elsajátításának azzal a követelményével, amelynek még az idealista filozófia is – osztálymegbizatása szellemében – ilyen vagy olyan fokon eleget kell hogy tegyen, ha nem akar eleve lemondani sajátos ideológiai hatáskorlátokról, közvetlenül feloldódva a vallásban.

A tudomány előtti, alatti vagy melletti, de – bármit mondjanak is erről a polgári ideológusok – sohasem tudomány utáni és fölötti világnézetek nem merülnek ki a vallásos nézetekben. Főleg a polgári társadalom óta nem, amely laicizálta és pluralizálta a maga ideológiáját, e tekintetben is elhatárolódva a kapitalizmus előtti gazdasági-társadalmi alakulatoktól, amelyeket a mágikus-vallásos ideológia szinte korlátozatlan uralma jellemzett. (Csak az imperialista reakció használja fel ismét nagy arányokban a burzsoá állam ideológiai eszközöként a vallást, nagyon is evilági céljai érdekében. Különösen azóta, hogy szembetalálta magát a Szovjetunió, majd a szocialista világrendszer léteével.) A nem-tudományos világnézet fogalmába – bár a különbség ma, amikor a marxizmus-ellenesség a polgári filozófiát egyre jobban elidegeníti a tudománytól, fölöttébb relatív – éppúgy beletartoznak a l'art pour l'art esztétizáló nézetei, továbbá a katedrán vagy a katedrán kívül hirdetett prófétikus politikai és moralizáló nézetek, s a klasszikus kapitalizmusra oly jellemző – Engels találó megnevezésével – jogász világnézet, mint akár ez utóbbi mai testvérei, a szaktudományos nézetekből a szaktudomány mellé helyezkedő és ebben a formában abszolutizált, világnézetté öblösített és ezzel valódi tudományos tartalmuktól megfosztott koncepciók és metodikák, korunk újpythagoreista mítoszai. A matematikától mint egyetemes érvényű, de formális jellegű szaktudománytól elszakadt matematizmus, a kibernetikától, az új és értékes szaktudománytól elváló, a tudományos filozófiával szembefordított kibernetizmus, vagy a valóságos struktúrák kutatásáról lemondó strukturalizmus, a világnézeti zűrzavarok és zűrzavaros világnézetek fontos eszmei forrásai és megnyilatkozásai. Pluralizmusukban a burzsoázia osztályérdekei vonják meg a szigorú monista határt, teszik ezeket a polgári ideológia monizmusának pluralisztikus megjelenési formáivá.

Ám akár tudományos, akár nem-tudományos vagy tudományellenes legyen is a világnézet, maga a világnézet mint olyan, mint eszmei-ideológiai képződmény minden esetben fogalmi jellegű: legalább alapelveiben, axiómaiban tételesen megfogalmazott. A megfogalmazás persze lehet adekvát vagy inadekvát, s adott esetben fogalmisága is a fogalom valódi természetének és rendeltetésének arculcsapása.

Mint fogalmi jellegű képződmény, a világnézet nem tévesztendő össze a pusztá érzülettel. Minden egyes emberben kialakul egyéni fejlődése, társadalmi nevelődése során egy társadalmilag, osztálytársadalmakban osztályszerűen közvetített emocionális-affektív viszony a világhoz – természethez, társadalomhoz, dolgokhoz, emberekhez. Ez az érzés az egyén felnövekvése során a világnézet érzelmi alapjává válik. Minthogy azonban spontánul is szavakba kívánczik, továbbá eszmei motívumok kezdettől fogva beleszövődnek, azért természetszerűleg halad a tudatosodás, a történelmi és osztályszerű feltételek által adott világnézet elsajátítása és gyakorlása felé. S most már a világnézeti eszmék formálják és alakítják az életérzést és magatartást. Adott esetben, radikális társadalmi változások vagy az egyes egyedek életszituációjának gyökeres megváltozása esetén teljesen át is alakítva azt. Világnézet és annak emocionális tartalma így általában egységben és összhangban vannak egymással.

A döntő meghatározó szerep ebben az egységben az intellektuális tartalomé, a nézeté és nem az érzése, minden ember esetében; mert különböző intellektuális szinten minden ember rendelkezik világnézettel. „Miért szolgáljon éppen az érzület a nézet és nem megfordítva, a nézet és átlátás meghatározott módja az érzület alapjául? Az utóbbi elv ... történetibb” – írja az ifjú Marx az érzületet még a filozófusok esetében is előtérbe helyező filozófiatörténeteszek ellen. Lenin pedig arra mutat rá a tudományos megismerés emócióntalan objektivitásának híveivel szemben, hogy „'emberi emóciók' nélkül ... nem volt, nincs, és nem is lehet igazságkeresés.”³ Nincs, és nem is lehetséges az emberiség történetében, sem a társadalmi gyakorlatban, sem a tudományban olyan kimagasló tett, amely ne az intellektus vezette szenvedély hajtóerejének segítségével jött volna létre, jöllehet a tudományos elméletben ez a szenvedély felolódódik és eltűnik az elméleti objektivitásban. Csak átmeneti korszakokban – és az egyes egyedek a koráramlatokkal nem mindig szinkronban levő fejlődési átmeneteinél – merül fel az a leküzdendő kettősség – amely leküzdetlenségében tragikus meghasonlottság forrásává is válhat –, hogy valaki érzéseiben még a múlthoz tapad, amikor tudatosan, világnézetében és cselekedeteiben már igyekszik elsajátítani az újat. Ennek fordított tükörképe az, amikor a már erősödő új érzés és tevékenység még nem képes megszabadulni a régi – teszem vallásos – nézetek béklyóitól.

A világnézet alakulásának ez a többszintű dialektikája nem homályosíthatja el azonban sem azt, hogy a világnézet fogalmi konstitúciója folytán, intellektuális jellegéből eredően az elméleti tudatosodás és elmélyülés, a világ módszeres és rendszeres megismerése a filozófia felé vezet, sem azt a másik nevezetes tényt, hogy a történelmileg jelentős

³ Marx: „A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége”, Kossuth, Budapest 1969, 143.; LÖM 25, Kossuth, Budapest 1970, 115.

szerepet játszó világnézetek társadalmi-történeti szükségszerűséggel létrejött eszmék: ideológiák, melyeket egy-egy osztály érdekei és történeti szerepének sajátosságai határoznak meg, gyakorlati tettekké válva őket.

A filozófia tárgya a világegész és nem az egész világ

A világ módszeres és rendszeres filozófiai megismerése nem jelent egyet az egész világ megismerésével. A filozófia nem az egész világot tanulmányozza, tárgya a *világegész*. Nem feladata, hogy az összes dolgokról és még egynéhány egyébről – Dühring úr modorában és technikájával – szóljon. A világegész nem az egész világ. A világegész fogalmában – s ez a fogalom valóságos ontikus összefüggést tükröz vissza hűen – a hangsúly az egészen, mint részletektől megkülönböztetett egészen van. S azért lehet teljesen joggal ezen, mert ez az egész éppen mint egész, önmagát különbözteti meg részeitől. Lényeges részrendszerei még meg sem születtek vagy már el is múltak: még meg sem született a Földön az emberi társadalom és társadalmi ember, vagy régen kipusztult már az őslények világa s az óriás sárkánygyík átadta helyét mai utódának, a törekeny gyíkokskának, de az anyag különböző fejlődési formái – már és még – egyazon általános dialektikus törvényeknek engedelmeskednek.⁴ A dialektikus és történelmi materializmus alapján lehet képünk a világegészről akkor is, ha nem ismerjük konkrétan – mert történetesen nincs szükségünk erre az ismeretre, vagy mert a szaktudomány sem derített fényt rá – valamely rész-folyamatát; lehet képünk az életmód és táplálkozás társadalomtörténeti jelentőségéről, ha nem is ismerjük az emésztés konkrét fiziológiai folyamatát.

A világegész megismerése nem pusztán egy lehetséges tudományos eszmény, hanem a tudomány fejlődésének alapvető belső törvényszerűsége. Nélküle nincs valójában részlet-megismerés, szaktudományos megismerés sem. Maga a megismerés pedig nemcsak folyamat, de eredményt, igaz ismeretet hozó folyamat, olyan, amely nem merül ki a keresésben. Mert e mozgás fővonalát tekintve minden kutatás találatához és minden találat újabb, mélyebb és szélesebb összefüggések kutatásához vezet, egyre magasabb szinten. Aki mindig csak keres, de sohasem talál, vagy mindig csak mellétalál, az keresésének komolyságát önmaga teszi kétségessé.

A világegész és az egész világ megkülönböztetése, a szaktudományok kialakulása és viharos fejlődése óta különösen fontos. Első tekintetre úgy tűnik, hézagtalanul egybeesik a filozófiai és a szaktudományos megismerés tárgyával. Hiszen a világegész fogalmában a világ egész mivolta, átfogó összefüggései domborodnak ki. Ezt kutatja és tárja fel a par excellence világnézettudomány, a filozófia. Az egész világ fogalmában viszont a részletekre, ezek hiánytalan összességére esik a hangsúly, mint a szaktudományos megismerés sajátlagos tárgyára.

⁴ „A világ-egésznek, fejlődésének és az emberiség fejlődésének, valamint az e fejlődésről az emberek fejében kialakuló tükörképnek az exakt ábrázolása . . . csak dialektikus úton, a létrejövés és elmúlás, az előre- vagy visszalépő változások általános kölcsönhatásainak állandó tekintetbevételével jöhet létre” – írja Engels az „Anti-Dühring”-ben; MEM 20, Kossuth, Budapest 1963, 23–24.

Ez a felfogás azonban ebben a formában még merev és egyoldalú. Főként azért, mert nem vet számot azzal a tagadhatatlan ténnyel, hogy az empirikus valóság szélességben és – mint Lenin hangsúlyozta – mélységben is kimeríthetetlen. Így a szaktudomány nem érheti el az egész világ megismerését, legfeljebb e felé tart. S ha ráadásul az egész világot és a világegészét még össze is tévesztik egymással, úgy menthetetlenül megszületik az abszolutisztikus, dogmatikus tudományeszmény. Ez az egész végtelen világegyetem teljes, egyszer s mindenkorra lezárt ismeretének feladatát állítja oda a szaktudomány és a filozófia elé közös célként. Az idealista módon túlfeszített, teljesíthetetlen és illuzórikus követelmény pedig, amit az igények és teljesítmények kibékíthetetlen ellentmondása nap mint nap leleplez, szükségképpen kiábrándulást, dezillúziót szül mind a szaktudománnyal, mind a filozófiával szemben.

Ez a szkepszis – amely azonban nem szakad el attól, amit kétségbe von, mert nem képes a tagadást új, pozitív koncepcióba átfordítani⁵ – fejeződik ki Bertrand Russell korántsem tréfás definíciójában a filozófusról és szaktudósról. Filozófus az az ember, aki egyre többről és többről egyre kevesebbet és kevesebbet tud, szaktudós pedig az, aki egyre kevesebbről és kevesebbről egyre többet és többet tud. Szkepszisének éle nemcsak a filozófust, a szaktudóst is megsebzí. Érdemes-e az apró részletekről egyre többet tudni, ha a táguló egészről egyre kevesebbet tudunk? – ez kicsengése.

Russell definíciója mögött már a tudomány értékével szemben létrejött késő polgári nihilizmus tétele is feldereng: a mindenről való semmiváadás és a semmiről való mindentudás egységének gondolata. A következetesen végigvitt szkepticizmus szükségszerű következménye ez. Csak a határátmenetet kell gondolatilag megtenni. Csak a szkepszis mennyiségi jellegű potenciális végtelenjét kell átvezetni a minőségi jellegű aktuális végtelenbe, az extenzív végtelent az intenzívbe. Ami egyre kisebb és kisebb lesz, ami szakadatlanul csak fogy, az végül is elfogy, semmivé válik, akkor is, ha pusztán mennyiségileg tekintve a csökkentés folyamata vég nélkül folytatható. Mert a csökkenés irányát kezdettől fogva ez a semmi szabta meg. Ez volt az a „határérték”, az a minőségi határ, amelyet eleve feltételezett, amely felé kezdettől fogva haladt. Ennek elérésétől éppen ezért csak erőszakkal lehet visszatartani. E korántsem gyengéd erőszak érvényesítésének módja az, hogy a mennyiségi oldalt elszakítják a minőségítől; jóllehet éppen kategoriális összefüggéseikben elválaszthatatlanok. Ugyanez a helyzet a növekedéssel is; csak a mozgás iránya fordított. Az egyre több és több, ami mennyiségi növekedésének bármely fokán megállítva véges nagyságot ad, kezdettől fogva egy végtelen összesség, a *minden* minőségi meghatározottsága, akutális végtelenje felé tart.

⁵ Hogy mennyire nem, az kiderül számos megnyilatkozásból, amit a neopozitivizmus – az infinit kutatás szívesen hangoztatott elve ellenére – megengedhetőnek tart. „A tudomány, ez a zűrzavaros szellemi szondázás, olyan mértékben fejlődik, hogy modelljeinek immár sikerült papíron leképezniök a világot”, írja S. S. Stevens „Quantifying the Sensory Experience” c. tanulmányában („Mind, Matter and Method”, University of Minnesota Press, Minneapolis 1966, 218.). Az ilyen megállapítások szerzői feltételezik, hogy a világ éppoly türelmes, mint a mindent eltűrő papír. A nyílt elv, az infinit kutatás, amely mindig is a tervszerűtlen kutatómunka kifejezése volt, mégis szépen összefér a zárt elvvel: egymásratalálnak a világ „zűrzavaros szellemi szondázásában”.

Így most már – e határátmenet ismeretében – teljesen közömbös, hogy a filozófus a mindenről tudja-e a semmit, vagy a szaktudós a semmiről a mindent. Mindkét tudás egyaránt semmis. Mindkettő a tudós tudatlanság, a „docta ignorantia” kifejezője. Vagy még inkább a doctus ignorans tudatlan tudósságáé, a társadalmi értelemben öntudatlan tudományosságé, amely céltalannak tekinti saját erőfeszítéseit, míg a docta ignorantia – korántsem csak Cusanusnál meglévő – eredeti koncepciója az emberi ész dialektikus erőfeszítése volt, hogy a problémátudat segítségével túlkerüljön történelmileg adott korlátain, új elméleti és gyakorlati hódító utakra indulva.

Antagonisztikus mozgásformák a megismerésben

Az állammonopolista kapitalizmus tudományos nagyüzemeinek antagonisztikus mozgásformái, feloldatlan, részben antinómiává merevedett ellentmondásai első pillantásra még a nihilizmusig elmenő relativizmust és szkepticizmust is igazolni látszanak. Egymást kizáró végletek, teszem a filozófiának szánt uralkodó szerep, az, hogy a tudományok tudománya legyen, mint a tomizmus képzeteinek egében, amelynek hatását a földi valóságra nem szabad lebecsülni, és a filozófiának szánt Hamupipőke-szerep, amelyre a tudományos világnézet lehetőségét és szükségességét programszerűen tagadó neopozitivizmus kárhoztatja a filozófiát, egy szaktudománnyá téve a sok között. Ám a valóságos mozgás végső soron mégiscsak más még itt is, összetettebb és bonyolultabb. Áttöri és cseppfolyósítja, majd persze újból ki is kristályosítja a kibékíthetetlen ellentmondásokat és antinómiákat, mint ahogyan a tőkés válság konjunktúrát s a konjunktúra újra válságot szül, ha e mozgás periodikussága el is fajul a klasszikus kapitalizmushoz képest.

Egyfelől az egész világot, a természetet, társadalmat és az emberi tudatot egymás közt felparcellázó, részleteiben is egyre inkább elsajátító, de soha ki nem merítő szaktudományok sem semlegesek világnézetiileg. Világnézeti relevanciájuk tárgyuktól, módszereiktől, társadalmi meghatározottságuk sajátosságaitól és az adott tudománytörténeti helyzettől függően egészükben és egyes felismeréseikben is nagyon különböző lehet. De semmilyen világnézeti relevanciával nem rendelkezhetnének, ha valóban csak az egész világ megismerésére törekedve egyre többet és többet tudnának egyre kevesebből és kevesebből és egyáltalán nem vonatkoznának a valóság lényegi összefüggéseire, a világ-egészre mint egészre. Másfelől a legidealistább polgári filozófia sem nélkülözheti a szaktudományokra való támaszkodást, habár ez a támaszkodás szerfölött problematikus. Királyi szerepét játszva éppúgy kiforgathatja ezeket valóságos igazságtartalmukból, elméleti és metodikai sajátosságaikból, mint abban a neopozitivistá Hamupipőke-szerepben, amelynek szerénysége álszerénység, látszatigénytelensége a tudományosság kizárólagos birtoklásának mohó magántulajdonosi igénye.

Részben innen ered, hogy a tudomány polgári fejlődésének nem egy szakaszában a szaktudományok egyre határozottabban a filozófiától való teljes függetlenségre, abszolút autonómiára törekednek, mivel sem megfelelő elméleti, sem valódi módszertani segítségre nem lelhetnek a polgári filozófiai irányzatokban. A matematikai Grundlagenforschung területén – hogy egy határesetet idézzünk – Hilbert formalizmusa még a filozófiaként felfogott Whitehead–Russell-féle logisztikától is szabadulni igyekszik. A formalizmus arra

törekszik – mondotta Bernays a nagy matematikus intencióit értelmezve –, „hogy a matematika megalapozásában felmerülő problémákat és nehézségeket a sajátosan matematikai területre vigye át. A matematika itt maga hoz létre olyan döntőbírárságot (azon lehetőség alapján, hogy az elért axiomarendszerek ellentmondásmentessége bizonyítható), mely előtt minden elvi kérdés sajátos matematikai módon fejezhető ki, anélkül, hogy a szubtilis logikai lelkiismereti kérdések fejtörést okoznának . . .”⁶ Az emancipációs törekvés azonban nem járhat teljes sikerrel. Mert olyan autonómia, aminőre törekszenek, nincs. Azt viszont, ami valóban elérhető, nem valósítják meg következetesen, mert – erre még visszatérünk – éppen a határproblémák területén saját idealista filozófiai illúzióik húzzák keresztül szándékukat, amint ez a kantizáló Hilberttel is megesett.

A megismerés abszolút és relatív mozzanatai valóságos dialektikájának marxista–leninista felfogása

A szaktudományok persze autonómak és éppúgy autonóm velük szemben a filozófia. De autonómiájuk viszonylagos. Kiegészíti interdependenciájuk, egymástól való függésük, mint ezt történelmi kölcsönhatásuk egyértelműen bizonyítja. Ez a kölcsönhatás – amely az együttműködés mellett felöli a harc formáit is – nemcsak a tudományok társadalmi, eszmei és intézményes mivoltában van megalapozva. Meg van alapozva kutatásuk tárgyában, a világ anyagi egységében, s az egységesen anyagi világ anyagfajtáinak, mozgásformáinak sokféleségében és egymásba való átmenetében. A világegész nemcsak megkülönböztetett részrendszereitől, hanem azonos is velük. Ha valamennyi részrendszere – s ezek száma végtelen – megszűnne, önmaga szűnne meg, mivel az anyag általános meghatározottságai és mozgásának örök törvényei csak sajátos formákban, térben és időben keletkező és elmúló részrendszerei meghatározottságaiban és fejlődéstörvényeiben, valamint a részrendszerek egymáshoz való viszonyában, egymásba való transzformációiban léteznek és érvényesülnek. Részrendszerek nélkül éppoly semmis volna a rendszeregész, mint a részrendszerek egész nélkül, – mint az általános különös, a különös általános nélkül.

Valójában az egész éppúgy megmutatkozik a részekben, a részek sajátosságának megfelelően átstrukturálódva, mint a részek az egészen, sajátos struktúrákból általánosodva. Egész és rész, általános és különös ellentétes pólusai kölcsönösen áthatják egymást, úgy amint ezt a materialista dialektika egyik alapvető – Engels megfogalmazta – törvénye, „a poláris ellentétek kölcsönös áthatásának”⁷ törvénye rögzíti elméletileg.

Minthogy magának a megismerési folyamatnak sajátosságait objektív társadalmi meghatározottsága mellett, és végső soron e társadalmi meghatározottsággal egységben, azt egyre inkább a tárgy belső követelményei által vezérelve az anyagi világ konstitúciójának, felépülésének eme dialektikus összefüggései szabják meg, azért sem a filozófia nem lehet egy a részletektől elvonatkoztatott egész, sem a szaktudomány nem lehet egy az egésztől elvonatkoztatott részek tudománya, ahol az egyik, a filozófia a tartalmi üresség, az üres

⁶Idézi Oskar Becker: *Mathematische Existenz*; „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, VIII, Max Niemeyer, Halle 1927. 467.

⁷MEM 20, 323.

mélység felé, a másik, a szaktudomány az empirikus részletekben való teljes szétszóródás, az üres szélesség felé halad. Ellenkezőleg: a marxista–leninista filozófia maga is megtelítődik a világegész mivolta és mozgási törvényei szempontjából lényeges, biztosítottnak tekinthető szaktudományos tartalmakkal, anélkül, hogy fölöldódna vagy pláne megszűnne ezekben. Másfelől az a szaktudomány, amely immár a marxista filozófiával kerül kölcsönhatásba és így világnézetiileg, tehát elméletileg és módszertanilag *adekvátan* orientált, tudatosan is számba veszi azt, hogy az anyagi világ dialektikájának általános mozgástörvényei a saját speciális területén is érvényesülnek. S ha nem sémaként, hanem heurisztikus módszerként használja fel új világnézeti, elméleti és módszertani alapját, úgy részterületét a világegész abszolút totalitását visszatükröző relatív totalitásként fogja fel, amelynek egyedi, empirikus formái kettős végtelenségében, extenzív és intenzív kimeríthetlenségében az általános és specifikus törvények teremtenek rendet és orientálják a kutatást a lényegösszefüggések megragadására.

Ezzel azonban túl is kerülnek mind a dogmatikus abszolutizmus zsákutcáján, mind pedig azon a veszélyen, hogy a világ kimeríthetlensége, kettős végtelenségének csak a fokozatos megközelítésben feltáruló jellege egy agnosztikus relativizmus buktatójába vezesse őket. Abba a buktatóba, hogy csak közelednek az igazság felé, de azt valójában sohasem ragadhatják meg. Mert a lényegösszefüggések megragadása az általuk kutatott relatív totalitásokra, illetve ezek egy-egy szintjére nézve teljességgel lehetséges: kimerítő és a jelzett határok között – tehát ismét csak relatíve – abszolút ismeretet ad.

Minden valóságos, „kimerítő megismerése – mutatott rá Engels – abban áll, hogy az egyedit gondolatban az egyediségből a különösségbe és ebből az általánosságba emeljük, hogy a végtelent a végesben, az örökkévalót a mulandóban felleljük és megállapítjuk. Az általánosság formája pedig a magában való lezártág formája, s ezzel a végtelenséggé, a sok végesnek végtelenné való összefogása.”⁸ Lenin – aki pedig nem ismerhette Engels most idézett, csak a „Természet dialektikájá”-ban publikált gondolatát – ezt a koncepciót fejleszti tovább Engelsszel teljesen egybehangzólag, amikor a megismerést megközelítési folyamatként fogja fel és fejti ki elméletileg. De – ellentétben a kanti approximációval – olyan megközelítésként, amelyben a haladás irányában tett lépések a tárgy lényegi objektív meghatározottságainak, törvényszerűségeinek feltárását jelentik. A megismerési folyamat így egyszerre kimerítő, abszolút, mert a törvény az alája tartozó jelenségeket kivétel nélküli egyetemességgel fogja át, és egyben nem-kimerítő relatív, mert elért eredménye más, mélyebb és átfogóbb törvényszerűségek komplex egésze feltárásának nélkülözhetetlen feltétele; állomás csupán és nem végállomás. Újabb relatív totalitások adekvát visszatükrözéséhez vezet.

A szaktudományi megismerés mozgását éppúgy segíti és előrehajtja mindaz, amit az anyagi világegész dialektikájáról a filozófia révén már tudunk, mint ahogyan maga is e világegész új és lényeges mozzanatainak feltárására sarkallja a filozófiát. A megismerés relatív és abszolút mozzanatainak dialektikája ez, az a bonyolult, sokrétű mozgás, amelynek rendszeres kifejtése a dialektikus materializmus ismeretelméletébe tartozik.

⁸ Uo. 506.

Annyi mindenesetre az elmondottakból is egyértelműen következik, hogy a megismerés megközelítő jellegének Engels és Lenin kidolgozta felfogása haladja meg mind a kanti típusú agnoszticizmust, illetve a russelli típusú szkepszist, mind az objektív idealista filozófiák szokásos dogmatizmusát, az egyszer s mindenkorra adott örök igazság fejlődésellenes koncepcióját. A megismerés kimerítő és nem-kimerítő jellegének ellentmondása egyedül a marxista–leninista filozófiában és a vele szövetséges szaktudományokban oldódik fel olyan termékeny és tervszerű haladó mozgásba, a világ mélységben és szélességben egyre teljesebb elsajátításába, ahol a szélesség átmegy a mélységbe és a mélység a szélességbe. Ez egyet jelent a *tudományos kritikai* megismeréssel, amely számot tud adni önmagának és a világnak arról, hogy honnan jön, hol tart és merre megy. Relatív ez a megismerés, mert mindig túlmegy az egyszer már elérten. De ugyanakkor megmutatkozik e relatív oldalban az abszolút mozzanat is, mert a saját alapjain halad tovább, ennek segítségével kerül egyre magasabb szintre. Úgy ahogyan ezt a fejlődő társadalmi valóság, a szocialista világrendszer és a világforradalmi folyamat gyakorlati érdekei és haladása, valamint a természettudományos és műszaki haladás szükségletei megkívánják.

Filozófia és szaktudományok – ezen belül filozófia és természettudományok – szövetségének és permanens együttműködésének szükségszerűségét és kötelező távlatát Lenin jelölte ki. Ez a távlat már megvalósulóban, kibontakozóban van a szocialista világban, ha napjainkban nem is érték el még mindenütt, hogy a lenini útmutatásban rejlő felmérhetetlen lehetőségeket a kor szintjén optimálisan használják föl. De továbbfejlesztése annál is aktuálisabb, mert a társadalmi, tudományos és technikai haladás napjainkban felgyorsult üteme következtében a kutatás fokozott mértékben találja szemben magát a szűkebb szaktudomány keretein belül is olyan filozófiai problémákkal – ennek egyik tünete a filozófiában érdeklteté vált természettudósoknak, történészeknek, közgazdászoknak a polgári világban is megnövekedett száma –, amelyek helyes megértése fontos feltételévé vált az illető terület kardinális problémái megoldásának, s amelyekre az idealista filozófia vonalán hiába keresnének megnyugtató választ.

2. A TUDOMÁNYOSSÁG – TUDOMÁNYOS ELMÉLET ÉS MAGATARTÁS – FOGALMÁNAK LÉNYEGI TARTALMA

A tudományosság kritériumainak problémája

A marxista–leninista filozófia tudományos jellegét nem lehet pusztán azon az alapon meghatározni, hogy azért tudományos, mert támaszkodik a szaktudományokra. Hiszen látjuk a több mint félévszázados szovjet és a negyedszázadosnál több népi demokratikus fejlődés történelmi tapasztalatán, hogy nemcsak a filozófia támaszkodik a szaktudományra, a szaktudomány nem kevésbé támaszkodik rá. S ha már a természettudományban is ez a helyzet, mennyivel inkább ez a társadalomtudományokban, amelyekben egyszerűen lehetetlen a társadalmi gyakorlat napi és távlati szükségleteit kielégítő ismeretekre jutni ezen eszmei alap nélkül. Elemezzük még a továbbiakban a természet- és társadalomtudományok között meglevő, egyébként éppen napjainkban egyre másodlagosabbá váló különbség forrását.

A természettudomány, amely korábban érte el tudományos jellegét, mint a társadalomtudományok, maga is belső harcok során fejlődik, biztosított eredményeit gyakran egymással versengő elméletek lassú és fáradságos kipróbálása útján éri el.⁹ Ennek során éppúgy alávetik az elméletet az ismeretelméleti és logikai kritikának, mint a tapasztalati tények és az illető szaktudományhoz kapcsolódó társadalmi gyakorlat bírálatának. Igen, a marxista–leninista filozófia – ellentétben a filozófiai idealizmussal – összhangban áll a szaktudományokkal, saját fejlődésének – mint Engels mondotta: formaváltozásának – mozzanataiként is felhasználja eredményeiket, de ugyanakkor kezdeményező és kritikai módon támogatja maga is a szaktudomány fejlődését és új útjait. Ahogyan Marx és Engels támogatták a darwinizmust a malthusianus mozzanatok bírálatával is, ahogyan Lenin támogatta a szaktudományokat is az új fizikai kezdeteinél a fizikai elméletekbe is behatoló machista idealizmus bírálatával, ily módon segítve elő a szovjet korszak természettudományának, majd a leninizmust elsajátító nyugati fizikusoknak, a Langevineknek és Joliot Curieknak elméleti és módszertani tisztánlátását. Ezen mit sem változtat az, ha az együttműködésbe hibák is becsúsztak.

Nem lehet a marxista filozófia aktív forradalmi szellemét a szaktudományok fáján élősködő neopozitivizmus nyárspolgári szellemévé átalakítani a szaktudományokra való támaszkodás ürügyén. Azt a munkásosztály forradalmi harcával együttélő kritikai tudományos szellemet, amelynek erejét, nem az egyes emberre, hanem a harc és megismerés kollektív szubjektumára vonatkoztatva, ismét csak Lenin fejezte ki felülmúlhatatlan világossággal, amikor kimondotta: a marxizmus tanítása mindenható, mert igaz.

Éppen ezért a fentiekben túlmenő kritériumait kell megkeresnünk, mik is a tudományosságnak, azaz a szubjektív tevékenységnek és e tevékenység eredményének, az elméletnek azon minimális lényegmeghatározottságai, amelyek a tudományos világnézetet, a filozófiát és a szaktudományt egyaránt jellemzik, s amelyek kifejlett, maximális formájukban a marxista–leninista filozófiában és a vele szövetséges szaktudományokban lépnek elő. Az előző reflexiók – itt szükségképpen reflexiókról lehet még csak szó és nem kimerítő elemzésről – a megismerés tárgyi oldalából indultak ki. Induljunk ki most az elmélet mivoltának és társadalmi funkciójának oldaláról.

A marxizmus–leninizmus klasszikusai és a tudományos jövőbelátás

A tudományos elmélet legfontosabb ismertetőjegyét egymástól távoleső tudományelméletek képviselői is rendszerint abban látják, hogy lehetővé teszi az előrelátást, anticipációt. S mivel az emberi cselekvés jövőreirányult, az eszmeileg kitűzött cél csak a célkitűzés után valósul meg anyagi cselekedeteinkben, azért az anticipációban látják a tudomány gyakorlati-társadalmi funkciójának alapját is.

Az elméleti előrelátás valóban jelentős tény, érdemes megvizsgálni. A tudománytörténet rögzít olyan eseteket, amelyekben nem ismert vagy még egyáltalán nem is létező tényeket, dolgokat és viszonyokat, eseményeket és helyzeteket megjósoltak, előre jeleztek.

⁹ Вö. Protivercsija v razvityii jeszteszveznányija. Pod obscsej redakciej cslena-korr. ANSzsSzsR, B. M. Kedrova, Nauka, Moszkva 1965, III. és IV. fejezet.

„A csodás jelekből való jóslás mese. De a tudományos jövőbe látás tény” — írta Lenin,¹⁰ amikor ennek a jövőbelátásnak klasszikus esetét idézte, Engels látnoki szavait, amelyek több mint negyedszázaddal az első világháború előtt anticipálják a háborút és legfontosabb szociális következményeit. „Porosz–Németország számára nem lehetséges többé másféle háború — írta Engels 1887-ben —, mint világháború, mégpedig egy eddig soha nem sejtett kiterjedésű és heveségű világháború... éhínség, járványok, a hadseregeknek és a néptömegeknek az égető ínség előidézte általános elvadásása; kereskedelmünk, iparunk és hitelrendszerünk mesterséges üzemének menthetetlen szétzilálódása... a régi államoknak és hagyományos állambölcsességüknek olyan mérvű összeomlása, hogy a koronák tucatszám gurulnak az utcák kövezetére és senki sem akad, aki felvinné őket... Ez a távlata az egymást túllícitáló fegyverkezés e végsőig hajtott rendszerének... A háború időlegesen talán háttérbe szorít bennünket, esetleg megfoszt bennünket egyik-másik már kivívott pozíciótól. De ha önök szabadjára engedtek olyan hatalmakat, amelyeket azután már nem tudnak megzabolázni, hát menjen minden a maga útján: a tragédia végén önök összeomlanak és a proletariátus győzelme vagy már kivívott tény, vagy mindenesetre elkerülhetlenné vált.”¹¹ És Engels, aki természetesen nem kötötte össze a szocializmus szükségszerű győzelmét egy háborús válsággal, biztosítottak láta a tragédia elkerülésével is, az antimilitarista harc, többek között a leszerelésért vívott harc útjait és eszközeit is keresi, hogy ha lehet, megakadályozza a tragédiát, s egyben előrelendítse a szocializmus ügyét. Ez a problematikája összehasonlíthatatlanul magasabb szinten, immár a szocialista világrendszer bázisán a Szovjetunió lenini békepolitikájának is.

Az anticipáció két formája

A tudományos jövőbelátás világtörténelmileg legjelentősebb tette máig is a marxizmus–leninizmus klasszikusainak a tőkés társadalom viszonyai között kialakított és kidolgozott elmélete a szocializmus, majd a kommunizmus törvényszerű megvalósulásáról, valamint Lenin anticipációja a megvalósult szocializmus fejlődésének útjairól, nemzetközi erőtartálékairól és a világforradalmi folyamat fejlődéséről. Ezek mutatják egyben legplasztikusabban a tudományos anticipáció jelentőségét a társadalmi cselekvés szempontjából is.

Különbséget kell azonban tennünk az anticipáció két, jöllehet egymással összefüggő formája között, amit a neopozitivizmus „predikció”-elmélete a maga dialektikátlan merevségében nem vesz tekintetbe. Minden tudományos általánosításban vagy pláne annak legmagasabb, törvényszerűségként kimondott formájában benne rejlik az előrelátás egy mozzanata. Az a mozzanat, hogy gyakorlatilag végtelenül sok egyedi tény összefoglalása lévén, nemcsak az adott jelenség jelenvaló és múltban letűnt, hanem a jövőben feltűnő egyediségeire is érvényes. Ha kimondjuk az energia megmaradása és átalakulása törvényét, úgy ez minden időbeli korlátozás nélkül érvényes a természet rendszerére illetve részfolyamataira is. Ha azt mondjuk ki, hogy a termelőerők fejlődése határozza

¹⁰ LÖM 36, Kossuth, Budapest 1972, 448.

¹¹ MEM 21, Kossuth, Budapest 1970, 333–334.

meg a társadalmi termelési viszonyok fejlődését, ahol az utóbbi mozzanat szükségképpen visszahat az előbbire, akkor a létező társadalom valamennyi múlt, jelen és jövőbeli formájára érvényes igazságot állítunk. Ez azonban szűkebbkörű állítás mint az előző, mivel csak a társadalom fennállásának idejére vonatkozik. Legalábbis ha nem feltételezzük más bolygórendszerek vonatkozásában is az emberi társadalomhoz hasonló mozgásforma létét. Az anticipatív mozzanat: az érvényesség a jövő hasonló típusú jelenségeire. Ám a szó szigorú, teljes és kitüntetett értelmében tudományos anticipációról csak ott beszélhetünk, ahol egy jelenség fejlődésének a jövőben felmerülő új, általános vonását előlegezzük, mint ez a szocializmus törvényszerű megvalósulásával kapcsolatban történt, vagy az esetben történe, ha feltételeznénk egy más bolygórendszeren a társadalmi mozgásforma létét vagy létrejöttét, benne az említett törvényszerűség érvényességét is.

Minthogy a társadalomtudományban az utóbbihoz hasonló anticipációk önmagukban nem ejthetők meg, hiszen a kérdés súlypontja a megfelelő természeti feltételek létezése vagy nemlétezése, azért ez a tény már rávilágít arra is, hogy a társadalomtudománytól eltérő feltételek számbavételével a fejlett tudományos anticipáció típusába kell sorolnunk a természettudomány ama nagy és látványos diadalait is, amikor egy objektíve létező, de tudományosan még nem konstatált jelenséget ragad meg fogalmilag.

Természettudományos anticipációk

Amikor Mengyelejev kidolgozta az elemek periodikus rendszerét, elméletében termékeny módszertani alapot teremtett arra, hogy feltárják a még hiányzó elemeket, véget vetve a kémiai alapanyagok utáni tervszerűtlen, tapogatózó kutatásnak. Az egyik hiányzó elem faj- és atomsúlyát ő maga határozta meg s 1871-ben az Orosz Kémiai Társaság lapjában nyilvánosságra is hozta meghatározását. 1875-ben a francia kémikus, Lecoque de Boisbaudran valóban felfedezte az elemet, galliumnak nevezte, fajsúlyát ellenben $4,7 \text{ g/cm}^3$ -ben állapította meg, eltérően a Mengyelejev által megjósolt 6-os fajsúlytól. Mengyelejev udvarias levélben fejezte ki véleményét, miszerint a francia vegyész hibát követett el a mérésnél, s a Ga fajsúlya 6 körül lesz. S neki lett igaza, bár a Ga-ot empirikusan egyáltalán nem ismerte, még csak a spektrumát sem látta. Boisbaudran a megismételt mérésnél megállapította, hogy a fajsúly $5,94 \text{ g/cm}^3$.¹² Engels pedig három évvel később már a megfelelő tudománytörténeti és tudományelméleti összefüggésbe helyezi Mengyelejev tudományos prófécijának jelentőségét, amikor Leverrier nagy tettével állítja egy sorba, aki az Uranus bolygó mozgásának rendellenességeiből kiszámította a később felfedezett Neptun tömegét és pályáját.

Korunkban szaporodnak az ilyen tudományos anticipációk. Nemcsak a marxista–leninista társadalomtudományban, hanem a természettudományban is. Hogy az utóbbi két klasszikus esetre emlékeztessünk: 1928-ban állította fel Dirac a róla elnevezett egyenletet, amelynek egyik anticipációja a pozitron volt, a pozitív töltésű elektron; ezt 4 évvel később fedezték fel. 1935-ben jósolta meg Yukawa, a nagy japán fizikus az elemi részecskék új fajtáinak, a mezonoknak létezését, amit a pion 1947-es felfedezése igazolt.

¹² Taube–Rugyenko: „A hidrogéntől a mesterséges elemekig”, Gondolat, Budapest 1972, 167.

Bármily nagy is az anticipáció jelentősége a tudományosság lényegi mozzanataként, önmagában véve nemcsak elégtelen, de egyenesen félrevezető lenne ennek az egy mozzanatnak egyoldalú kiemelése. Ezt nem egy neopozitivisták „predikció-elmélet” kritikai tárgyalása tanúsíthatná. A jövőbelátás a felsorolt esetekben nem idősorok mechanikus extrapolációja volt, nem felszíni tények alapján készült prognózis; mély elméleti alapokon nyugodott. Leverni a newtoni mechanika törvényein, amelyek alapján a kozmikus testek mozgásának anticipatív tárgyalását már a 18. században megkezdték a Halley üstökös visszatérésének előrejelzésével. Mengyelejevnek magának kellett megalkotnia elméletét, a periodikus rendszert, hogy a rendszerből következő módszeres biztonsággal határozzon meg egy új elemet.

Ugyanez a helyzet a mikrofizikai felfedezéseknél, jóllehet a feladat sok tekintetben bonyolultabb. A természet anyagi mozgásformáinak addig ismeretlen mélységeibe hatoló kutatások itt nemegyszer még nem egy biztosan körülhatárolt relatív totalitásra, hanem csak egy-egy szintjére irányulnak. Így egyazon anyagi egész egyes jelenségeit egyfajta, más jelenségeit másfajta modellel magyarázzák; mint a magfizika csepp és héj modelljei. Ezek csupán kiegészítik, de nem feltételezik egymást, létük tehát indexe lehet az egységes elmélet hiányának. A modell fogalmát – itt nem a matematikai axiomarendszerek modelljeiről beszélünk, ami más probléma – éppen ezért helytelen azonosítani az elmélet fogalmával. A modell csupán átmenet, közvetítő tag az empirikus tények rögzítése és azok szabatos és egységes elméleti magyarázata között. Mégis: a pozitron felfedezése mögött ott áll az elektron Dirac-féle relativisztikus elmélete és a Dirac-algebra; Yukawa előrelátása mögött a nukleonok kölcsönhatásaira vonatkozó új elméleti kezdeményezés. Minden esetben egy objektív tárgy, vagy ennek egy-egy szintje felé fordul a kutatás, ezek magyarázatát adja, erre épül az anticipáció.

Még sokkal bonyolultabbak a tudományos előrelátás feltételei a társadalomtudományban, mivel a társadalmi mozgásforma magába foglalja, külső és belső feltételként is a természet mozgásformáit, de ezekhez képest új, autonóm kategoriális sajátosságokkal rendelkezik, amelyek meghatározzák mozgásának menetét és irányát. Itt a részfolyamatok és az összefolyamat interdependenciája olyan szoros, hogy szinte lehetetlen az összefolyamat irányának és jellegének megértése nélkül eljutni a bekövetkezendő események fővonalának tudományos előrelátásáig.

Másfelől, a Vico gondolatát idéző Marxszal szólva, „az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat nem csináltuk.”¹³ Így az, amit csináltunk, ha nem is tudatosan csináltuk, könnyebben érthető meg annál, amit nem mi csináltunk, ami folyamat jellegében is adott. Ez az ellentmondás a között, hogy a társadalmi tények egyszerre „nehezebben” és „könnyebben” is érthetőek a természetiéknél, abban oldódik fel, hogy a saját társadalmi mozgásának belső törvényeit még meg nem értett emberiség történetében is szerepet játszik az előrelátás, de a marxizmus létrejöttéig nem tudományos formában, hanem a hamis tudat formájában. Hamis a társadalmi tudat és az anticipáló tudat – mindegy, hogy tömegek tudata, osztálytudata-e vagy az egyes egyéné – részben azért, mert saját cselekvésének eszmei

¹³ MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 347.

hajtóerőit, célkitűzéseit tekinti a várt jövő megvalósulása végső és igazi alapjának, részben azért, mert a nagy várákozások és vágyakozások osztályérdekek által megteremtett ködfátyolán át, az osztályfölöttiség illúzióin keresztül látja azt, ami szűk és rideg osztályérdekeinek megfelelően valósul meg. A szabadság, egyenlőség és általános testvériség társadalmát véli megteremteni és létrehozni az utolsó kizsákmányoló osztálytársadalmi rendet, a kapitalizmust. A tudományos jövőbelátás ezért csak egy olyan társadalmi osztály talaján valósulhat meg, a minden kizsákmányolás és osztályelnyomás ellen küzdő munkásosztály talaján, amelyet osztályérdekei kényszerítenek rá arra, hogy jelenével éppúgy illúziók nélkül vessen számot, mint történelmi jövőjével. Mindkettőt csak a valóban tudományos filozófia alapján lehet megvalósítani. Mégpedig azzal a sokkal szigorúbb kikötéssel, amely a természettudományok szférájában nem merül fel ilyen feltétlen egyértelműséggel, hogy a két mozzanatot, a jelent és a jövőt csak együtt lehet megismerni. A tőkés társadalom relatív totalitását csak mint összefolyamatot lehet teljesen tudományosan megragadni. Nemcsak létének sajátos mozgási törvényeit, hanem keletkezésének feltételein túl elmúlásának, egy magasabbrendű társadalmi rendszerbe való forradalmi átalakulásának törvényeit is tisztázni kell ahhoz, hogy valódi mivoltát megértsük.

Elméleti magyarázat és anticipáció szintézise a dialektikus materializmusban a jelenség fejlődési törvényének belső alapját alkotó ellentmondás feltárásával

Az ilyen megismerés útja nem a jövőről való spekuláció, nem terméketlen utópiák és receptek gyártása. A Marx, Engels, Lenin által megteremtett út: a társadalmi-történeti mozgás alapvető hajtóerőinek, belső ellentmondásai specifikus természetének feltárása. Az ellentmondás leküzdésének, forradalmi meghaladásának módja, valamint az új, a régi helyébe lépő rendszer általános sajátosságai elméleti előlegezése csak a *meglevő valóság* ilyen mélységben és teljességben történő megragadása alapján válik lehetővé. Ezt az utat járta Marx, amikor materialista dialektikáját alkotóan alkalmazta a kapitalizmus összefolyamatának elméleti megragadására. Ez jellemezte Engels módszerét is egy rész-jelenséget elemezve, amikor az imperializmusba átforduló kapitalizmus gyors ütemben növekvő militarizmusának meglevő ellentmondásaiból következtette ki – számításba véve a megfelelő bizonytalansági tényezőit is – a jövőt. Majd az új korszakot, az imperializmus és a proletárforradalmak, a győztes szocializmus korát elemezve, a marxizmust továbbfejlesztő és az új korszak szintjére emelő Leninét, akinek elméletében az új korszak bonyolult fordulatait és zaklatott üteme, valamint a győztes szocializmussal létrejövő változások távlatai éppúgy megkapják adekvát elméleti megfogalmazásukat, mint a stratégiai célok és taktikai lehetőségek, a konkrét helyzetek konkrét sajátosságainak feltárására irányuló filozófiai módszertannal együtt. Az anticipáció egyiküknél sem elszigetelt tény, hanem egy relatív totalitás belső ellentmondásokon alapuló fejlődési törvényeinek mélységesen mély elméleti feldolgozásából következő előrelátás. A forradalmi kommunista munkásmozgalom gyakorlata oldaláról nézve a dolgot: így és csakis így szolgálhatja a tudományos elmélet által vezérelt forradalmi gyakorlatban a közvetlen feladatok megoldása a távlatok közelebb hozását, szükségszerű fejlődési folyamatok meggyorsítását, a távlatok ismerete viszont a közvetlen feladatok, szituációk sokoldalú

értékelését, a felmerülő alternatívák előrevívó megoldását. Nem csoda, ha a munkásmozgalomban fellépő különböző előjelű opportunista áramlatok vagy a fejlődés legmélyebb törvényszerűségeitől és távlataitól elszigetelt „adott szituációkhoz való alkalmazkodás”, vagy a jelen szükségleteitől elválasztott, utópikusan felfogott távlatok nevében szakítják szét ezt a kettős egységet.

Objektivitás és immanens magyarázat, mint a tudományosság lényegi konstituenciái

Elemzésünk immár megragadható közelségbe hozta a tudományosságnak azokat a lényegjegyeit, amelyek egyaránt jellemzik a filozófiát mint tudományos világnézetet és az anyagi világ részrendszereit kutató szaktudományokat. Olyan lényegjegyeket, amelyekből kiindulva érthetővé válnának a tudományok további sajátosságai is, összeszővődéseik és elkülönbszővődéseik, fundamentális és alkalmazott, formális vagy empirikus jellegük, szisztematikus vagy történeti mivoltuk, metodikai tisztaságigényük és metodikai kereszteződés szükségletük — és még számos tudományelméleti kérdés, amely azonban nem a bennünket most foglalkoztató összefüggésbe tartozik.

Ilyen lényegjegyként állt előttünk mindenekelőtt a tudományos *objektivitás*. Nem egyszerűen, mint követelmény, hanem mint szükségszerűen megvalósuló törekvés. Abban az értelemben véve az objektivitás fogalmát, hogy a megismeréstől függetlenül létező tárgy kényszeríti rá a kutatásra egyre inkább, hogy a vizsgált jelenségeknek azon egynemű körét, totalitását vegye tekintetbe, amely önmagában és önmagából válik érthetővé. Érthetővé válik legalábbis egy bizonyos pontig; e ponton túl a kimerítő elemzés nyomán feltáruló újabb problémák a tárgyiasság egy új körébe visznek át. Az így felfogott objektivitás megtalálása nem kiindulás, hanem eredmény már. A kiindulás szűkreszabott problémametszet jellegének meghaladása. Ott ahol a megismerés nem képes megtenni ezt a fordulatot a szubjektíve körülhatárolt tárgytól az objektívig, nem jön létre tudományos megismerés. Ha egyáltalán létrejön valamiféle ismeret, az a közvetlen felismerések által vezetett gyakorlat szintjén marad. Több évezreden keresztül a megismerés mit sem tudott kezdeni a lumineszcencia jelenségekkel, s csak akkor indult meg tudományos feltáráruk, amikor a kristály és elektron fizika hatókörébe kerültek.

A tudományos megismerés második lényegjegye az, hogy az objektíve körülhatárolt totalitások immanens *magyarázatát* adja. Nem kívülről bevitt, fiktív magyarázó elvekkal, az abszolút szellem fogalmával, mint Hegel, vagy — mint a tomizmus — az istenképpzettel, amiről már Diderot kitűnően megjegyezte: ahelyett, hogy egyetlen apró problémát megoldana, megszámlálhatatlan új, éppen fiktív mivoltában leküzdhetetlen nehézséget teremt. Tegyük hozzá: legalábbis addig, amíg a történelmi materializmus meg nem magyarázza e fikció keletkezését, mibenlétét és történelmi szerepét, kitessékelve először a tudományból, majd a társadalom szocialista átalakításával gyorsuló ütemben az emberek világnézetéből is. A valóságos magyarázat: az adott anyagi totalitás belső törvényszerűségeiből való megértése. A filozófia számára: az abszolút totalitás, a világegész anyagi mozgástörvényeinek, s átfogó részrendszerei általános fejlődéstörvényeinek — a tudomány adott fejlettségi fokával adekvát szinten történő — tisztázása. Nincs tudomány a jelenségek szűkebb vagy szélesebb totalitásának megmagyarázása nélkül. Akkor sem, ha a pusztá magyarázat, az elmélet, nem a tudomány végső célja.

Az objektivitás és az anyagi totalitások önmagukból való, immanens magyarázatának meghatározottságai mellett a harmadik – rejtettebb, mert mélyebben fekvő – tartalmi konstituenciája a tudományosságnak a *történetiség*. Nemcsak abban az értelemben, hogy maga a tudomány társadalmi-történeti képződmény, amely viszonylagos önállóságában is alá van vetve a történeti fejlődés összefolyamatának. Történetiségről itt a tudományosság, a tudományos elmélet belső historicitása értelmében beszélünk. Abban az értelemben, hogy az anyagi totalitások immanens magyarázatát szolgáló elmélet ha nem is ténylegesen, de legalább lehetőségeiben – ilyen tudomány marad mindvégig az alapvető formális szaktudomány, a matematika – túlmutat az önmagát azonos szinten reprodukáló jelenség folyamatának megértésén. Törvényeivel egyrészt kulcsot ad a jelenség honnancjának és hovájának, keletkezésének és megszűnésének különböző átlagos feltételek között bizonyára különbözőképpen lezajló összefolyamatához. Másrészt ugyanezt a szolgálatot teszi meg, de az elméletalkotás belső történetiségének magasabb fokán, a közvetlenül történeti jellegű szaktudományok, az egyes rendszerek kialakulását tanulmányozó kozmogónia, biológiai származástan, földtörténet stb. vonatkozásában. Úgy, ahogy ezt a tudományosság legmagasabb fokán a történelmi materializmus tette a történelmi haladás fővonalában fekvő társadalmi gazdasági alakulatok mozgási törvényeinek fejlődési törvénné való elmélyítésével. Csak ennek megvalósítása biztosítja teljesen a tudományos anticipációt, annak minden előnyével.

Az így felfogott történetiségnek mint a tudományos megismerés és elméletalkotás konstituenciájának felismerését és elismerését ma legalábbis két körülmény nehezíti. Az első: a polgári filozófia hanyatlási periódusának az az uralkodó álláspontja, amely kizárólagos, elvont ellentétet lát a törvényszerű és a történelmi között. Az elsőben csak az általánost, amelynek megjelenési formája az ismétlődés, a másodikban csak az egyedit, mint soha vissza nem térőt véve észre. Bőven lesz még alkalmunk e felfogás helytelenségéről meggyőződni. Itt elég annyit megjegyezni: minden ismétlődőnek megvan az egyedi oldala, s a fel- és eltűnés maga is ismétlődik, tehát általános; egyedi és általános egysége pedig – és ez az igazi realitás – már csírájában maga a történetiség. A második körülmény: a természeti világfolyamatnak nincs kezdete és nincs vége, se abszolút, sem relatív értelemben. A mozgási törvények itt közvetlenül egybeesnek a fejlődési törvényekkel. De maga ez a mozgás a részrendszerek szakadatlan egymásba való átalakulása, transzformációja, mint térben és időben lezajló folyamat maga is egyediesült és ezzel magában hordozza a történetiség minimumát – függetlenül attól, hogy az egészre kiterjedő konkrét történetét sohasem fogják megírni. A minimum pedig nem választható el attól, hogy a részrendszerek fejlődéstörténete, amely a szervezettség különböző szintjeiig jut, bizonyos – a feltételek komplexitása következtében bizonyára viszonylag ritka – körülmények között létrehozza a történetiségnek azt a maximumát, amit az emberi társadalom története képvisel, amelyben az anyag saját mozgásformái törvényeinek fokozatosan a tudatára ébred. Ebben az értelemben fejtette ki a fiatal Marx azt a zseniális, a marxista tudományfelfogás számára döntő jelentőségű – bár első tekintetre paradoxként ható – gondolatát, hogy végső soron egyetlen tudomány van: a történelem tudománya. A tudományosság marxista felfogásának egyik specifikuma így éppen az optimális elméletalkotás tudatos történetisége.

Végül a tudományosság negyedik általános konstituenciája: lényegi, pozitív vonatkozása a társadalmi gyakorlatra. Ez a tudományosság marxista felfogásának másik az elmélet belső történetiségét a „külső” történetiségbe átvezető specifikus újdonsága. Egy dolog persze ennek bonyolult, kerülő utakon át való érvényesülése a tudomány történetében, és más dolog, amely a tudomány új korszakát nyitja meg, tiszta és világos elméleti felismerése, a megismerés döntő kritériumává tétele. Az ifjú Marx zseniális vezérgondolata ez. „Az a kérdés – írja a második Feuerbach-tézisben –, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg, nem az elmélet kérdése, hanem *gyakorlati* kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól – tisztára skolisztikus kérdés.”¹⁴

Innen visszafelé haladva bontjuk majd ki – múlt története és a jelenkor tudományának kritikai megértése szempontjából egy ránt fontos – minimális kritériumok maximális tartalmát, e kritériumok valódi beteljesítését a marxizmus–leninizmus tudományában és tudományfelfogásában.

Már ennyiből is láthatni, hogy a marxizmus elmélete nem csinál agyaglabú bálványt a tudományból, nem tekinti a társadalmi fejlődés kizárólagos hajtóerejének. Abban a vonatkozásban is megragadja lényegét, hogy a tudomány a társadalmi gyakorlatot szolgálja, lévén a társadalmi tudat egy specifikus formája, abban is, hogy maguk az objektív társadalmi viszonyok hozzák létre, majd teszik önállóvá mozgását, hogy egy magasabb szinten relatív önállóságának megőrzésével közvetlenül társadalmasítva, mint a társadalmi fejlődés nélkülözhetetlen potenciáját kebelezzék be magukba. A tudományosság gyakorlathoz kötöttségének elemzése megmutatja, hogy a megismerés belső történetisége hogyan függ össze a külsővel, hogy a külső és belső nem merev egymást kizáró, de eleven dialektikus kölcsönhatásban álló meghatározások, ahol a külső átmegy a belsőbe és a belső nem kevésbé szükségszerűen átmegy a külsőbe – ellentétben azon scientifista tudományelmélet képzeteivel, amely a tudomány „külső” és „belső” történetét csak egyoldalú, dialektikátlan rögzítettségében ismeri. Mindez számunkra különösen fontos, és behatóan foglalkozunk még e problematikával. Részben, mert csak így mutathatjuk meg, hogy a tudományosság, specifikusan a marxizmus általa feltárt lényegjegyei hogyan vetnek új fényt a tudományos objektivitás és a totalitásként felfogott tárgy immanens magyarázatának mivoltára, részben, mert éppen ezen az alapon válik világossá a marxista–leninista filozófia forradalmi újdonsága, új viszonya a szaktudományokhoz, és még inkább a társadalmi gyakorlathoz.

*Tudomány és társadalmi gyakorlat idealista felfogása
az állammonopolista kapitalizmus szolgálatában*

A tudomány önmegismerésében, különösen a polgári fejlődés felemelkedő szakaszában, majd ezen szakasz egyes eszméinek mintegy retrográd reprodukciójaként a szocializmussal versenybe kerülő végső szakaszában, az imperializmus állammonopolista

¹⁴ MEM 3, 7.

korszakában a polgári scientifizmus és technicizmus is látja és hirdeti tudomány és gyakorlat kapcsolatát. De sohasem értette meg ennek valódi természetét.

Szövívői hivatkozva a tudományos és technikai forradalom egyes valódi, konkrét történelmi összefüggéseiből kiragadott tényeire, napjainkban sem jutnak messzebb e téren annál a bölcsességnél, amit már a marxizmus renegátjává vált Kautsky is meghirdetett – a *Die materialistische Geschichtsauffassung*ban (1927) –, hogy a társadalmi „növekedés” menetét és ütemét a tudomány határozza meg, nem a népi tömegek. Csak új, a nemzetközi ideológiai harc aktuális menetéhez alkalmazott ideológiai sallangokkal cicomázzák fel lényegében változatlan, megjelenési formáiban annál változatosabb és változékonyabb pozícióikat. Tegnap az állítólagos dezideológizálás jegyében a magasan fejlett ipari társadalmat, ma a postindusztriális társadalmat hirdetik, hogy holnap a reideológizálás nevében ismét nyíltan dicsőítsék a gyakorlatban, elméletben és propagandában mindig is megmaradt kapitalizmust.

Abból a tényből, hogy a tudomány fokozódó társadalmiasulása alapján közvetlen termelőerővé válik, miközben ideológiai és politikai szerepe is növekszik és erőteljesen hat vissza a fejlődési folyamatok objektív törvényszerűségeinek érvényesülésére, e törvényszerűségek egyik partikuláris mozzanataként érvényesülve maga is, a monopolkapitalizmus uralmát stabilizálni segítő, a szocializmus világrendszerének fellazítására szolgáló tudománymitoszokat gyártanak, az objektív valóság elfogulatlan vizsgálata helyett.

A kortárs polgári tudományelméletek és tudományelméletileg releváns társadalomelméletek anyagának sokoldalú elemzése alapján joggal állapítják meg e kérdéskör marxista szakértői, hogy ez az abszolutizált hivatkozás a tudományra korunk jellegének apologetikus átértelmezésére szolgál. „Növekvő mértékben tolják az állammonopolista viszonyok indoklására szolgáló érvelés középpontjába a 'tudományt', mert ez a tudomány ténylegesen ki van vonva a népi tömegek ellenőrzése vagy pláne uralma alól, s már csak ez okból is fetisizált képzetek alakulhatnak ki róla... Különösen a tudományos-műszaki értelmiség állítólagos történelmi vezetőszerepének igénye irányul a munkásosztály forradalmi küldetésének történelmi igazsága ellen. Olyan történelemképet konstruálnak tehát, amelyet a marxizmus–leninizmussal állítanak szembe és amely a jövő (az állítólagos ipari társadalmon túli, a postindusztriális jövő – Sz. J.) valamennyi társadalmi történéseinek tengelye és sarokpontja.”¹⁵

Tudomány és társadalmi gyakorlat kapcsolatának polgári felfogása nem jelenti a társadalomtörténet materialista felfogását. A tudomány mint a társadalmi fejlődés, vagy legalábbis modern szakaszainak végső hajtóereje, sajátosan eszmei hajtóerő. Ezen idealisztikus polgári történetfilozófiákban – a Max Weber-i „Entzauberung der Welt” szellemében – voltaképpen a vallás jogutódja, mivel a kapitalizmus előtti társadalmi-gazdasági formációk vonatkozásában a vallásnak tulajdonítják azt a végső, eszmei hajtóerő-szerepet, amelyet a modern korra nézve a tudománynak. Felfogásuk – egészében – megmarad a szellemtudományos idealizmus kereteiben, legfőlegbb a szellemtudományi szociológia Max Weber-féle típusával, esetleg a Scheler–Mannheim–Merton féle tudás-szociológiával egészülve ki.

¹⁵ Domin–Lanfermann–Mocek–Pálke: „Bürgerliche Wissenschaftstheorie und ideologischer Klassenkampf”, Berlin 1973, 33/33. és 56/57. Vö. a fent kifejtettekkel Szigeti József: A nemzetközi ideológiai harc és viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/5.

De mindez nem jelenti feltétlenül a tudomány kontemplatív felfogásának meghaladását sem. Hiszen a tudomány belső fejlődését tekintve alapvetőnek, a tudományos eszméket és elméleteket teljes egészükben egymásból származtatják, mintegy a külső világból önmagát kirekesztő emberi szellem önmagába való alászállásának egyre mélyebbről felhozott gyöngyeiből készített láncot látva bennük. A gyakorlati hatás, a technikai alkalmazhatóság ennek mintegy mellékterméke.

A számos reális és eszmei motívum közül, amely a kontemplatív tudományeszményt még napjainkban is fenntartja és időről időre föl is erősíti, fontos szerepe van annak, hogy miközben az állammonopolista kapitalizmus – részben a szocializmussal való versenytől ösztönözve – gazdasági, katonai, igazgatási, kényszerű (és kényszerűen csak partikuláris) tervezési szükségletei megoldására közvetlenül maga alá rendeli és jelentős társadalmi méretekben kollektivizálja a tudományt, a tudományosan képzett fők tekintélyes tömegeit tagolva be a munkásosztályba, aközben nemcsak fenn akarja tartani, de még fel is kívánja fokozni a fizikai és szellemi munka hagyományos, a kizsákmányolás társadalmi viszonyaira épített ellentétét. Privilegizált csoportokat hoz létre, valóságos érdemeket ismer el, vagy fiktív érdemeket teremti, s a tudósok társadalmi-politikai felelősségét hangsúlyozza. És nemcsak hangsúlyozza, hanem túl is hangsúlyozza, hogy a társadalmi-politikai felelősség lehetőleg minél több terhért hárítsa a tudomány „tárgyi kényszerűségeire”, illetve a tudósok vállára. Olyannyira, hogy manipulációinak érintett alanyaiból azok, akik észreveszik, hogy végül is nem a döntés joga, hanem csak a felelősség terhe marad meg számukra, a tiszta tudományosság elefántcsonttornyába kíváncsoznak vissza.

Ez az illuzórikus, romantikus ellenérzés a fennálló viszonyokkal szemben az alapja a nagy angol matematikus, G. H. Hardy meghatározásának a tiszta matematikáról: „E tárgynak nincs gyakorlati haszna, azaz nem hasznosítható sem emberéletek elpusztításának közvetlen előmozdítására, sem a vagyoneeloszlás jelenlegi egyenlőtlenségeinek fokozására.”¹⁶ Nem tekintve azt, hogy jóval Hardy meghatározása előtt körülbelül a századforduló óta nem igen akadt már a tiszta matematikának – a számelmélet kivételével – olyan ága, vagy az egyes ágaknak legalább egy-egy olyan tétele, amelyet ne alkalmaztak volna egyre szélesedő mértékben mindkét problematikusnak tekintett célra, eltekintve továbbá a tiszta és alkalmazott matematika határainak fölöttébb cseppfolyós és változékony jellegétől, valamint attól, hogy a burzsoá kormányok és gazdasági vállalatok is nemegyszer kiemelkedő posztokon kezdtek alkalmazni tiszta matematikusokat, mint ezt a repülésügyi, hadügyi, tengerészeti miniszter franciák, Painlevé és Borel, vagy az egyetemi tanárságot a könyvkiadóvállalati igazgatósággal felcserélő jelentős magyar matematikus, König Gyula esete tanúsítja, – eltekintve mindettől és még egynéhány egyéb körülménytől¹⁷ is, a Hardy féle elképzelés végeredményben azt erősíti, amit ha

¹⁶ J. D. Bernal: „Tudomány és történelem”, Budapest 1963, 9. Első angol kiadása 1954-ben jelent meg.

¹⁷ Eltekintünk pl. attól, amit a California Institute of Technology neves matematika professzora, E. T. Bell ír – s amit más összefüggésben később még számba veszünk – „Mathematics, Queen and Servant of Science”, Bell and Sons, London 1952. c. könyvében. „A II. világháború olyan nehézségi fokú gyakorlati követelményeket állított a matematika elé, hogy a matematikusok jól megerőltethették magukat, hogy eleget tegyenek minden sürgős szükségletnek... Egy évtizednél rövidebb

más hangsúllyal is, de elvárnak tőle: a tudomány fetisizálását. E fetisizált képzetek szerint a tudomány egyik fajtája a társadalomkízüliség szent hegyére vonul, másik fajtája, az alkalmazott viszont csak annál hatékonyabban segíti az öldöklés és a pénzcsinálás művészetét. A népi tömegek pedig egy tárgyi hatalom, a tudomány kiszolgáltatottjai maradnak, nem a fennálló tőkés osztályviszonyoké. Ám ha ehhez hozzátesszük azt, hogy a tudományt és eredményeit különösen a kapitalizmus imperialista szakaszában a lehető legközvetlenebbül használják fel a kétkezi munka intenzitásának fokozására, a munkanélküliség növelésére, valamint a háború céljaira, akkor nyilvánvaló, hogy a tőke szolgáltatásban álló tudomány és a munkásosztály meg a vele szövetséges népi tömegek között reális ellentétek jönnek létre, nem csupán a gyanakvásnak és ellenségeskedésnek holmi megfoghatatlan légköre.

Mindez az ellentét, a fetisizált képzetekkel együtt – ha nem is máról holnapra – leépül a szocializmus normális fejlődésében, helyt adva egy új, pozitív viszonyoknak.

háborús időszakban többet fedeztek fel a matematika egyes ágaiban, mint amennyit a béke fél évszázada alatt tárhattak volna fel . . . Érdekes volna megvitatni, hogy vajon a háború vagy a gazdasági szükséglet gyakorolt-e mélyebb befolyást a matematika fejlődésére . . . Személyes véleményem szerint a háború kettő-egy arányban múlta felül a gazdaságot. Midőn ezt írom, számos kutatást a tiszta matematika területén a hadsereg támogat anyagilag.” (3–4.)

MURÁNYI MIHÁLYRA EMLÉKEZÜNK
1933–1978

•Eltávozott közülünk Murányi Mihály elvtárs, barátunk, munkatársunk, az örökké dolgozó kutató-író. Vonzó személyisége, embersége, a vita s a felfedezés hevében szellemének csillanásai, munkára-életre szomjúságot keltő derűje nem múló hatással voltak azokra is, akik régóta ismertük, és azokra is, akik a munka sodrában először találkoztak vele. Otthon voltunk személyiségének fénykörében, s ő is otthon volt a másokkal együtt teremtetett jóízű, embert s gondolatot tisztelő világban.

VILÁGNÉZETI
VÁLASZTÁSOKAT TÜKRÖZŐ VÉLEMÉNYELEM
SZERVEZŐDÉSE ÉS SZERKEZETE
ELŐFELTEVÉSEK ÉS KÖVETKEZTETÉSEK

MURÁNYI MIHÁLY

Murányi Mihály nem sokkal korai halála előtt fejezte be „Világnézeti választásokat tükröző véleményelemek szerveződése és szerkezete” c. kandidátusi értekezését. Az értekezés egy szélesebb körű szociálpszichológiai vizsgálatnak azokat az adatait és eredményeit tartalmazza, amelyek a szerző által tervezett és részben egyénileg lefolytatott vizsgálódásai nyomán keletkeztek. Munkájában a valláshoz való viszonyulás különböző típusainak mint a világnézeti irányultság lényegi jellemzőinek felderítését tűzte célul. Murányi Mihály munkája igen értékes része annak a szélesebb körű vizsgálatnak, melyet „A társadalmi tudat változásai Magyarországon a felszabadulás óta eltelt időben”, valamint „A szocialista tudat fejlődése” c. kutatási program keretében az MTA támogatásával az MTA valláseméleti kutatóhelyeinek munkatársai végeztek 1974–77 között, s melynek célja, hogy feltárja a 18–30. év közötti korcsoportba tartozó, Nagy-Budapesten élő, tanuló és munka mellett továbbtanuló fiatalok világnézeti orientációit, társas kapcsolataik szerkezetének, igény szintjük és értékorientációik néhány sajátosságát.

Az alábbiakban Murányi Mihály értekezésének a vizsgálat elvi előfeltevéseit tartalmazó bevezetőjének részletét és az eredményeket összegező, összefoglaló fejezetét közöljük.

Korunk eszmei arculatát, a nagy tömegek életszemléletét, világképét és életvezetését mélyen befolyásoló folyamatok sorában nem elhanyagolható szerepet játszik a szó legtagabb értelmében vett *szekularizáció*. E kifejezés értelmének eredete a reformáció koráig nyúlik vissza; elvilágiasítást, világvá változtatást jelent, s kezdetben az egyházi kézen levő földbirtokok, adószedési és más privilégiumok világi kézbe való átszármaztatását nevezték így. A Nagy Francia Forradalomban s a XIX. sz. „kultúrharcai” idején tagabb, közjogi értelmezést nyert: az egyház és az állam elválasztását célzó intézkedések, jogalkotási aktusok egész rendszerének jelölésére szolgált. Legtagabb értelmezése napjaink szociológiai-szociálpszichológiai műveiben jelenik meg, mint olyan folyamat, amely „érinti a kulturális élet és az eszmék képződésének egészét, megnyilvánul a vallási tartalmaknak a művészetekből, a filozófiából, az irodalomból való kiszorulásában s ami a leglényegesebb, a tudomány olyan fejlődésében, amely lehetővé teszi a világ nem vallási perspektívában való szemléletét”. (P. L. Berge, 1969, 107.)

Peter L. Berger – akit egyes méltatói a vallásszociológia Max Weber utáni fejlődésében a legkiemelkedőbb teoretikusok közé sorolnak – bár korántsem marxista, a szekularizáció tényének és jelentőségének felismerésében közel áll a probléma marxista kutatóinak nézeteihez. „Szekularizáción a társadalomnak és a személyiségnek a vallástól való megszabadulását, a szociális élet szférájából való kiszorulását értik” – írja D. M. Ugrinovics (1976, 162.). R. A. Lopatkin a szekularizáció jelenségek köre komplexitását hangsúlyozva annak vizsgálatát négy szinten tartja fontosnak: a társadalom egészének szintjén, az egyes szociális intézmények szintjén, a különböző szociális csoportok szintjén, és végül a személyiség szintjén. (R. A. Lopatkin, 1970, 20–22.)

Nyilvánvalónak látszik, hogy az R. A. Lopatkin által jelzett harmadik és negyedik „szint” – a társadalmi csoportok és a személyiség – vizsgálatában lehet szerepe a szociálpszichológiai s a személyiséglélektani megközelítéseknek. Felmerül azonban a kérdés: miként viszonyul a szekularizáció hatásainak pszichológiai kutatása a „hagyományos értelemben vett” empirikus valláskutatásokhoz, természetesen elsősorban a valláspszichológiai kutatás tradícióihoz?

A – jobbra a polgári társadalom keretei között folytatott vagy folyó – vallásszociológiai és valláspszichológiai kutatások eleve szekularizált vagy szekularizálódó társadalmi közegben keletkeztek, hiszen tradícióik a múlt század végénél nem régebbi időbe nyúlnak vissza. (E. G. Lancaster 1905, E. D. Starbuck 1903, W. James 1902, G. S. Hall 1882, 1904, J. Pratt 1908, J. Leuba 1912, 1933 stb.) Ennek ellenére e vizsgálódások tárgya kezdetben kizárólagosan a vallási jelenség, annak „változatai” (James), kialakulása az egyénben (Starbuck), vagy a személyiségfejlődéssel való kapcsolata (Lancaster) volt. Az introspektív módszer közvetlen vagy közvetett formában való alkalmazása, ami elsősorban Girgensohn (1921, 1923) nevéhez fűződik, még a nem vallásos kontrollcsoportok bevonását is feleslegessé tette a vallásosság vizsgálatában.

A vallásosság vizsgálatának a viselkedés egészére való kiterjesztése tette módszertanilag is nélkülözhetetlenné a vallásos és nem vallásos személyek és csoportok különböző szempontokból való összehasonlítását. E kutatások kezdettől fogva két irányt követtek. Az első inkább a leíró szociológiához (szociográfiához) kapcsolódik, s legszebb eredményeit a francia iskola (Lebras, Boulard) munkáiban érte el, de számos összefoglaló

műben tükröződnek eredményei az angolszász nyelvterületen is (Vö. pl.: D. Moberg, 1962). E vizsgálatok a vallásosság előfordulási arányait és intenzitásának mértékét igyekeztek megállapítani különböző országokban, különböző osztályok, rétegek, társadalmi csoportok tagjainál, különböző korú és nemű populációkban. A vallásos viselkedés vizsgálatának másik, pszichológiai iránya az ilyen jellegű megoszlások vizsgálatát – főként a húszas évek végétől – összekapcsolta különböző pszichológiailag értelmezhető csoport- és személyiségjegyekkel való korrelációk keresésével. E vonatkozásban különösen Eysenck (1947), T. W. Adorno és mts. (1950), S. Asch (1952), L. Festinger (1956), M. Rokeach (1960) a szociálpszichológia fejlődésében általában nagy jelentőségű felismerései nyújtottak fontos segítséget.

E kutatások mindkét iránya szükségszerűen produkált olyan adatokat is, amelyek a vallásosság és nem vallásosság különböző előfordulási arányainak, a hívő és nem hívő magatartás különböző korrelatívumainak bemutatásán keresztül akarva-akaratlan bevonták a vizsgálódások körébe a szekularizáció bizonyos mutatóit is. Pl. annak bemutatása, hogy egy bizonyos társadalmi rétegben vagy csoportban hogyan változik a vallást aktívan gyakorlók előfordulási aránya tíz vagy húsz év keresztemetszetében – egyézersmind arra is rávilágít, hogyan alakult a vallást *nem* gyakorlók előfordulási aránya (vö. M. Argyle 1958). De pl. azok az adatok, amelyek a vallásos kísérleti személyek nagyobb mérvű presztízs-befolyásolhatóságát (Hoffmann, 1953), a hallucinogén anyagok hatására nyújtott nagyobb számú és élénkebb vallási élményreakcióit (Farrel 1955, Zaehner 1957), az autoritarianizmus nagyobb gyakoriságú előfordulását (Adorno), vagy a kognitív zártság egy bizonyos típusának gyakoribb jelenlétét (Rokeach) demonstrálják – egyézersmind a nem-vallásosok csoport- vagy személyiség jellemzőire is *bizonyos* fényt vetnek.

Így azt mondhatnók, hogy az empirikus – s különösen a polgári miliőben, a polgári eszmeiség „háttérben” végzett – vallásosságkutatásokban a szekularizáció hatásai első-sorban a kapott adatok „inverz értékeiben”, valamint a kontroll-csoportok jellemző sajátosságaiban tükröződnek vissza. Ez a – természetesen közvetlenül módszertani kautélékból következő jelenség – közvetve visszatükrözi azt is, hogy a polgári valláskutatók zöme számára a „nem-hívés” üres kategória, a nem-vallásosság mint valaminek a hiánya jelenik meg. Ebben viszont sajátosan nyilvánul meg az a társadalmi méretekben érvényes törvényszerűség, hogy „A tőkés társadalomban a szekularizáció pozitív aspektusa háttérbe szorul, mert a vallással való szakítás az esetek többségében nem megy túl a vallási közömbösségén” (D. M. Ugrinovics, 1976, 205.).

Ám sem az „inverz értékek”, sem a kontrollcsoportok adatai nem nyújtanak megközelítően sem hű képet a szekularizáció pszichológiailag megragadható effektusairól. Még az egészen nyilvánvalónak látszó megoszlások is félrevezetők lehetnek: pl. ha egy vizsgált csoport egyharmada hívőnek, egyharmada vallásilag közönyösnek, egyharmada nem hívőnek „nyilvánítja magát”, semmit sem tudunk a „közömbösök” és nem-hívők valóságos világnézeti arculatáról, arról, hogy a vallás elvetésén túl minnek az igenléséig jutottak el. Még bonyolultabb a helyzet, ha a vallásosság és nemvallásosság csoport- vagy személyiség szinten jelentkező korrelatívumait kutatjuk. Adorno és Rokeach közlései nyomán a kutatók egy sora tapasztalt első megközelítésben összefüggéseket a vallásosság és az előítéletesség, az etnocentrizmus és a konzervativizmus között (vö. Cemters 1940, Lubell 1956, stb.). A behatóbb elemzések azután rendszerint feltárták, hogy e jegyek mindig csak a vallásos egyének egy bizonyos típusára, elsősorban a G. W. Allport által (1954, 1960) extrin-

sic módon vallásosnak mondott személyekre jellemzők (vö. Wilson 1960, Tisdale 1966). Ugyanakkor éppen Rokeach hangsúlyozza, hogy a nem-vallásos világnézet is kifejeződhet closer-minded-típusú, vagy éppen autoritarianus magatartásmódokban.

Az empirikus valláskutatásban a hatvanas évektől fogva a tipizálás (Allport 1960, G. Lenski 1961) és a dimenzionálás (Fichter 1951, Glock 1969, 1962, Fukuyama 1961, Stark-Glock 1968) keretében próbáltak a vallásosság különböző típusai és „oldalai” (dimenziói) minél pontosabb mérése segítségével képet alkotni a vallásosság mai sajátosságairól és megjelenési módjairól. Természetesen a vallásosság különböző típusai közötti arányeltolódások, pl. az Allport-féle intrinsic (privatizálódottként is értelmezhető) vallásosság előtérbe nyomulása bizonyos vonatkozásokban a szekularizálódás előrehaladásának tüneteként is felfogható. Vagy pl. a vallásosság egyes dimenziói (a vallásos ismeretek, a vallásos hit, a kultuszban való részvétel, a vallási érzelmek, a vallásos életvezetés) közötti egyensúly eltolódások (pl. vallási szertartásokon való részvétel csökkenése, a civil vallásosság térhódítása, vö. R. Bellah 1970, vagy a kultusz formalizálódása, vö. Th. Boisen 1955) mind közvetett jelzői a szekularizációnak – de kutatásuk semmiképpen sem nevezhető a szekularizáció vizsgálatának.

A szocialista társadalmi viszonyok között – főként a hatvanas évek elejétől – kimutathatók olyan törekvések, amelyek a valláshoz való viszonyulás különböző típusait, mint különböző világnézeti alapokon létrejövő állásfoglalásokat vizsgálják. Ezek a kutatások eddig elsősorban a filozófia és a szociológia területén mutattak fel eredményeket. (Vö. J. Levada 1968, Lukács J. 1973, D. M. Ugrinovics 1976, A. A. Lebegyev 1968 stb.).

Az alábbiakban ismertetésre kerülő kutatás legelső előfeltevése az, hogy *napjainkban és társadalmunkban* – ahol a vallás és a tudományos ateizmus hatása egyaránt érvényesül a tömegek hétköznapi tudatában és életvezetésében – *a vallásosság vizsgálatát mindinkább a valláshoz való viszonyulás különböző módjainak, típusainak vizsgálatává kell kibővíteni.* A vallás igenlését és tagadását egyaránt mint pozitív (tartalmas) lehetőséget kell számba venni, vagyis *nemcsak a valláshoz való igenlő viszonyulás tartalmát, minőségét kell vizsgálni, hanem a közömbös vagy nemleges viszonyulás pozitív, állításokban megjelenő vetületeit* is. Ezt az előfeltevést a továbbiakban az empirikus vallásosság-kutatás egy sajátos, körülhatárolt pszichológiai szektorában, nevezetesen a valláshoz való viszonyulás kognitív és evaluatív szerkezeteinek kutatásában próbálom érvényesíteni.

A fentebbi előfeltevésnek – aminek elméleti megalapozását már korábban megkíséreltem (Murányi, 1975) – természetesen azzal a további előfeltevessel kell párosulnia, hogy napjaink és társadalmunk köznapi tudatában a valláshoz való hívő és nem-hívő viszonyulásnak egyaránt megvannak a maga pozitív (tartalmas) kifejeződései. Másszóval, a szekularizáció hatása nemcsak a vallási nézetek elvetésében, hanem más, a vallástól különböző, s azzal bizonyos, világnézeti alapkérdésekben ellentétes nézetek elfogadásában is megnyilvánul.

Itt feltétlenül szükségesnek látszik, hogy ha nagyon sommásan is, de párhuzamot vonjunk a polgári társadalomban és a társadalmunkban végbemenő szekularizálódás sajátosságai között. Kétségtelen, hogy a modern polgári társadalom technikája, infrastruktúrája, a termelés és a társadalomirányítás racionális mozzanatai állandóan bomlasztják a vallásosságot, lehetetlenítik az adott világ vallási magyarázatát, a valóság jelenségeinek vallási értelemmel való felruházását s ily módon történő nomizációját és legitimálását (vö. Max Weber 1921, magyarul 1967, 1970, P. Berger 1969). Ugyanakkor azonban ez a

társadalom igényli is a vallási nomizáció és legitimáció valamilyen formáját, „nem képes meglenni vallás nélkül”, e társadalom igenlése talaján nem bontakozhat ki olyan világnézet, amely eszmei síkon a vallás következetes meghaladását lehetővé tenné.

Ez az ellentmondásosság sajátos módon jelentkezik a valláspszichológiában. Egyfelől – már W. Jamesnél – kimutatható a vallási „tapasztalatnak” a „különleges”, a „rendkívüli”, a „furcsa” szférájában való keresése. Ez megnyilvánul többek között a vallásosság és a deviációk közötti összefüggések szorgos kutatásában, vagy a vallásosság és az előítéletesség sokszor megnyilvánuló összekapcsolásában is (Vö. Argyle 1958.) Másfelől viszont új és új kísérletek történnek egy örök és állandó „religious factor” körülhatárolására (vö. pl. E. Fromm 1950). Egyfelől a kutatások új és új érvekkel támasztják alá az elvilágiasodás jelenségét s a szekularizációs folyamat mindent, még magukat az egyházakat is átható voltát (vö. Berger 1969, L. Shiner 1966), másfelől egyre új meg új kísérletek történnek a vallásosság fogalmának átértelmezésére, parttalanná tágítására néha oly módon is, hogy mindenféle, a „végső kérdésekkel” foglalkozó gondolatot mint vallást próbálnak interpretálni (vö. Th. Luckmann 1967, J. M. Yinger 1970, s az „Invisible Religion” vizsgálatahoz kapcsolódó publikációs „boom”-ot).

A többdimenziós vallásosság-modellek is ezt a kettősséget fejezik ki burkoltan. A dimenziók megkülönböztetésének szükségessége már eleve azon a tényen alapul, hogy a vallásosság korábbi szerves egysége felbomlóban van, éppúgy elképzelhető a „doktrinalitás nélküli vallásosság”, mint a „ritualitás nélküli”. Mindkettő egyaránt a vallás lehetetlenülését s egyben nélkülözhetetlenségét bizonyítja.

Ugyanennek az ellentmondásnak egy másik lényegi megjelenése a hitszerű és tudás-szerű tudattartalmak összemossa a parttalaná tágított „*belief*” kategóriába. A vallási tartalmak, mint a hiedelmek (beliefs) egy fajtája jelennek meg – ám a tudomány tételei, sőt maguk az elemi ténytyszerűségek „tudása” is mint a hiedelmek egy-egy fajtája vagy „köre” rendszereződik a köznapi társadalmi tudatnak a kanti „gyakorlati ész” kései analogonjaként történő értelmezéseiben (vö. A. Gehlen 1961, M. Rokeach 1960, W. Goodenough 1963, 1970).

Ezek a törekvések – amelyek okainak és természetének alaposabb elemzése ehelyütt nem célom – sajátosan tükrözik a szekularizáció korlátait a polgári társadalomban. A polgári eszmevilág keretében nem alakulhat ki s nem általánosulhat olyan világnézet, amely lehetővé tenné a vallás következetes meghaladását, valamely koherens nem-vallási világkép és világnézet társadalmi méreteiben való elterjedését. Jól tudjuk, ez még a polgárság felívelő, forradalmi korszakában sem volt lehetséges: a következetes aufklárista ateizmus akkor sem volt a polgári tömegek világnézete, csupán kisszámú „művelt fő” exkluzív filozófiája. Ma még sokkal kevésbé találhatunk a polgári filozófiai áramlatok között olyat, amely a tudomány eredményeit koherens nem vallásos világképbe tudná rendezni s – ami még lényegesebb – amely vállalkozna az embernek, a társadalomnak következetesen „nem-vallási perspektívában való szemléletére”. Épp ezért a köznapi polgári tudat szekularizálódásának „végeredménye” sem lehet egyéb, mint egy sajátos, a hit-közönyt esetleg az aufklárista ateizmus örökségének egyes elemeivel vegyítő, ugyanakkor a fideisztikus vagy theisztikus befolyások számára is nagymértékben hozzáférhető *hét-köznapi agnoszticizmus* (vö. Murányi 1977). Ezt figyelembe véve az elvallástalanodás a polgári társadalomban ténylegesen elsősorban puszta negativitásként, mint „üres kategória” jelenik meg, s ezt aényt reflektálja sajátos módon a valláskutatás akkor,

amikor a szekularizáció hatását elsősorban az „inverz értékeken” s a kontrollcsoportok adatain keresztül tükrözi.

Másként alakul a szekularizálódás már a polgári társadalomban is azokban a társadalmi csoportokban, rétegekben, amelyek a polgári társadalom keretein túlmenő perspektívákban képesek szemlélni az embert, a társadalmat. Számukra – legalábbis elvileg – lehetővé válik a vallást eszmileg meghaladó világnézet elsajátítása. A szocialista vagy azt építő társadalmakban ez a lehetőség – megint csak elvileg – a társadalom minden tagja számára adott. A társadalom uralkodó eszméi – a marxizmus eszméi, az eszmék transzlációjában döntő szerepet játszó intézmények elsősorban ezt a világnézetet „közvetítik”. Emögött viszont a társadalom szerkezetének olyan átszerveződése húzódik meg, amely perspektivikusan lehetővé teszi a vallási nomizáció és legitimáció tényleges meghaladását. Természetesen különbséget kell tennünk a meghaladás *lehetősége* s egy-egy történelmi pillanatban adott valósága között. Az, hogy a valláshoz való hívő viszonyulás (egyszerűen: a vallásosság) a társadalom köznapi tudatának egyik tényleges jellemzője, éppolyan nyilvánvaló, mint az, hogy a vallási eszmék jelen vannak társadalmunk teoretikus tudatában, s az egyházak az intézmények rendszerében. Ám az is nyilvánvaló, hogy e hétköznapi tudatban (a mindennapi élet alakulásának vetületeként) intenzív szekularizálódás tapasztalható. S az is, hogy e szekularizálódás számára a marxizmus ateizmusának elsajátítása olyan „kifutási lehetőséget” biztosít, ami egészen más végeredményhez vezet, mint a polgári társadalomban. Ez a „végeredmény” nem üres hitközöny, de nem is vulgáris vallásellenesség, hanem a vallás tudományos értékelése, vagyis történelmileg szükségszerű, de ma már meghaladható nézetek és cselekvések, eszmék és intézmények komplexumaként való felfogása és értékelése.

A valláshoz való viszonyulás ilyen típusának általánosulása természetesen csak hosszú társadalmi fejlődés eredményeként várható. Nyilvánvaló, hogy a vallásosság háttérbe szorulása nálunk sem jelenti mindenkinél a marxista ateizmus elsajátítását. Nálunk is kimutathatók a felbomlóban levő vallásosság különböző megnyilvánulásai, a formális vallásgyakorlástól a „privát vallásosság” különböző árnyalataiig, éppúgy, mint a köznapi agnoszticizmus, a szkeptikus semmiben sem hívés vagy a vulgáris vallásellenesség. Éppen ezért a valláshoz való nem-hívő viszonyulásmódok „tartalmasságára” vonatkozó feltevés egyáltalán nem azt jelenti, hogy csak a tudományos ateista viszonyulás lenne a hívő viszonyulás egyedüli alternatívája. Éppen ellenkezőleg: feltételezésem szerint a hívő és nem hívő viszonyulások többféle típusa létezik s ezek különböző nézetekben reprezentálódnak. A vallásosság pszichológiai kutatásának fentebb javasolt kibővítése éppen e sokféleség megragadását szolgálná, a vallásosság-hitközöny-vallástalanság hagyományos trichotómiájánál árnyaltabb viszonyelemzés alapjainak megvetését . . .

II

. . . A kutatás tanulságait összefoglalva mindenekelőtt azt hangsúlyoznám, hogy a valláshoz való viszonyulást kifejező véleményyszerkezetek a vártnál jóval bonyolultabbnak mutatkoznak. Míg egyfelől azt tapasztalhattuk, hogy a vizsgálat kezdetén¹ megkülönbö-

¹ A vizsgálat módszertani előfeltevéseiről, valamint az egyes kategóriák értelmezéséről lásd Murányi Mihály tanulmányát a „Világosság” 1976/7–8. számában („Vallásosság, hitközöny, ateizmus”, 590–600.), melyben a szerző vizsgálatának első tapasztalatait közreadta.

tetett viszonyulási lehetőségek — a tudományos ateista, a vulgáris ateista, a köznapi agnosztikus, a liberális vallásos és az ortodox vallásos kategóriákkal jelzett nézetek, — reálisak abban az értelemben, hogy a rokon- és ellenszenv-választások karakterisztikusan elkülönülő gyakoriságai kapcsolódnak hozzájuk. Másfelől viszont azt tapasztaltuk, hogy a vélemény szerkezetek egyéni szinten többnyire nem egyetlen viszonyulási lehetőséget reprezentáló kijelentéssorozat elemeiből szerveződnek, hanem többféle álláspontot tükröző nézeteket ötvöznek.

Úgy vélem ez a kettősség — ti. az egyes kijelentés-típusokhoz kapcsolódó rokon- és ellenszenv-választások gyakoriságainak viszonylagos állandósága és ugyanakkor az egyéni választássorok nagymérvű heterogenitása, többféle kijelentéstípussal való rokon- és ellenszenv-nyilvánításokból való felépülése — igen jellemzően demonstrálja a társadalmi és egyéni tudat viszonyának dialektikáját, azt, hogy egy-egy populációt reprezentáló véleménynyilvánítási tendenciák mögött az egyedi véleményalkotás sokkal tarkább világa húzódik meg. Egyben azt is bizonyítja, hogy a tanulmány elején kifejtett célkitűzés — ti. a valláshoz való többoldalú, hívő és nem hívő viszonyulások megközelítése — szempontjából az egyéni vélemény szerkezetek vizsgálata olyan adatokat szolgáltathat, amelyek bizonyos vonatkozásokban lényegesen kitágíthatják a valláskutatás eddigi horizontját.

Ebből kiindulva a vizsgálat első és legfontosabb tanulságának azt vélem, hogy a valláshoz való viszonyulást reprezentáló egyedi vélemény szerkezetek többnyire nem kategorizálhatók egyértelműen, nem tekinthetők valamely szigorúan körülhatárolt világnézeti orientáció következetes kifejeződésének, hanem — teoretikus aspektusból nézve — bizonyos mértékben eklektikusak. Az egyedi vélemény szerveződés eklekticizmusának konstatálása ugyanakkor azt a — kiindulópontként tekinthető — véleményünket is alátámasztani látszik, hogy a valláshoz való viszonyulás sokkal bonyolultabb és ellentmondásosabb jelenség, semmint azt a hívő — vallásilag közönyös — nem hívő viszonyulásmód trichotómiája keretében értelmezni lehetne. A vizsgálat arra mutat, hogy a kiinduláskor elhatárolt ötfajta viszonyulási lehetőség is csupán olyan orientációkat jelez, amelyek a köznapi tudatban — éppen keveredésük folytán — az átmeneti, köztes jellegű, hibrid orientációk képletein keresztül érvényesülnek s vegytiszta formában ritkán demonstrálhatók. Ennek felismerése egyfelől a viszonyulás irányainak további differenciálására törekvő kísérleteket kell hogy sugalljon — másfelől azonban annak belátását is, hogy hic et nunc a valláshoz való viszonyulás szükségszerűen „tarka”, olykor ellentmondásos gondolatmenetekben reprezentálódik, s hogy ez az ellentmondásosság éppenséggel jellemzője egy alakulóban, változóban levő tudatiságnak, amelyben a vallási tartalmak igénylése kiszorulóban van, de amelyben a vallásos világszemlélet meghaladását reprezentáló kognitív szerkezetek még jórészt a kialakulás stádiumában vannak, s önmagukban sem ellentmondásmentesek. Természetesen hangsúlyozni kell, hogy ez s a továbbiakban kifejtésre kerülő következtetések szigorúan a vizsgált populációra extrapolálhatóak, hiszen semmi okunk s jogunk sincs az itt tapasztaltakat akárcsak egy évtizeddel idősebb, vagy egy műveltségi szinttel alacsonyabb populáció vonatkozásában mértékadónak tekinteni.

Úgy véljük, a vizsgálat adatai önmagukban elégségesen bizonyítják a fentebbi állítás első részét, vagyis azt, hogy a vallási tartalmak igénylése a vizsgált populációnál kiszorulóban van s ilyen állásfoglalásra utaló vélemény szerkezetek csak elszórtan s fragmentálisan fordulnak elő. Sokkal inkább a negáció irányainak, s a preferenciális tendenciák valóságos természetének vizsgálatával segíthetjük elő a vizsgált jelenségek értelmezésének pontosítását.

Mindenekelőtt fel kell figyelünk arra – az elvégzett diszkriminancia analízis adatai által kimutatott, de az egyedi választásokat a clustereken belül bemutató táblákra való rápillantás alapján is konstataálható – tényre, hogy a minta vélemény szerkezetében a legstabilabb, a nyilvánított véleményelemek szerveződését leginkább meghatározó jelenség az ortodox vallásos típusú kijelentések iránti ellenszenv kinyilvánítása. Vajon ez a vallásosság egésze „mint olyan” iránti ellenszenv demonstrációjának tekinthető, vagy specifikusabb megnyilvánulásként fogható fel?

Úgy vélem, az utóbbi. Az ortodox vallásos álláspont lényegében minden vizsgált problémakörben azt a „hivatalos”, katekizmusban és hitoktatásban kommunikálódó vallásos szellemet reprezentálja, amely lényegében a hagyományos vallásosság doktrinális dimenzióját alkotja. Az ezzel szemben kinyilvánított ellenszenv – ha nem akarunk a vélemény nyilvánításokba többlet belemagyarázni, mint amit önmagukban mondanak – a hagyományos vallási ideológia köznapi szintű „vezérszólamainak” devalválódott állapotát tükrözi, az egyházak által képviselt vallásosság vonzóerejének eltűnését, ha úgy tetszik a hagyományos kereszténység eszméinek elavulását. (Joggal használjuk itt a kereszténység terminust, mivel csupán egy kísérleti személyünk volt, aki úgy nyilatkozott, hogy nem keresztény vallásos nevelést kapott.)

Hogy az ortodox vallásos álláspont iránti nagyarányú ellenszenv nyilvánítást elsősorban a hagyományos „egyházakba szervezett” kereszténység ideológiájának devalvációjaként értelmezem, azt – közvetve – alátámasztja néhány, a minta tagjaitól közvetlen rákérdezés útján szerzett adat is. Arra a kérdésre, hogy milyen vallásban nevelték, az 1. sz. (esti középiskolát végző) al minta 31,6%-a, a 2. sz. (nappali egyetemista) al minta 42,7%-a, a 3. sz. (esti egyetemet végző) al minta 22,7%-a, a 4. sz. (középiskolás) al minta 34,0%-a válaszolta, hogy semmilyen vallásos nevelést nem kapott. Nyilvánvaló, hogy a vallásos nevelés hiánya legalábbis az esetek túlnyomó részében a vallási ideológia devalvációját jelenti abban a szociális mikrokörnyezetben, amely a ksz szocializációjának bázisa.

De még jellemzőbb kiegészítő adat az, hogy az 1. sz. al minta 83,9%-a, a 2. sz. al minta 89,2%-a, a 3. sz. al minta 79,4%-a és a 4. sz. al minta 92,2%-a nyilatkozott úgy, hogy semmilyen valláshoz nem tartozik, vagyis kinyilvánította, hogy egyetlen tényleges (hivatalos) egyház vagy felekezet tagjának sem tekinti magát.

De hogyan állunk a „vallásossággal mint olyannal”, van-e módunk arról valamelyest is képet alkotnunk? Nyilvánvaló, hogy itt egyfelől figyelembe kell venni a liberális vallásos kijelentéscsoport helyzetét a vélemény szerkezetben, másfelől az isten és a halhatatlan lélek létezésének valószínűségére vonatkozó becsléseket.

Ami a liberális vallásos álláspontot illeti, az alapvetően az egyháziasságtól függetlenül, egyéni vallásos hitre épülő toleráns és modern szemléletű vallásosság megnyilatkozási lehetősége. Ha a rokon- és ellenszenv-választások abszolút gyakoriságait mutató szalagdiagramokat vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy az ilyen álláspontot képviselő kijelentésekre mind a rokon-, mind az ellenszenv-választásoknak meglepően kis százaléka „jutnak”, vagyis mintha ezeket az állításokat a ksz-ek zöme észre sem venné, elsiklana felettük. Úgy tűnik, mintha ezek a kijelentések nem szolgálnának oly mértékben „hívószavakként”, mint a többi. Ez arra enged következtetni, hogy az álláspont ugyan nem ismeretlen a ksz-ek zöme számára (ezt az azonosító mellékvizsgálat adatai alapján mondhatjuk), de keveseknek volt kifejezésre törekvő véleménye róla. Amennyiben volt, az inkább negatív jellegű – kivéve a vallás lényegére vonatkozó problémakörben, ahol „a hit

egyéni – hívő lehet valaki vallásgyakorlás nélkül is” kijelentés 0,14-es pozitív $R-E/N^2$ hányadost mutat. Ezt a kijelentést olyanok is rokonszenvesnek ítélték, akik más kérdésekben a nem vallásos kijelentésekkel rokonszenveztek. A liberális vallásos-típusú – s szórványos előfordulással –, ortodox vallásos kijelentésekkel kapcsolatos rokonszenv nyilvánítások egyébként ateisztikus alaptendenciájú rokonszenv nyilvánítási szerkezetekbe is beépülhetnek. (Ateista alaptendenciájúnak nevezhető az olyan véleményképlet, amelyben az isten létére, a túlvilág eszméjére és a hit és a tudás viszonyára vonatkozó kérdéskörben valamelyik ateista álláspont iránti rokonszenv választást találunk.)

Mindezt összevetve a liberális vallásos álláspont iránti ellenszenv ugyan kétségtelenül kisebb mértékű, mint amit az ortodox vallásos állásponttal szemben tapasztalatunk, ám az egész mintában mégsem akadt olyan személy, akinek teljes véleménystruktúráját az iránta kinyilvánított rokonszenv jellemezné. Ebben a vonatkozásban nincs lényeges különbség az ortodox vallásos és a liberális vallásos álláspontot tükröző kijelentésekhez kapcsolódó vélemény nyilvánítások között. A vallástartalmak igenlése egyetlen kísérleti személynél sem szervezője, összefogója és meghatározója a valláshoz való viszonyoknak.

Ez azonban csupán a vallási ideológiának véleménysszervező funkciója értelmezésében releváns mutató s nem utal közvetlenül a természetfeletti hatalomban való hit „helyzetére”. Erre vonatkozólag bizonyos információval szolgálhatnak a valószínűségi becslések megoszlásai, amelyeket az értekezés 5. fejezetében ismertettünk. Az 1. sz. almintánál 67,7%-a nem tulajdonít semmi valószínűséget bármiféle természetfeletti hatalom létének. A 2. sz. almintánál az ilyen becsléseket produkálók aránya 71,3%, a 3. sz. almintánál 74,3%, a 4. számúnál 70,2%. Ám az 5. fejezetben közölt konzekvencia-inkonzekvencia mutatók jól mutatták, hogy az esetek egy részében a rokonszenv nyilvánítás jellege és a becslés jellege ellentmond egymásnak. (E jelenség annyira nyilvánvaló, hogy vizsgálódásunk eredményei között feltétlenül meg kell említeni, hogy a rokonszenv-választások és a valószínűségi becslések összevetésével viszonylag új s eddig nem használt módon sikerült bizonyítani azt a más, többek között hazai szerzők által is tapasztalt ténytet (vö. Tomka 1977), hogy a hit és a vallásosság más dimenziói között nincs feltétlenül érvényesülő pozitív együttjárás.)

Annak a megállapítása, hogy a vallás igenlése nem integrálja egyetlen kísérleti személyünknek a valláshoz való viszonyát reprezentáló vélemény szerkezetét s hogy ehhez – ha nem ellentmondásmentesen is – a természetfeletti hatalomban való hitre nem utaló becslések dominanciája társul, még inkább szükségesnek mutatja a nem vallásos álláspontok valóságos tartalmának s a hozzájuk kapcsolódó véleményalkotási tendenciák minél alaposabb vizsgálatát.

Ha megvizsgáljuk a clustereken belül az egyének választásait, akkor azt láthatjuk, hogy a tudományos ateista álláspont az, amely „mentén” az egyéni választások legvaskosabb s leghosszabb nyálábjai húzódnak, ami azt mutatja, hogy ez az az álláspont, amellyel aránylag sok személy több, gyakran 6–7 problémakörben rokonszenvezik. Ha ezt összevetjük az adatok feldolgozása során kidolgozott elvontabb mutatókkal, kimondhatjuk, hogy a tudományos ateista álláspont az, amely leginkább alkalmas a véleményelemek struktúrába szervezésében integratív szerepet betölteni, másszóval a leginkább orientáló hatású álláspont.

²R = rokonszenv; E = ellenszenv.

De mit is reprezentál ez az álláspont? Korántsem könnyű a kétféle ateista álláspontot elméleti szempontból minősíteni s azt a materializmus valamely filozófiailag definiálható formájával rokonítani. Így a tudományos ateistaként kategorizált álláspont, bár elnevezésével akarva-akaratlanul ezt sugallja, nem tekinthető valamiféle kiforrott tudományos ateizmus megnyilatkozásának. Csupán azt mondhatjuk – a mélyinterjúk tanulságait figyelembe véve –, hogy ez az álláspont van viszonylag a legközelebb ahhoz, amit a vallás marxista értelmezésének nevezhetünk. A mélyinterjúk arra utaltak, hogy azok, akiknek megnyilatkozásai nyomán sikerült ennek az álláspontnak mint köznapi tudatban is kifejeződő nézetnek megragadása, főként a történetiség elvének a vallásra való alkalmazására való képességükben állnak közel a tulajdonképpeni marxista ateizmushoz. A vallást nem mint tértől időtől elvonatkoztatva szemlélt abszurdítások halmazát kezelik, hanem mint olyan eszméket, amelyek mai szemmel nézve már meghaladottak s ezért elfogadhatatlanok. De ami a meghaladás mikéntjét illeti, szemléletük többnyire a tudomány–vallás ellentét megfogalmazására korlátozódik, vagyis elsősorban napjaink tudományos fejlődésével szembesítve ítélik tarthatatlannak a vallásos nézeteket. Ez főként a túlvilág és a hit és tudás problémakörében jelentkezett élesen. A társadalmi fejlődésnek a vallás meghaladásában játszott szerepe felismerésére viszont a szeretet és az egyházak értékhordozó funkciójával kapcsolatos nézetek utalnak leginkább.

Mégis, azt mondhatjuk, hogy a tudományos ateista álláspontban összegeződő köznapi nézeteknek generálásában hic et nunc *inkább* érvényesül a természettudományok tekintélye, néhány alapvető természeti törvény (elsősorban a megmaradási törvények) materialista interpretációjának hatása, mint a marxista társadalomelméleté. Úgy tűnik, mintha éppen ezeknek a természettudományi konklúzióknak ismeretét és vállalását tekintenék a korszerű és haladó világnézet pillérének.

Az, hogy ebben az álláspontban a természettudományos ismeretek hatása érvényesül domináns módon, közvetve azzal is alátámasztható, hogy míg azokban a problémakörökben, ahol – isten és a túlvilág léte, hit és tudás viszonya – a vallásos nézetek ilyen ismeretekkel könnyen szembesíthetők, szinte automatikusan fogalmazódtak meg a mélyinterjú alanyok állásfoglalásai, míg viszont azoknál a problémáknál, ahol a természettudományos ismeretek nem nyújtottak fogódzókat – mint pl. az erkölcs, a magány, a vallásosság lényeges problémáiban –, ott csak a legnagyobb nehézséggel lehetett a tudományos ateista álláspontot a mélyinterjúk során valamelyest is körvonalazni, s az egyedi megfogalmazások itt voltak a legheterogénabbak s legelmosódottabbak. Nem véletlen, hogy végül is ezekben a kérdésekben sikerült a legkevésbé kifejező és tartalmas kijelentésekben rezümálni e nézeteket. A vizsgálat ebben a vonatkozásban szemléletesen demonstrálja nemcsak oktatásunk és egész világnézeti nevelőmunkánk jelenleg „erős” és „gyenge” oldalait, de – közvetve, áttételesen – rávilágít a társadalmi viszonylatok azon aspektusaira is, ahol a szocialista tudatosságot generáló tényezők fejlettségében hiányosságok mutatkoznak.

Természetesen nem állíthatjuk azt, hogy a mélyinterjúalanyok körében tapasztalt jelenségek a vizsgált mintára is feltétlenül jellemzők. Lehetséges, hogy a mintában akadnak személyek, akiknek a tudományos ateista állásponttal való rokonszenv nyilvánításának hátterében a marxista ateizmussal kevésbé vagy jobban kongruáló nézetek húzódnak meg. Ám az a tény, hogy azoknál a problémáknál tapasztalható a legnagyobb rokonszenv a tudományos ateista álláspontot reprezentáló kijelentések iránt, amelyeknél

ez a természettudományos inspiráltság a leginkább kifejeződik, közvetve arra utal, hogy a minta orientálódási tendenciái legalábbis hasonlóak a mélyinterjúalanyokéhoz.

Ezt figyelembe véve úgy vélem, hogy ha reálisan, túlzások nélkül igyekszünk a „köznapi” tudományos ateista álláspont lényegét jellemezni, akkor azt a marxista eszmék hatásának egyfajta materialisztikus szcientizmussal való keveredéséből előálló nézetrendszerként írhatnánk le. E keveredésben a marxista szemlélet hatása kétségtelenül intenzíven érvényesül, de sok vonatkozásban leegyszerűsödve, korlátozottan és egyoldalúan.

Úgy vélem a köznapi tudományos ateista álláspont korlátozottságaiból és gyenge pontjaiból „táplálkozik” a vulgáris ateista és az agnosztikus álláspontok bizonyos kérdéskörökben tapasztalható rokonszenvedése. Az egyéni rokon- és ellenszenv-választások „vonulatainak” vizsgálata azt mutatja, hogy a vulgáris ateista álláspont, bár az iránta nyilvánított ellenszenv intenzív és sok esetben meghaladja a rokonszenv-választások arányát, bizonyos integráló hatást azért kifejt s elsősorban az isten-problémánál igen sok rokonszenv-választást vonz magához. Mi lehet ennek az oka?

Mint már egy korábbi fejezetben jeleztem, ez az álláspont elsősorban szimpla, metafizikus vallásellenességet takar, amely valamennyi kérdésben a vallásos és nem vallásos álláspont ellentétét mint abszolút, egyszer s mindenkorra adott s minden területen egyformán érvényesülő ellentétként fogja fel. A vallás nem-vallás itt mint a rossz és a jó örök ellentétpárja jelenik meg. Ám ugyanakkor nyilvánvaló – s erre is utaltam az adatok részinterpretációja során –, hogy ez a vulgáris ateizmus a marxizmus szektás-dogmatikus interpretációjához kapcsolódik, vagyis nem akármilyen vulgáris ateizmusnak, hanem a materializmus vulgáris interpretációjának tükrözője, amely ugyanakkor egyfajta voluntarisztikus-altruisztikus magatartási ideállal kapcsolódik össze. (Meg kell jegyezni, hogy ez – legalábbis a mélyinterjúk esetében – részben bizonyos ultrabalos eszmetöredékekkel társultan jelentkezett, amiből azonban nem következtetünk arra, hogy ez a minta ilyen állásponttal rokonszenvező tagjaira is jellemző lenne.) Az a tény, hogy bizonyos kérdésekben – elsősorban az isten léte problémánál – ez az álláspont aránylag sokaknál váltott ki rokonszenv nyilvánítást – bár kevesebbet, mint a tudományos ateista álláspont –, inkább azzal magyarázható, hogy világnézeti oktató-nevelő munkánkban éppen e kérdésben még ma is találkozhatunk leegyszerűsítő, a történelmi szemléletet fogyatékosan alkalmazó, egyfajta fehér-fekete látásmódot sugalló problémakezeléssel. Mármost ha ez a pedagógiai „stílus” – amit megintcsak nem tekinthetünk önmagában, kizárólag pedagógiai stílusként – egy aránylag jó és meggyőző természettudományos oktatással párosul, akkor ez könnyen válhat ki vulgáris ateista típusú reagálásokat az olyan kérdéseknél, mint isten vagy a túlvilág eszméjének megítélése. Ott viszont, ahol a természettudomány konklúzióival nem támogatható egy ilyen álláspont – mint pl. a magány, erkölcs stb. problémáinál, tehát par excellence társadalmi kérdésekben –, ott ennek az álláspontnak a viszonylagos preferáltsága mentén eltűnik az ilyen kijelentésekre eső rokonszenv-választások gyakorisága, nem vagy alig haladja meg az ellenszenv-választásokét.

Viszont az agnosztikusnak nevezett álláspont kijelentéseihez éppen ez utóbbi kérdéseknél – főként az erkölcs és magány problémájánál – kapcsolódik legtöbb rokonszenv-választás. A clusterek áttekintése jól mutatja, hogy még azok a ksz-ek is, akik a többi kérdésben kivétel nélkül a tudományos ateista állásponttal rokonszenveznek, e két problémánál az agnosztikus álláspontot részesítik előnyben s a véleményszerkezetek heterogenitásának jórészt éppen ez az egyik jellemzője. Ugyanakkor az agnosztikus

álláspont iránt igen mérsékelt rokonszenv mutatkozik a szeretet, túlvilág, hit-tudás viszonya, isten léte problémáknál.

Ennek okát keresve mindenekelőtt látnunk kell, hogy a tudományos ateista álláspontot reprezentálni törekvő kijelentések e problémáknál a legkevésbé attraktívak, s ez abból következik, hogy e kérdésekben volt a legnehezebb a köznapi tudatiság szintjén megfelelően reprezentálni ezt az álláspontot. Ez viszont a fentebb jelzett okból, ti. abból következik, hogy ez az álláspont valóban ezeken a pontokon a leggyengébb. A vulgáris ateista álláspontot reprezentáló nézetek viszont itt mutatják a leginkább a fentebb említett voluntarisztikus, altruizmust deklaráló jelleget. Úgy látszik, hogy e kérdésekben a tudományos ateista álláspontot reprezentáló kijelentések szürke, keveset mondó jellege kielégítetlenül hagyja a ksz-ek zömét, a vulgáris ateista álláspont merevsége viszont taszítóan hat rájuk. Így azután a rokonszenv-választások eltolódnak a „legkényelmesebb” megoldást kínáló – s alapjában véve az igazság bizonyos mozzanatát ténylegesen kifejező – semleges, agnosztikus kijelentés irányába.

A „semleges” és „agnosztikus” kifejezések szinonim használata nyilvánvalóan mutatja, hogy ennél az álláspontnál is olyan valamivel van dolgunk, ami csak bizonyos vonatkozásokban rokonítható a filozófiai agnoszticizmus bármely válfajával. Bevallom, a „hétköznapi agnoszticizmus” még kevésbé pontos s főként sokkal nehezebben jellemezhető álláspont, mint a tudományos ateista, a vulgáris ateista vagy a vallási álláspontok. A mélyinterjúk során ez a nézet, mint a „semmiben sem hívó”, „semleges”, „világnézetileg elkötelezetlen”, „mindenben kételkedő” ember jellemzőjeként deklarálódott. A vizsgálat adatai arra utalnak, hogy az agnosztikus szellemű kijelentésekkel való szimpátia mögött a vallás legalapvetőbb tartalmaival való háromféle, becslésekben kifejeződő viszony húzódik meg: a) a teljes hitetlenségre, b) a hitbeli bizonytalanságra, c) az ilyen vagy olyan intenzitású hitre utaló valószínűségi becslések. Az első esetben az ilyen rokonszenv választásokat leginkább a vallástalanság passzív, pozitív definíciókban nem rögzülő formájaként, vagy mint korábban jellemezni próbáltam, „szemérmes materializmusként” értelmezhető. A második esetben találkozunk olyan jelenséggel, ami a legközelebb áll a teoretikus agnoszticizmushoz: a „lehet így is, lehet úgy is, nem lehet eldönteni” álláspontjával. A harmadik esetben viszont az agnosztikusnak látszó magatartás valójában legalábbis burkolt vallási affinitással átszőtt megnyilvánulás, amely nem tud, vagy nem mer magának nyílt megfogalmazást keresni s mintegy „kibúvóként” használja a semleges kijelentéssel való szimpátia nyilvánítást.

Láthattuk, hogy az ateista álláspontokkal szimpatizálóknál is előfordultak – mégpedig jellemző arányban – vallásos hitre vagy hitbeli bizonytalanságra utaló becslések, s a vallásos állásponttal rokonszenvezőknél is akadtak a rokonszenv-választás jellegének ellentmondó becslések. Ám ott ezt, mint inkonzekvencia jelenséget viszonylag egyszerűen minősíthettük. Az agnosztikus állásponttal való rokonszenv esetén ilyen egyszerű minősítésre nincs mód, éppen az állítás természeténél fogva. Viszont az a felismerés, hogy a hétköznapi agnoszticizmus nem homogén jelenség, hanem többfajta viszonyulási lehetőség csiráit vagy abortív formáit magában rejtő tendencia, arra kötelez, hogy az ilyen típusú reagálásmódokat a továbbiakban a jelen vizsgálatban alkalmazottaknál mélyebbre hatoló módszerekkel igyekezzünk alaposabban feltárni és jellemezni.

Végeredményben tehát az egyes álláspontok vizsgálata ráeszméltethet minket, hogy az egyedi rokonszenv- és ellenszenv-választásokból kialakuló véleményyszerkezetek inho-

mogenitása, több álláspontból való szerveződése nem véletlenszerű, nem csupán a ksz-ek egyéni ízlésének vagy szeszélyének megnyilvánulása, hanem meglehetősen jól kivehető tendenciákat követ. Ezek közül a legfontosabbak:

a) Úgy tűnik, hogy az ellenszenv-választások számbeli túlsúlya a szélsőséges (ortodox vallásos és a vulgáris ateista) álláspontokra esik. A clusterok megmutatják, hogy melyek azok a csoportok, amelyek számára inkább az egyik s melyek, amelyek számára a másik szélsőség az ellenszenvesebb. Persze gyakoribb az, amikor egy csoporton belül egyes problémáknál az ortodox vallásos, másoknál a vulgáris ateista álláspontok köré tömörülnek az ellenszenv-választások. (Ugyanakkor a rokon- és ellenszenv-választások megoszlását illetően az ortodox vallásos álláspont „helyzete” sokkal kedvezőtlenebb, mint a vulgáris ateistáé, mint ezt az R–E/N hányadosok mutatják.)

b) A liberális vallásos álláspontot javarészt figyelmen kívül hagyják, bár bizonyos liberális vallásos típusú nézetek helyet foglalhatnak a rokon- és az ellenszenv-választások között – jobbára az utóbbiakban.

c) A rokonszenv-választásokban a „főirányt” láthatóan a tudományos ateista kijelentések preferenciája jelenti, nagyjából ezt az álláspontot próbálják „végigvinni” a legtöbben. Általában ott „csúsznak le” ennek a fentebb jellemezni próbált álláspontnak a „síneiről”, ahol az álláspont reprezentációja a konkrét kijelentésekben nehezebb vagy éppen sikertelen, túl általános vagy túl halvány. (Ilyenek az erkölcs és magány és az isten problémánál.) Ebben az esetben a ksz-ek zöme az erkölcs és magány problémáknál az agnosztikus állásponttal, az isten problémánál pedig – kisebb arányban ugyan – a vulgáris ateista állásponttal nyilvánít rokonszenvet. Hogy az isten problémánál nem az agnosztikus, hanem a más kérdésekben nem nagyon preferált vulgáris ateista álláspont „ugrik be”, nyilvánvalóan abból adódik, hogy a ksz-ek ebben a sarkalatos kérdésben szükségesnek látják a vallástól való minél egyértelműbb elhatárolódást, míg az erkölcs-magány problémában ilyen egyértelmű állásfoglalás szükségességét nem érzékelik. Ez megint igen jellemző megnyilvánulás, ami értékes felvilágosítást nyújt arról a világnézeti modellről, ami ezeknek a vélemény nyilvánítási szerkezeteknek a háttérében meghúzódik.

E tapasztalatok általánosítása nyomán egy fontos különbséget állapíthatunk meg a polgári társadalomban s a mi társadalmunkban végbemenő szekularizáció között abból a szempontból, hogy az hogyan „terjed” a valláshoz való viszonyulás különböző sféráiban.

A vallásosságnak a polgári társadalmakban való háttérbe szorulását bizonyító szociológiai és pszichológiai adatok arra utalnak, hogy ott inkább az erkölcs s az azzal kapcsolatos problémák sférájából szorulnak ki a vallási eszmék s ezt a „gyakorlati” – bár korántsem következetes – szekularizációt követi a vallás alapvető eszmei tartalmainak elhalványulása, a hitközöny terjedése, amely azonban ritkán jut el az ateizmus elméleti szinten való vállalásáig. Viszont nálunk, úgy látszik, a szekularizálódás lényegi jellemzője az, hogy – természetesen itt csak a művelődő fiatal generációról beszélek – előbb alakul ki egyfajta elméleti síkon kibontakozó ateista világnézet (amely a vallás alapvető tartalmainak elvetésében fejeződik ki), s ezt bizonyos lemaradással követi a megfelelő erkölcsi nézetek, konkrét magatartás-szabályozási elvek kialakulásának igénye, vagyis az ateizmus behatolása a mindennapok világába. (Ami – ismét hangsúlyozni szeretném – még egyáltalán nem bizonyítja, hogy a vallás alapvető kategóriáival kapcsolatos ateista nézetek iránti rokonszenv nyilvánulás következetesen átgondolt marxista álláspontra épülne, csupán azt, hogy a választást eszközlő ksz-ekben kialakult egy olyan kognitív térkép,

amelyen ezeknek a „sloganoknak” van „terepjelző funkciójuk”, magyarul: ksz-eink tudják, hogy a problémákkal kapcsolatban ez a „korszerű”, a „modern emberhez illő”, a „felvilágosult” álláspont s ezt – legalábbis a zömük – el tudja választani mind az agnosztikus, mind a vulgáris ateista állásponttól.) Vagyis a vizsgálat adatai alapján úgy látszik, hogy nálunk a szekularizálódás „iránya” a vallás alapkategóriáinak az ateizmus jegyében történő elvetése felől halad a vallásos és nem vallásos életvezetés, erkölcs, magány stb. problémák irányába, ahol még – az egyedi esetek döntő többségében – a szekularizálódás csak a vallásos nézeteknek – legalábbis a gondolati választás szintjén történő – elvetéséig jut el –, de ez az elvetés még csupán olyan „laissez faire” felfogás igenlésével párosul, amely szerint a vallás nem differenciáló tényező, és az életvezetés „korszerűségének” sem feltétele az új erkölcs vagy az egyén-közösség viszony új formáinak keresése. Kétségtelen, hogy e jelenségben nem csupán a szekularizáció egy jellemzőjét, de társadalmi fejlődésünk egyenletlenségének egyik kifejeződését kell felismernünk. Azt, hogy itt egy komoly „rés”, ha ugyan nem szakadék van a vallási interpretációtól mentes, tudományos világkép elfogadottsága és a vallásitól különböző erkölcsi felfogás igénylésének fejletlensége között.

Vizsgálódásaink során az adatok értelmezésénél több ízben is hangsúlyoztuk a vizsgált jelenségek kognitív-evaluatív természetét. Az evaluatív (értékelő) mozzanat természetesen minden választást magában rejtő vizsgálatnak mozzanata, itt azonban különös jelentőséggel bír, hiszen olyan kognitív tartalmak szerepelnek a vizsgálódásban, amelyek döntően értékelésüktől függően funkcionálnak. Nyilvánvaló, hogy a vizsgálatban szereplő álláspontok pozitív vagy negatív értékelése, rokonszenvesnek vagy ellenszenvesnek nyilvánítása mintegy kiindulópontot képez annak megítéléséhez, hogy az adott álláspont mennyiben tekinthető orientáló jellegűnek, mennyiben van „esélye” arra, hogy a ksz-ek világnézeti fejlődésére pozitív hatást gyakoroljon.

Természetesen a rokon- és ellenszenv-választások, ill. a kíváncsisági becslések egyedi aktusai, ha pszichológiailag fontos információkkal szolgálnak is a köznapi tudatosság értékelő működésére az adott témakörben – csak nagy óvatossággal használhatók fel olyan axiológiai következtetések levonására, amely az értékrendszerek változására, a köznapi tudatban végbemenő értékbojlási és értékéjlési folyamatokra vonatkoznak. Mégis, úgy vélem, a valláshoz való viszonyulás keretében kirajzolódik néhány olyan tendencia, amelynek axiológiai relevanciája kétségtelennek látszik s amely néhány – igen óvatos – következtetés levonását lehetővé, sőt szükségessé teszi.

Ha a vizsgálati adatok elemzésében és az összefüggések megragadásában felhasznált paraméterek összességét figyelembe vesszük, akkor tanulmányozásukból az az egyértelmű tendencia bontakozik ki, hogy a vizsgált populációnak a valláshoz való értékelő viszonyában lényegesen egyértelműbben és homogénabban mutatkozik meg a hagyományos vallásosság elvetésének (antipatikusnak nyilvánításának) mozzanata, mint a nem-vallásos, vagy éppen a tudományos materialista világnézet épülésének ténye. A clusteranalízis, a diszkriminancia-analízis, az R–E/N hányadosok globális alakulása mind arra utalnak, hogy a minta egyfelől szilárd egységet alkot a hagyományos vallásosság elutasítása terén (amit alig-alig „bont meg” a liberális vallásos álláspont iránt bizonyos problémáknál mutatkozó mérsékelt rokonszenv) – másfelől a minta értékpreferenciái, a tudományos ateizmus felé való orientálódásnak kétségtelenül kimutatható dominanciája ellenére is lényegesen kevésbé egységesek, kevésbé szilárdak és kevésbé határozottak.

Ezt a jelenséget legplasztikusabban az egyszerű R/N hányadosok demonstrálják. Ezek az egész mintára vonatkoztatva azt mutatják, hogy míg a hagyományos vallási álláspontra eső ellenszenv-választások huszonötszörösen múlják felül az ugyanarra az álláspontra eső rokonszenv-választások számát, addig a tudományos ateizmus álláspontjára eső rokonszenv-választások tizenkét és félszeresen múlják felül az erre az álláspontra eső ellenszenv-választásokat. Aránypárba állítva a két adatot azt láthatjuk, hogy ennek alapján a hagyományos vallásosság iránti ellenszenv mértéke kétszeresen haladja meg a tudományos ateista álláspont iránti rokonszenvet.

Óvakodnék attól, hogy e számszerű összefüggésekből messzemenő következtetéseket vonjak le az értékbomlás és értéképülés viszonyának igen bonyolult jelenségkörére. Azt azonban kétségtelen ténynek tekinthetjük, hogy a hagyományos vallásos felfogás – még abban a summázott, sloganszerű megfogalmazásmódban is, ahogy a vizsgálatban szereplő kijelentések visszatükrözik –, a vizsgált problémák összességében egy olyan viszonylag koherens értékrendet fejez ki, amely a vallási társadalmi szabályozásban alapvető szerepet játszott, amely a „vallási kultúra” lényegi eleme volt. (Nem tudok itt részletesen kitérni annak a bizonyítására, hogy a vallásos társadalmi szabályozás, a „vallási kultúra” alapvetően ma is a tradicionális vallásosságra épül és a liberális-modernisztikus vallásosság a nagy tömegek hagyományos, vallásilag szabályozott életvitelében kevés szerepet játszik.)

Az is kétségtelen, hogy a tudományos ateista álláspontban egy ezzel ellentétes értékrend hatása fejeződik ki, s hogy ez az álláspont áll a legközelebb a valláshoz való marxista viszonyuláshoz, amelynek kibontakozása társadalmi fejlődésünk lényeges célkitűzése. A hagyományos vallásos nézetek iránti ellenszenv és a tudományos ateista álláspont iránti rokonszenv mértékének összehasonlítása épp ezért jelzéseket szolgáltathat arra nézve, hogy „hol is állunk pillanatnyilag” a régi értékek bomlásának s az újak épülésének folyamatában, hogy pillanatnyilag, s a vizsgált populáció vonatkozásában az értékbomlási vagy az értéképülési tendencia milyen viszonyban van egymással.

A vizsgálat jelzéseket szolgáltat arra nézve, hogy *gyorsabban „pusztulnak el”, devalválódnak a hagyományos vallási értékrend elemei, mint amilyen „ütemben” a tudományos ateizmus tért hódít a szekularizált tudatban.* Ám ez a vizsgált populációnál nem úgy jelentkezik, hogy egyfelől van egy fogyatkozó következetesen és hagyományosan vallásos réteg, másfelől van egy növekvő számú, de a növekedés ütemét illetően a vallás bomlásától lemaradó mértékben növekvő „ateista tábor” s köztük ott „hullámszik” a vallásilag közönyösök tömege. Sokkal inkább arról van szó, hogy a vallási nézetek bomlásával támadó „résekbe” egy, a tudományos ateizmus elemeit szcientizmussal és egyfajta passzív vallástalansággal elegyítő eszmeiség „tör be”, egy sajátos átmeneti értékrendet hordozva, amelyben éppúgy kimutatható a világnézeti neutralitással való szimpátia, mint a tudományos ateista nézetekhez való vonzódás.

Ebből következően a tudományos ateizmus álláspontjában involvált értékrend épülési tendenciája nem azért „marad le” pillanatnyilag a vallási értékrend bomlása mögött, mert az egyének nagy száma nem jut el az ateizmus vállalásáig, hanem elsősorban azért, mert nagyszámú egyén világnézete következetlenül materialista. Nem a „tisztá” hitközöny, vagy éppen a félig-meddig is következetes köznapi agnoszticizmus tömeges előfordulása a jellemző, hanem a „felemás” viszonyulásmódok, hibrid kognitív struktúrák tömeges előfordulása.

Úgy vélem, ez megint csak jellemző tünete annak az átmeneti tudatiságnak, amely napjaink társadalmi fejlődéséből szükségszerűen következik. A még és a már mezsgyéjén bontakozó tudatiság ez, amelyben a „már nem” mozzanata intenzívebben érvényesül a „már igennel”, vagy ha úgy tetszik: a „már nem” a „még nemmel” ölelkezik. S ez az a tanulság, amellyel e kutatás némileg túlmutat szorosabban vett célján – a valláshoz való viszonyulásmódok vizsgálatán – s a szocialista tudatiság bontakozásában szélesebb körben érvényesülő tendenciákra utalhat.

Mindent összevetve: vizsgálódásunk alapvetően abban a tanulságban summázható, hogy eddigi gazdasági-társadalmi fejlődésünk – sajátos történelmi feltételeiből, az iparosodással és urbanizációval való összefonódása, egyáltalán: a polgári fejlődés vívmányainak ki-küzdését is vállalni kényszerülő jellegéből kifolyóan – döntően megrendítette a vallás hagyományos státusát, disszociálta a hétköznapi tudatban létező vallásosság kognitív struktúráit és az azokhoz fűződő hagyományos értékelésmódot. Az emberek – s így természetesen a vizsgált minta által reprezentált populációt értem – megtanultak „nem mondani az istenre”, a vallás általuk ismert kategóriáira. Az, hogy ezzel együtt képessé váljanak tömeges méretekben „igent mondani az emberre”, vagyis a világ tudományos szemléletének csírái egy szocialista módon humanizált társadalmi viszonylatrendszer keretében lehetővé tegyék nemcsak a vallás, de a világnézeti passzivitás, az értékszintre emelt neutralitás meghaladását – még jórészt a jövőt alkotó társadalmi aktivitás hatásától, s hatásfokának növelésétől függ.

AZ ÉRTEKEZÉSben EMLÍTETT VAGY IDÉZETT MŰVEK

- Adorno, Th. W., et al. 1950. *The Authoritarian Personality*, New York, Harper.
- Allport, G. W. 1954. *The Nuter of Prejudice*, Cambridge, Mass. Addison-Wesley.
- Allport, G. W., 1960. *Religion in the Developing*, New York University Press.
- Allport, G. W., Wernon, P. E., Lindzey, G., 1960. *Manual for Study of Values*, Boston, Houghton Mifflin Co.
- Angelusz, R.: Válaszoló magatartás, vélemény nyilvánítás, közvélemény, Valóság, 1973/10.
- Argyle, M. 1958. *Religious Behaviour*, London, Routhledge and Kegan Paul.
- Asch, S. E. 1952. *Social Psychology*, New York, Prentice Hall.
- Berger, P. L. 1969. *The sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Penguin Books.
- Bellah, R. N. 1970. *Civil Religion in America*, New York, Abingdon Press.
- Boisen, A. T. 1955. *Religion in Crisis and Custom*, New York, Harper.
- Boulard, F. 1954. *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Editions ouvrières.
- Bourdieu, P. 1973. *L'opinion publique n'existe pas*, Les Temps Modernes, 1973/1.
- Centers, R. 1949. *The Psychology of social Classes*, Princeton U. P.
- Eysenck, H. J. 1947. *Dimensions of Personality*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Farrel, B. A., 1955. *Psychological Theory and the Belief of God*, Int. J Psycho-Anal. 36.
- Festinger, L. et al. 1956. *When Prophecy Fails*, U. of Minnesota Press.
- Fichter, J. H., 1951. *Dynamics of City Church*, U. Chicago Press.
- Fichter, J. H., 1969. *Sociological Measurement of Religiosity*, Rev. of Rel. Research. 1969/10.
- From, E., 1950. *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, Yale University Press.
- Fukuyama, Y. 1961. *The Major Dimensions of Church Membership*, Rev. of Rel. Research. 1961/2.
- Gehlen, A. 1961. *Der Mensch*, Frankfurt.
- Girgensohn, K. 1921. *Der seelische Aufbau des Religiösen Erlebes*, Leipzig, Hirzel.

- Girgensohn, K. 1923. *Religionpsychologie, Religionwissenschaft und Religion*, Leipzig, Antrittsförlesung.
- Glock, C. Y. 1962. On the Study of religious Commitment. *Religious Education*, 1962/Juli–Aug.
- Glock, C. Y. 1969. The religious revival in America? In: *Religion and the face of America*, ed. Zahn. J. U. of California Press, Berkeley.
- Goodenough, W. 1963. *Cooperation in Change*, New York, Wiley
- Goodenough, W. 1970. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago U.P.
- Hall, G. S. 1882. *The Moral and Religious Training of Children*, Princeton Rev., n. 9.
- Hall, G. S. 1904. *Adolescence*, New York, Appleton.
- Hoffmann, M. L. 1953. Some Psychodynamic factors in compulsive conformity, *Journ. Abnorm. Soc. Psychol.* v. 48.
- Holsti, O. R. 1969. *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*, Reading.
- James, W. 1902. *Varieties of Religious Experience*, New York, Longmans.
- Lancaster, E. G. 1905. *The Psychology and Pedagogy of Adolescence*, Ped. Seminary, v. 5.
- Lebegyev, lásd: D. M. Ugrinovics, *Az elméleti valláskritika rendszere*, Kossuth, Bp. 1976.
- Lenski, G. 1961. *The Religious Factor*, Garden City, Doubleday et Co.
- Leuba, J. 1912. *A Psychological Study of Religion*, New York, Macmillan.
- Leuba, J. 1933. *God or Men?* New York, Harper and Row.
- Levada, J. 1968. *A vallás társadalmi természete*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Lopatkin: Lásd D. M. Ugrinovics, i. m.
- Lukács, J. 1973. *Istenek útjai*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Lukács J. 1973. *Igent mondani az emberre*. Budapest, Magvető.
- Lubell, S. 1956. *Revolt of the Moderates*, New York, Harper.
- Luckmann, Th. 1967. *The Invisible Religion*, New York, Macmillan.
- Moberg, D. O. 1962. *The Church as a social Institution*, New York, Prentice Hall.
- Murányi, M. 1965. *Vallápszociológia és valláselmélet*. Világosság, melléklet a 11. számhoz.
- Murányi M., Dömök Zs. 1976. *Vallásosság, hitközöny, ateizmus?* Budapesti fiatalok világnézeti irányulásairól. *Világosság*, 1976/8–9. sz.
- Murányi M. 1977. *A vallásosság struktúrájának és funkciójának változásai*, melléklet az 1977. 1. számhoz.
- Pratt, J. *The Psychology of Religion*, in: *Readings in the Psychology of Religion*, ed.: Orlo Sunk Jr. New York–Nashville, Abingdon Press.
- Rokeach, M. 1960. *The Open and Closed Mind*, Basic Books
- Shiner, L. 1966. *The Secularisation of History*. Nashville, Abingdon Press.
- Stark, R., Glock, C. Y. 1968. *American Pietry*. U. of California Press.
- Starbuck, E. D. 1897. *A Study of Conversion*, *American Journal of Psychology* v. 8.
- Starbuck, E. D. 1903. *Psychology of Religion*, New York, Ch. Scribner's Sons.
- Tisdale J. R. 1966. *Selected Correlates of Extrinsic Religious Values*, *Rev. of Rel. Research.* v. 7.
- Tomka M. 1969. *Az ifjúság fogalma istenről és a vallásról*. Pedagógus Szemle, 19.
- Tomka M. 1973. *A vallásosság mérése*, *Magyar Pszichológiai Szemle*, 1–2. sz.
- Tomka M. 1975. *Vallási hiedelmek és nem vallási hiedelmek*. Előadások „A hiedelmek természete, szerveződése és szerepe a mindennapi tudatban” c. munkaértekezleten.
- Tomka M. 1976. *Mai fiatalok és a vallás vidéken*, Ifjúsági Lapkiadó Vállalat, Közlemények, 1976/1.
- Ugrinovics, D. M. 1976. *Az elméleti valláskritika rendszere*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Varga, I. 1968. *Ifjúság, szekularizáció, vallásosság*. Melléklet a *Világosság* 1968, 2. számához.
- Weber, M. *Gazdaság és társadalom*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1967.
- Weber, M. *Állam, politika, tudomány*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1970.
- Wilson, W. C. 1960. *Extrinsic religious values and prejudice*, *Journ. of Abnorm Soc. Psych.* v. 60.
- Zaehner, R. C. 1957. *Mysticism. Sacred and Profane*, Oxford, U. P.
- Yinger, J. M. 1970. *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan.

AZ EMBERI MAGATARTÁS MEGHATÁROZOTTSÁGA, A VÁLASZTÁS ÉS A FELELŐSSÉG

ÁDÁM GYÖRGY

Ha valaki kezébe veszi hazánk jogi irodalmának legjelentősebb folyóiratait (elsősorban a „Jogtudományi Közlöny”-t és a „Magyar Jog” c. lapot), azt tapasztalja, hogy kb. tíz évre visszamenőleg élénk vita folyik hasábjaikon a determinizmus értelmezéséről.¹ A vitatkozó szerzők gyakorlati jogi kérdések absztrakciójaként tértek át a filozófiai vitára. Az utóbbi években a polémia már szinte kizárólag filozófiai síkon folyik. A jogtudományban kevésbé járatos olvasó meglepődhetne a jelenségen. Kisebb utánjárással azonban megoldódik a „rejtély”: valójában – rangrejtve – még mindig jogi szakkérdésről van szó, csak mivel ott kifogytak az érvekből, áttértek olyan területekre, ahol – legalábbis látszólag – a tények kevésbé verifikálhatók. Miről is van szó voltaképpen a vitában? Egy merőben gyakorlati kérdésről, amely fokozatosan a háttérbe húzódott vissza: a

¹ A vitában szereplő fontosabb tanulmányok: ifj. Bólya Lajos: A büntetőjogi felelősség alapjának kérdései; „Jogtudományi Közlöny”, 1966. december. Bagi Dénes: Büntetési rendszerünk és a büntetés-kiszabás egyes kérdéseiről; „Magyar Jog”, 1968. június. Gárdai Gyula–Vigh József: Észrevételek büntetési rendszerünk problémáihoz; „Magyar Jog”, 1969. október. György Júlia: Az akarati működés ép és kóros viszonyok között; „Jogtudományi Közlöny”, 1969. november. Szekeres Károly: A chromosoma rendellenességek és a bűnözés kapcsolata; „Jogtudományi Közlöny”, 1969. november. Bodnár Ödön–Veress Ferenc: Észrevételek büntetési rendszerünk problémáihoz; „Magyar Jog”, 1970. június. Lukács Tibor: Büntetőjogi szemléletünk alakulása; „Magyar Jog”, 1970. szeptember. Lomnici Lajos–Gáll Istvánné: Büntetési rendszerünk problémái; „Magyar Jog”, 1971. március. Ádám György: Determinista koncepció – indeterminált szabadságvesztés?; „Jogtudományi Közlöny”, 1972/1–2, Ficsor Mihály: A különösen veszélyes visszaesők reszocializálásának kérdései; „Magyar Jog”, 1972/6., 7–8. sz. Vigh József–Gárdai Gyula: Még egyszer a határozatlan tartamú szabadságvesztésről; „Magyar Jog”, 1972. szeptember. Ficsor Mihály: A determinizmus szerepe a büntetési célok meghatározásánál; „Jogtudományi Közlöny”, 1972. december. Ádám György: Visszaeső bűnözők – visszaeső büntetőjog; „Magyar Jog”, 1973. szeptember. Szilágyi Péter: A jogi felelősség társadalmi érvényesülése és feltételei; „Jogtudományi Közlöny”, 1974. szeptember. Szilágyi Péter: A jogi felelősség fogalma és alapjai; „Jogtudományi Közlöny”, 1974. június. Ficsor Mihály: A különösen veszélyes visszaesők szigorított őrizete; „Magyar Jog”, 1974. augusztus. Vigh József: A bűnözés ok-kutatásának létjogosultságáról; „Jogtudományi Közlöny”, 1974. november. Keresztes György: Fésületlen gondolatok a determinációról és a jogi felelősségről; „Jogtudományi Közlöny”, 1975. november. Vigh József: A determináció egyes problémái és a bűnös emberi magatartás; „Jogtudományi Közlöny”, 1976. március. Bihari Mihály: A „teljes determinista” felelősségfelfogás filozófiai kritikája; „Jogtudományi Közlöny”, 1976. december. Bihari Mihály: A „teljes determinizmus” ember- és társadalomfelfogása; „Jogtudományi Közlöny”, 1977. január. A fentiekén kívül egyes munkák szerzői is érintőlegesen hozzászóltak a témához, így különösen: Földvári József: „A büntetés tana”, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Bp. 1970. Továbbá a jogi egyetemek részére rendszeresített egyetemi jegyzetek.

„különösen veszélyes bűnözők” ún. relatív határozatlan időtartamú szabadságvesztés büntetésének bevezetéséről.²

A vitát — kifejezetten ebben a kérdésben — egy rövid cikk indította el 1969-ben.³ Ebben a szerzők a hatályos büntetőjogi büntetési rendszerünk reformjára tettek javaslatot, nevezetesen éppen arra, hogy vezessék be a határozatlan időtartamú szabadságvesztést. Indokaik lényegében két síkon mozogtak. Egyrészt azzal érveltek, hogy az ún. proporcionális (tettarányos) büntetés az idealista „szabadakarat” elvének maradványa hatályos jogunkban és nem más, mint a megtorlás — vagy még inkább a bosszú — érvényesítése a társadalomban. Másrészt azzal, hogy a „különösen veszélyes visszaeső bűnözők” magatartásának regulálására a jelenlegi büntetési rendszer gyakorlatilag alkalmatlan. Érvrendszerük a mai — főleg büntetőjogtudományi — irodalomban tipikusnak mondható, ezért a felvetett kérdések vizsgálatánál ezt az argumentációt követjük.

Az ún. „determinista” koncepciót hirdető gondolatmenete a következő: A megtorláson alapuló büntetés abból az elvből indul ki — írják —, amely szerint „a tettes szabad akaratából választotta” a bűnözés útját; választhatott volna másként is, ezért meg kell büntetni (mégpedig éppen annyi hátrányt kell neki okozni, amennyit ő okozott a társadalomnak) és így helyreáll az igazság. Ez az elv — a szerzők véleménye szerint — nem felel meg „a dialektikus materializmus determinista koncepciójának”, ezért elvetendő. Nézetük szerint — ha a determinista koncepció alapján állunk — nem helyezkedhetünk más álláspontra, mint arra, hogy adott személy, adott időpontban csak egyféle magatartást tanúsíthatott, választása valójában nem volt. A választás csak illúzió, érzelmi csalódás, ezért fel sem merülhet a kérdés, hogy másként is választhatott volna. A büntetés — e felfogás szerint — csupán nevelési eszköz és mint ilyen nem függ az előzőekben elkövetett cselekmény súlyától, csupán az elkövető személyében rejlő nevelhetőség (gyógyíthatóság) milyenségétől.⁴

²A büntetőjog tudományában kevésbé tájékozott olvasó kedvéért röviden megjegyzem, hogy a szabadságvesztés időtartamának törvényi meghatározása területén négy rendszer lehetséges: az abszolút határozott, a relatív határozott, az abszolút határozatlan és a relatív határozatlan. A két abszolút rendszer ritka, mert a modern büntetési elveknek (így pl. a bírói mérlegelés szükségessége elvének) nem felel meg. Az előbbinél azért nincs a bírónak mérlegelési lehetősége, mert a törvény csak egy meghatározott időtartam kiszabását engedélyezi (pl. 1 év), az utóbbinál pedig azért, mert a bíró az időtartamot egyáltalán nem határozhatja meg, az kizárólag utólag történik és főként a büntetés-végrehajtási szervek feladatát képezi (addig tart a büntetés, amíg az elítélt „meg nem javul”: a bíró ezt előre — ítéletében — nem határozhatja meg. — Marad tehát a két relatív időtartam: a határozott és a határozatlan. Az előbbinél a törvény a minimumot és a maximumot határozza meg (ún. „től-ig” rendszer), és a kettő között a szabadságvesztés pontos tartamát a bíróság ítéletében kimondja. Az utóbbinál a törvény azt határozza meg, hogy mettől meddig tarthat a határozatlan időtartamú szabadságvesztés, a bíróság ítéletében ezt nem állapítja meg pontosan (ezért a neve szintén „határozatlan”), hanem a „től-ig”-on belül a büntetés-végrehajtási szervek és a bíróság (utólag) mondják ki, hogy a szabadságvesztés — az elítélt magatartásában beállott pozitív változások folytán — befejeződött, és hogy az (rendszerint) feltételesen szabadlábra bocsátható. — A jelenleg hatályos magyar büntetőjogi büntetési rendszer (nem jelentős kivételektől eltekintve és minden modern büntetőtörvénnyel egyezően) relatív határozott.

³Gárdai Gyula—Vigh József: Észrevételek büntetési rendszerünk problémáihoz; „Magyar Jog”, 1969. október, 577—583.

⁴Meg kell jegyeznem, hogy a kérdésfelvetés a büntetőjog tudományában nem új. Már a századfordulón, az ismertettekkel szinte azonos nézeteket hangoztattak az ún. pozitivisták büntetőjogi irányzat képviselői (pl. Balogh Elemér és Vámbéri Rusztem).

A magát modernnek, korszerűnek nevező irányzat egész büntetőjogi rendszerünk reformjára tett javaslatot, így pl. elavultnak, a reakciós, idealista indeterminista koncepció maradványának nevezte a „büntetés” kifejezést is, minthogy a bűnöst – az „új” felfogás szerint – nem büntetni, hanem megfelelő *intézkedésekkel* nevelni kell. Az „intézkedések” kizárólagos célja a társadalomra veszélyes személyek átnevelése a társadalom védelme érdekében.

A 60-as évek végén a vita még elsősorban ilyen szakmai kérdések körül folyt, résztvevői statisztikákkal és megtörtént esetek elemzésével bizonyították, hogy a jelenlegi „megtorláson alapuló rendszer” nem kielégítő és azt újjal kell felváltani (a példákban leírt esetek kizárólag a többszörösen visszaeső bűnözőkről szóltak).

A büntetőjogi szakemberek véleménye a kérdésben megoszlott, egyesek szocialista jogelveink súlyos megsértését látták az önmagát „új irányzat”-nak nevező rendszer bevezetésében, de azt gyakorlatilag sem találták célravezetőnek. Fokozatosan ment át a vita mindinkább filozófiai síkra. Ma ott tart, hogy a szerzők szinte kizárólag arról vitatkoznak: miként értelmezhető filozófiailag a „determinista koncepció”; pontosabban arról, hogy – amennyiben az univerzumban a determinizmus érvényesül – van-e az embernek választási lehetősége, választ-e egyáltalán?

A büntetőjog tudományában ma jól felismerhető két tábor. Az egyikbe tartoznak a tetterányos (proporcionális) büntetés ellenzői, akik a Btk. büntetési rendszerének reformját követelik, magukat a „determinista koncepció” híveinek vallják. Ez a tábor a másikat idealista talajon álló, a „szabadakarat” koncepciót implicite elfogadó, a modern kor szavát meg nem halló csoportnak tartja, amely valamiféle hamis „igazságtevés” illúziójában élve a „rosszat választó” elkövetőn akarja tettét megtorolni. A másik csoport sokkal kevesebb intenzitással hallatja hangját. Álláspontjának lényege a következő: az ember ténylegesen (nem csak látszólag) választhat, és így a jó és a rossz, a helyes és a helytelen közötti választásának elismerése nem azonos a „szabad akarat ostoba meséjével”. A proporcionális büntetés nevel elsősorban és ez felel meg leginkább a speciális és a generális prevenciónak. A határozatlan időtartamú szabadságvesztés nem megfelelő büntetés – általában (egy egészen szűk többszörösen visszaeső csoporttal szemben alkalmazott eljárástól eltekintve) –, mert az alapvető emberi jogokat sérti (mindenkinek joga szabadságvesztésének mérvét előre ismerni). A büntetésnek a nevelésen kívül van megtorló jellege is, ám a megtorlás nem bosszú.

A két tábor közötti vitában rendkívül sok érv hangzott el pro és kontra, de – úgy gondolom – a leglényegesebbeket (ha leegyszerűsítve is) pontosan interpretáltam. A polémia érdekessége, hogy – dacára filozófiai jellegének – többé-kevésbé megmaradt szakmai berkeken belül, sőt alig vesz tudomást más szakterületek hasonló kérdés-felvetéseiről. Az ún. „determinista” koncepció hívei saját nézetüket – a maguk részéről – filozófiailag eldöntöttnek tartott tételekre építik és „hivatalos álláspont”-nak kiáltották ki. A filozófusokat hibáztatják azért, hogy nem tesznek eleget kötelezettségüknek és nem oldják meg *egyértelműen* a „determinizmus vitát”, így nekik (mármint a „determinista koncepció” híveinek) – többé-kevésbé szakavatatlanul – kell e nehéz kérdést *megoldani*. A vita egyik résztvevője szavaival: „Földesi Tamásnak a determináció új felfogásáról szóló könyve megjelenése óta időről időre, ismételten megélnékül a vita a jogi felelősségről vallott különféle nézetek között... A filozófiai tétel (Földesi álláspontjáról van szó – Á. Gy.) megjelenése nemcsak a szaktudomány művelőit, hanem a filozófusokat is élénk

vitára indította. A vita középpontjában Földesi Tamás és Szabó András György párharca áll. A *mérkőzés egyelőre eldöntetlen*, ezért – jobb híján – be kell érünk azzal, hogy *filozófiai sorvezető nélkül* vegyük vizsgálat alá magukat a jelenségeket és vonjunk le belőlük következtetéseket . . .”⁵

Az egész polémiában – rangrejtve – nem kevesebbről van szó, mint a filozófia és a szaktudományok⁶ viszonyáról. Az idézet tükrözi a nem filozófus szakember sajátos igényét a filozófiával szemben (nem először olvasok, hallok ilyesmit). Az kétségtelen, hogy a filozófiai viták nem úgy „dőlnék el”, mint más szakmai kérdések, hiszen a filozófia – mint másodlagos absztrakció – éppen azoknak a szakmai nézetkülönbségeknek az esszenciáját tartalmazza, melyek egyrészt szakmaiak, másrészt túlmutatnak az adott szakterületen. A konkrét szaktudományos problémák gyakran „egyértelműen” dőlnek el (ez történt az olyan hipotézisekkel, mint a geocentrikus világ hipotézise, a flogiszon elmélete, az éterrezgés mint rádióhullám feltételezése, az az elképzelés, hogy a szerzett információk közvetlenül genetikailag rögzítődnék a DNS-láncon stb.).

A filozófiai viták azonban nem ezt az „életet élik”. Szinte egyetlen filozófiai vita sincs, amely ilyen egyértelműen – az egyik fél álláspontját igazolva, a másikat egyértelműen megcáfolva – zárult volna le. Ennek oka az emberi tudat viszonylagos önállóságának és relatív meghatározottságának sajátos jellege: bizonyos társadalmi érdekek által meghatározott tudat – teoretikusan – olyan tételeket is képes elfogadni és *hittel, meggyőződéssel* képviselni, amelyek inverifikatívek. Természetesen, ezek az igazolhatatlan tételek a szaktudományok területén is sokkal tovább „élnek”, mint ameddig az tudomány-logikailag indokolt lenne, minthogy bizonyos makro- és mikro-csoportérdekek működésüket „agonizáló állapotban” is fenntartják. Minthogy azonban a szaktudományok argumentációs mechanizmusa – bizonyos fokig – más (experimentáció, tények gyűjtése és feltárása, melyből rövid interpretációs láncon következik a konklúzió stb.): minden csoportérdek szelének, sőt szélviharának ellenére is egyes tételek lekerülnek a tudományos hipotézisek listájáról. A filozófia viszont ilyen *közvetlen* bizonyítékokkal – tudományának természete folytán – nem rendelkezik: a tényekből levonható hosszú interpretációs lánc több hibaforrást enged meg. Filozófiailag mindenre mondható egy NEM, még akkor is, ha a racionális érvekből már kifogytak. Abban az értelemben a filozófiában még soha egyetlenegy vita sem „dőlt el” úgy, hogy a másik fél – a logikai szükségszerűség hatására – végérvényesen visszavonult volna (nem konkrét személyekről, hanem filozófiai irányzatokról van szó, mikor „felekről” beszélek).

Természetesen attól még, hogy egy tételt valaki vitat, az még nem lesz ezáltal ténylegesen (tartalmilag) vitás. Ebben az – így felfogott – értelemben a filozófiában is eldőlték és eldőlnek a viták (materializmus–idealizmus, dialektika–metafizika, racionalizmus–irracionalizmus, a világ megismerhető–agnoszticizmus, istenhit–ateizmus stb.): vagyis az egyik fél – társadalmi érdekei által vezérelve – tudományosan már megcáfolt hipotéziseket védelmez. Így a determinizmus értelmezése körül lezajlott „csatározás” is

⁵ Keresztes György: Fésületlen gondolatok a determinizmusról és a jogi felelősségről; „Jogtudományi Közlöny”, 1975. szeptember 525. (Kiemelés – A. Gy.)

⁶ A filozófia és a „szak”-tudomány szembeállítás természetesen viszonylagos és csak ebben – az ott tárgyalandó relációban – állja meg a helyét.

eldőlt, mégpedig – meggyőződéseim szerint – úgy, hogy bebizonyosodott: az „egy-egyértelmű” meghatározottság nem determinizmus, hanem predeterminizmus, és a két fogalomnak semmi köze nincs egymáshoz, nem rokonok, hanem egyik a másiknak logikai ellentéte (ugyanúgy, mint a determinizmus és az indeterminizmus).⁷

*

Érdekes tudománytörténeti tény, hogy a determinizmus elismerése vagy tagadása, illetve értelmezése gyakran szerepelt – látszólag steril formában – a „szakemberek” vitáiban, de mindig a szaktudományokban „eldöntetlen” vitakérdés „ultima ráció”-jaként. Amint az adott szaktudományban a vita – több-kevesebb egyértelműséggel – eldőlt, ez visszacsatol a filozófiai vitára is. Nem úgy, hogy oda is extrapolálódik az egyértelműség, hanem rendszerint úgy, hogy a vita hevésségének amplitúdói rövidülnek, majd a polémia elhal, hogy később egy más szaktudományos kérdés kapcsán hevesen fellángoljon. Éppen ezért a determinizmus elve – mint filozófiai tétel – talán a legérzékenyebb a szaktudományok állására.

Az egyik legszemléletesebb példát erre a Kant–Laplace elmélet filozófiai „háttéré” szolgáltatta. Mint közismert, a Nap-rendszer keletkezésének kozmogóniai hipotézisét Kant és Laplace nem együtt dolgozta ki. Kant 1755-ben „Az ég általános természeti története és elmélete” című munkájában feltételezte, hogy a Nap-rendszer (miként az egész univerzum) az anyagnak egy kaotikus őállapotából indult ki *kizárólag* a gravitációs erő hatására.⁸ Laplace 1796-ban – alig ismerve Kant következtetéseit – azt a hipotézist állította fel, hogy a Nap-rendszer ún. csillagködökből keletkezik (W. Herschel egyidejű felfedezéseit felhasználva).⁹ Laplace feltette, hogy a naprendszerek a „csillagködök” magas hőmérsékleten való forgásából, a sűrűsödés és a centrifugális erő kölcsönhatására leszakadó részekből keletkeznek.¹⁰ Kant feltételezésének lényege tehát (a mi vizsgálatunk szempontjából) az, hogy a sűrűbb részek (centrumok) az „ősködben” „szabadon”

⁷ Gondolom, felment az olvasó azon feladat alól, melyben arra vállalkoznék, hogy – jelen munka keretében – állást foglaljak abban a kérdésben: „Földesi Tamás és Szabó András György párharca” (Keresztes megfogalmazása) milyen eredménnyel végződött (döntetlen-e, avagy valamelyiküknek egygel több érvet sikerült a másik hálójába juttatni). A vitában elfoglalt álláspontom egyébként megtalálható „A felelősség kizárólag az ember sajátossága” című tanulmányomban („Elméleti és módszertani Közlemények.” MSZMP Budapesti Bizottságának Oktatási Igazgatósága, 1974/13, 60–81.).

⁸ A Nap-rendszer helyén különböző méretű és sűrűségű meteoritpor volt, mely összecsomósodott és a legnagyobb centrális rész köré csoportosult. Az állandó ütközések folytán a mozgás rendeződött, közel egy síkban, egy irányban kezdett keringeni az anyag. A központi részből az ő-Nap, a körülötte levő csomókból a bolygók jöttek létre. A bolygók tengely körüli forgása az őket alkotó részecskék kölcsönhatásából származik.

⁹ „*Traité de la mécanique céleste.*” W. Herschel csillagász empirikus úton (nagy méretű távcsövekkel) felfedezte az ún. spirál ködrendszereket, melyeknek az alakjából meglehetősen plauzibilis volt a feltételezés, hogy ezek a „csillagtér” alapját képező anyagi objektumok *forognak*.

¹⁰ Laplace hipotézise szerint a mi Nap-rendszerünk is ilyen „ködből” alakult ki, kezdetből fogva forgott, lehűlés következtében ez a – forgástól belapult – gázgolyó zsugorodni kezdett, így forgási sebessége nőtt, egyenlítője mentén anyag áramlott ki, mely bolygókká állt össze. A bolygók folytatták keringésüket a központi mag körül, tengelyforgásuk pedig azért következett be, mert a kiáramlott „anyag-öv” külső részén nagyobb volt a részecskék sebessége, mint belül.

alakulnak ki és ezt követi ezen részek *szükségszerű* csomósodása. Laplace hipotézisében – mint egy mechanikusan forgó *szerkezetben* – minden meghatározott, az anyag nem viselkedhet másként, mint ahogy azt előző állapota meghatározta.

Kant még később – kritიცista korszakában is – a szükségszerűség és a szabadság világban uralkodó tendenciát egymással feloldhatatlan logikai antinómiában álló paradoxonnak látta. Ez volt – véleményem szerint – egyik indítéka arra, hogy megalkossa közismert harmadik antinómiáját.¹¹ Laplace – mint csillagász – már egy lépéssel előre tartott. Az „égi mechanika” világát mintegy feltártnak vélte.¹² A tudomány – az ész – győzelmét zengik a „laplace-i determinizmus” híres szavai: „Ha az ész számára egy adott pillanatban ismeretessé válna valamennyi erő, mely a természetet élteti, és azoknak a lényeknek a kölcsönös helyzete, amelyek a természetet alkotják, és ráadásul még arra is képes lenne, hogy ezeket az adatokat elemezze, és a világegyetem legnagyobb testeinek mozgását, valamint a legkönnyebb atomok mozgását egyetlen egyenletben fejezze ki: akkor nem maradna semmi, amit ne tudna megfejtetni, és pillantása előtt éppúgy feltárulna a jövő, mint a múlt. Az emberi szellem abban a tökéletességben, melyre a csillagászatot fel tudta emelni, valami halvány képet nyújt erről az észről.”¹³ Témánk szempontjából különösen kiemelném az idézett rész *utolsó mondatát*, mely egyértelműen utal arra, hogy a szerző nem általános, teoretikus, filozófiai eszmefuttatás eredményeként jutott erre a következtetésre, hanem *szaktudományának* volt meghatározó szerepe filozófiai nézeteinek kialakításában.

A nagy kanti dilemmát, melyet a harmadik antinómia tükröz, Laplace „megoldotta”: valamennyi erő és kölcsönhatás egy egyenletbe foglalva feltárja a világ múltját, jelenét és jövőjét! Laplace tudományos sikere – az adott szinten – csak erre az eredményre vezethetett, ám ezzel a „győzelemmel” nemcsak a világ „sorsa”, hanem a determinizmusé is jó időre megpecsételődött.

Marx és Engels *determinista* filozófiájában alig van szó az akkor – egy emberöltővel később – már pejoratívá vált „determinizmusról” (melyet a laplace-i–holbachi felfogás „dehonesztált”).¹⁴

A tudomány fejlődésével és változásaival a már megoldott alapelv – más szinten – mindig újraéled. Madách ismét megoldhatatlan logikai ellentmondást lát a két végtel együttlétezésében: „Végzet, szabadság egymást üldözi s hiányzik az összhangzó értelem.” (Nyilván az „értelem” akkor volna „összhangzó”, ha vagy *csak* végzet vagy *csak* szabadság volna a világon.) Ernst Mach szerint: „Sem a determinizmus, sem az indeterminizmus nem

¹¹ „Tétel: Az okság a természet törvényei szerint nem az egyetlen, melyből a világ tüneményei valamennyien leszármaztathatók. Magyarázatukra szükséges még szabadság által való okságot is felvenni.” (Kant: „A tiszta ész kritikája”, Budapest 1891, 280.) „Ellentétel: Nincs szabadság, hanem minden a világban csupán csak a természet törvényei szerint történik.” (Uo. 281.)

¹² Ez a vélelem – az adott szinten és összefüggésben – nem is állt nagyon messze a valóságtól, minthogy a kor vizsgálati szintjének, a tudományok kérdésfeltevéseinek megválaszolása mérlegén a laplace-i ismeretanyag viszonylagosan *abszolút* tételeken nyugodott.

¹³ Pierre-Simon Laplace: „Théorie analytique des probabilités”, Párizs 1820, Bevezetés, VI–VII.

¹⁴ Fodor Judit írja: „Közismert, hogy sem Marxnál, sem Engelsnél (sem Leninnél) nem található explicit formában kifejtett determinizmus-definíció, sem a fogalom részletes kifejtése (sőt magát a kifejezést Engels csak elmarasztaló értelemben használja, nyilvánvalóan a mechanisztikus determinizmust értve rajta).” „A determinizmus-koncepció fejlődése és kapcsolata a kvantum-mechanikával”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1972. 81.

bizonyítható.”¹⁵ Ekkorra azonban már új „fények” (a fotonok) gyúlnak a „mechanika egén”: megjelenik a kvantummechanika. A magabiztos tudomány elbizonytalanodik a „határozatlansági-reláció” hatására. Az emberi szellem már nincs „abban a tökéletességben, melyre a csillagászatot fel tudta emelni.” (Laplace.) Az „új hullám” szaktudósai között tért hódít az indeterminizmus. Szemléltetően mutatkozik meg előttünk, hogy „filozófiai sorvezető nélkül” folyik a vita a szaktudományokban a „végzet és szabadság” viszonyáról.¹⁶

*

Sajátos helyet foglal el a determinizmus-vitában az emberi akaratról vallott felfogás. Amikor a köznapi tudat az akaratot megfigyeli, feltűnik, hogy szabadsága (ezen a viszonylag alacsony megfigyelési szinten) mindenhatónak látszik. Szinte a trivialitás erejével hat, hogy „azt teszem, amit akarok”, és „hogy, mit akarok, az csak tőlem függ”: maximális a szabadság. Az akaratot tekinti a felületes szemlélő a szabadság szimbólumának. Ez a gondolatsor vezeti a határozatlansági reláció „feltáróit” a kvantummechanikában ahhoz a tételhez, mely szerint „az elektronnak szabad akarata van”.

A „szabad akarat” a köznapi tudat szintjéről felemelkedett a tudomány rangjára és szinte axiomatikus erővel bírt. A XIX. század végéig úgyszólván minden etikai és jogi irányzat posztulálta a „szabad akaratot” és ebből „vezette le” az ember felelősségét. Ám a „szabad akarat ostoba meséje” a századfordulón megbukott. Ismételten nem teoretikus, filozófiai meggondolásokból, hanem a szaktudományokban feltárt új tények alapján. Erőteljes fejlődésnek indult a pszichológia, a szociológia és az agyfiziológia. A „gondolat szabad szárnyalásának” szárnyacsapásait elkezdték mérni: kauzális levezetésekkel próbálkoztak, a véletlenszerűnek tűnő emberi magatartások mögött a szociológia szigorú törvényszerűségeket tárt fel. (Itt most az a lényeg, hogy *feltárta*, és nem csak posztulálta, mint Holbach a kocsi után vonuló porfelhőben a porszem elkerülhetetlen helyét.)

Hasonló fejlődésen ment keresztül a büntetőjogtudomány is. A polgárosodás az „egyenlő jog” birodalma volt. Ez szükségszerűen hozta magával az egzakt jogrendezést, a „nullum crimen sine lege” elvét, és ezek eredményeként a szigorú „jogdogmatikát”, a diszpozíció-elemzést. Ez az ún. klasszikus büntetőjogi irányzat természetesnek tartotta, hogy a lényeg a megtörtént *tett* elemzése, és hogy abból, ami történt, deduktív módszerrel levezethető, hogy a tettesnek „mi jár érte”.

Ám a jogegyenlőség formális elismerése egy ponton átcsap – társadalmi szükségletek folytán – a kriminológiai igényekbe. A klasszikus büntetőjogi iskola számára lényegében irreleváns a tettes személye. Az a lényeg, hogy mit követett el, és nem az, hogy ki (milyen személyiség). Az az igény azonban, hogy a cselekményt a bíróság *sokoldalúan* tárja fel, maga után vonta a *körülmények* – eddig elhanyagolt – vizsgálatát is. A „körülmenyekbe” pedig beletartozik a tettes személyisége (biológiai és pszichikai alkata stb.) és környezete (családi, munkahelyi viszonyai, társadalmi helyzete stb.). A bűnüldöző hatóságok (nyomozó szervek, ügyészségek, bíróságok) egyre inkább vizsgálták a „körülmenyeket”,

¹⁵ Ernst Mach: „Erkenntnis und Irrtum”, Verlag von J. A. Barth, Lipcse 1905, 277.

¹⁶ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a probléma valóban megoldhatatlan, csupán azt akartam a folyamat egészen vázlatos leírásával érzékeltetni, hogy a determinizmus – mint „szeizmográf” – milyen érzékeny a szaktudományok állására.

és ezek a szakmai – egyelőre mennyiségi – változások új minőségbe csaptak át: kialakultak az „új büntetőjogi irányzatok”: az antropológiai iskola (megalapítója Carlo Lévy, írói álnéven Cesare Lombroso) és a szociológiai iskola, mely a századforduló után a pozitivisták büntetőjog legélesebb fegyvere volt a klasszikus (valóban a „szabad akarat” elvére épült) iskolával szemben.

A II. világháború után a büntetőjogi pozitivizmus reneszánszát élte. 1946-ban egy Philippo Grammatica nevű olasz ügyvéd megalapította a „défense sociale” nevű iskolát, melynek álláspontja szerint teljesen lényegtelen a múltban végrehajtott bűncselekmény – az már ügyis helyrehozhatatlan –, viszont alapvető fontossága van az elkövető személyének, minthogy a bűnüldözés célja a *jövőbeni* bűnelkövetés megakadályozása a társadalom védelme érdekében (innen kapta az iskola a nevét). A „társadalmi védelem” irányzata gyorsan terjedt a nyugati országokban és hamar elérte a szocialista országok szakembereit is. Az irányzat további megerősítést kapott a 60-as években a genetikától. Különösen jelentősek voltak a kromoszóma szindrómák kapcsán feltárt személyiség-változásokról tett felfedezések (elsősorban a Klinefelter-kór és az XYY szindróma részletes megismerése), melyek – a bűnüldözésre extrapolálva – szinte függetlenítik a személyt a ténylegesen tanúsított magatartásától.

Itt tehát két folyamat találkozott: az egyik az a kriminálpszichológiai követelmény, hogy a körülményeket *széles körben* (tehát nemcsak a tettet, hanem mindazt, ami körülötte helyezkedik el) feltárják, a másik az agyfiziológiában, a modern pszichológiában, szociológiában és genetikában elért – viszonylag egzakt – eredmények alkalmazása a bűnüldözésben. Ehhez járul a bűnüldözés nehézsége, nevezetesen az, hogy a bűnesetek száma nagy, és így mindazokat az új módszereket, melyeket bevezettek, mintegy „*futószalagon*” kell alkalmazni.

Milyen helyzetbe kerül tehát az igazság „szolgáltatója”? Nap mint nap – számtalan ügyben – személyt és körülményeket vizsgál: tett mellett tettest, annak környezetét, személyiségét stb. Óhatatlanul alakul ki évek, évtizedek alatt benne az az empirikus kép, mely szerint a bűnesetek, amelyek megtörténtek – és amelyek vizsgálatra előkerültek – *csak úgy történhettek*, ahogy éppen lezajlottak. Ez a szituáció a rendkívül pozitív személyiségvizsgálati és körülményelemzési módszer „ellenjavallata” (mintegy „foglalkozási ártalomként” lép fel).¹⁷ Ez a *rendszeres, intenzív* hatás azt eredményezi, hogy az ilyen ügyekkel foglalkozó személyek pszichéjében kialakul egy empirikus *predeterminista* érzés (ez távolról sem azonos a sajnálattal, nem egyetértés, csak „megértés”). Az állandó, erős hatás az évek és évtizedek során absztrahálódik és általánosított formában elméleti megfogalmazást is nyer. Megítélésem szerint ez az egyik alapvető oka annak, hogy a „determinista koncepció” elnevezésű nézet ily erős az igazságszolgáltatás szakemberei között.

Mindezekhez hozzájárult – az utóbbi évtizedekben világméretben – még egy körülmény: egyre nagyobb nehézségeket okoz egy – viszonylag szűk, de egyre szélesedő (hazánkban a lakosságnak kb. 2 tized ezrelékét kitevő) – rétegnek az aggasztó devianciája.

¹⁷ Ehhez járul még a „büntetésvégrehajtási vakság” (a fogalom szakkörökben ezen a néven ismert). Ez annyit jelent, hogy a bűnüldöző, igazságszolgáltató, de főleg a büntetésvégrehajtó szervek első sorban a bűnelkövetővel érintkeznek, aki állandóan ártatlanságát hangsúlyozza, illetve azt, hogy cselekményének elkövetéséről „nem tehet”, ami más szavakkal annyit jelent: adott körülmények között az adott személy nem tehetett mást, mint amit tett.

Ez a társadalmi renddel notorikusan szembehelyezkedő kis csoport a „nekem már úgyis mindegy” légkörében élve általában nem mutat hajlandóságot a javulásra. Erre a hazánkban is nagyon veszélyes csoportra az a jellemző, hogy nem alkalmazható rájuk eredményesen a proporcionális büntetés. A tettel arányos „megtorlás” bűnös vállalkozásaik – előre kalkulált – „rizikója”. Itt tehát a proporcionalitás elve „nem vált be”. Az igazságszolgáltató szervezetnek ez a kis csoport aránytalanul nagyobb gondot okoz, mint az összklakosság általában. – Ezért e kis csoport veszélyességének „ellensúlyaként” harcoltak az igazságszolgáltatás szakemberei a relatíve határozatlan szabadságvesztés bevezetéséért, ahol – úgymond – már az elkövetőre való ráhatás nem a tett mennyiségi és minőségi paramétereinek, hanem a személy javíthatóságának a függvénye. A 60-as évek végén elindult akciót a magyar törvényhozásban siker koronázta: 1974. július 1-én hatályba lépett az 1974. évi 9. sz. tvr. „a társadalom fokozottabb védelméről a közrendre és a közbiztonságra különösen veszélyes visszaeső bűnözők elleni hatékonyabb fellépés érdekében”. A jogszabály kimondja: „A szigorított őrizet tartamát a bíróság nem határozza meg”,¹⁸ továbbá: „azt, aki már legalább két évet szigorított őrizetben töltött, és magatartása alapján alaposan feltételezhető, hogy szabadonbocsátása esetén nem követ el újabb bűncselekményt, a bíróság – ügyészi indítvány alapján – ideiglenesen elbocsáthatja.”¹⁹ Az új jogszabály bevezetése még ilyen szűk körben sem ment zökkenők nélkül. Egy büntetőjogász véleménye a tvr. hatálybalépése után két évvel: „A szigorított őrzeteseke viselkedését ... nem az előre megjósolt konformitás jellemzi, hanem egyelőre tiltakozás.”²⁰ Mindezek ellenére az új „intézkedésre” – mint írja – szükség volt annak dacára, hogy az „büntetési rendszerünkben idegen testként létezik”.²¹ Csakhogy bevezetését a szakemberek (főleg a bírók egy jelentős csoportja) olyan energiával követelte, amely messze túlmegy egy jogszabály „de lege ferenda” javaslatán. A megelőző „csatározások” során elhomályosodott az eredeti cél (a különösen veszélyes visszaesők elleni védekezés) és az érvelés – a relatíve határozatlan szabadságvesztés hívei részéről – általában a proporcionalitást vette összűz alá.

Argumentációjukban ismételten – mint legfőbb érv – a determinista koncepció szerepelt, mely nagyon is konkrét és praktikus célokból kiindulva egyfajta (a filozófiai okfejtésekben is ritka) tétel-apológiáig jutott el. Figyeljük csak a vita egyik legjelentősebb képviselőjének gondolatmenetét: „Az emberi viselkedés törvényeinek megismerése sem kevésbé fontos számunkra, mint a természeti jelenségeké. Az emberi magatartás determinista szemlélete – talán egy hasonlattal élve – éppolyan jelentős következményekhez vezethet, mint a heliocentrikus világszemlélet a geocentrikussal szemben. A ptolemaioszi geocentrikus szemlélet is lehetővé tett bizonyos tájékozódást a csillagok állása szerint, lehetővé tette az év hosszának meghatározását megközelítő pontossággal, de a világmindenség nagyon sok kérdésére nem tudott kellő magyarázatot adni. A kopernikuszi tanok megszületése után is fel lehetett volna tenni a kérdést (és talán fel is tették), hogy mi haszna van abból az emberiségnek, hogyha elvetik a geocentrikus

¹⁸ 2. § (3) bek. első mondat.

¹⁹ 3. § (1) bek.

²⁰ Gönczöl Katalin: A társadalom fokozott védelme a különösen veszélyes visszaesőkkel szemben; „Magyar Jog”, 1977. július. 591.

²¹ Uo. 590.

felfogást, s azt vallják, hogy a föld forog a nap körül. Ma, néhány évszázad elmúltával azonban világosan látható, hogy éppen a kopernikuszi törvények alapján rakéták keringenek a világűrben, s az ember feljutott egy másik égitestre. Megítélésem szerint, *a determináció elismerése és következetes érvényesítése az emberi magatartásban előbb-utóbb ugyanis forradalmi eredményeket produkál az emberek nevelésében, az emberek egymásközi viszonyában, a társadalmi viszonyok formálásában.* S ekkor fog érvényre jutni a marxizmus, a materialista világszemlélet a maga teljességében, és válik jellemzőjévé egy társadalmi kornak, egy minőségileg új emberi kapcsolatokat tartalmazó társadalmi formációnak.”²² A heurisztikus élmény tárgyának kopernikuszi fordulatként való értékelése nem ritkaság. Ebben a tévedésben az idézett szerző nem kisebb személyiséggel osztozik, mint pl. Immanuel Kant.²³ A gyakorlati szükség hozta „feltalálás” ereje olyan intenzív, hogy egy – általa interpretált – filozófiai tétel általánossá tételének társadalmi forradalmi erőt tulajdonít („forradalmi eredményeket produkál ... a társadalmi viszonyok formálásában”). „Vajúdnak a hegyek és születik egy egér”. A sok „világ-megváltó” gondolat eredménye: az 1974. évi 9. tvr., mely néhány ezer többszörösen visszaeső bűnöző elítélésénél lehetővé teszi a relative határozatlan szabadságvesztés ki-mondását!

A vita azonban folytatódik, a „determinista koncepció” vonzereje a bírák között *rendkívüli*. Ha igaz, hogy az ember nem tehetett mást, mint amit tett, akkor elmosódik a határ tettes és áldozat között, mindenki „áldozat”, csupán annyi a különbség, hogy az egyik a tettes áldozata, míg a másik a „Sors”-é. Az igazságot szolgáltató is áldozat: a tettes, a törvények és saját habitusának áldozata. A „bírói mérlegelés” helyébe a bíró „egy-egyértelmű” meghatározottsága lép, a bíró sem tehetett mást, mint amit tett: elítéli a tehetetlen tettet (ha egy mód van rá határozatlan időtartamú szabadságvesztésre, és majd elválik, miként determinál a „Sors”, hiszen nem vagyunk „csodálatos démonok”).

*

Égészen más utat jár a determinizmus az erkölcsi felelősség területén. Az etika – lévén a filozófusok „illetékességi köre” a védáktól a mai polgári és marxista filozófiáig – meghatározódott az adott „izmus” világnézete által. Voltak az erkölcsi felelősség alapjainak kutatói között is pre- és indeterministák,²⁴ de – jellemző módon – ezen a területen soha nem volt „perdöntő” az empirikus gyakorlat hatása. Ennek okát abban látom, hogy az erkölcsi felelősség megállapítása soha nem igényelt egzakt mechanizmust. A megítélésben nagy szerepet játszik a megítélő osztályhelyzete, mikroklimája és szubjektuma. Az erkölcsi értékítélet – habár gyakran nagyon nagy jelentőségű lehetett a történelem folyamán – mindig nyomban „korrigálható” volt egy „ellenérdekű” megítéléssel (adott antagonisztikus csoport részéről) és így maga az erkölcsi felelősség megállapításának mechanizmusa nem igényelt külön tudományt, nem szakadt le a filozófia

²² Vigh József: A bűnös emberi magatartásban érvényesülő determináció értelmezése; „Jogtudományi Közöny”, 1975. november. 638–639. (Kiemelés – A. Gy.)

²³ Kant, i. m. 9.

²⁴ Ez utóbbiak nézete elsősorban a „szabad akarat” koncepcióban csúcsosodott ki.

testéről. Ez az oka annak, hogy az erkölcsi felelősség elméletében „fehér holló” a predeterminista koncepció. Sajátos tünete mai tudományos életünknek az, hogy az erkölcsi és jogi felelősség elmélete külön vágányon halad a találkozás legkisebb reménye nélkül.

*

Úgy gondolom, nincs jogom egy aktuális vitákat ismertető tanulmányt befejeznem anélkül, hogy a magam nézetét ne ismertetném dióhéjban és így ne foglalnék állást abban a kérdésben, hogy – véleményem szerint – melyik nézet mennyiben helytálló és mennyiben problematikus.²⁵

A kérdés tehát így hangzik: milyen tényezők határozzák meg az ember magatartását, illetve, milyen szerepet játszik a választás a magatartás determinációs folyamatában?

Előjáróban szögezzünk le néhány tételt: a) az ember eljutott az evolúciós fejlődés adott szintjén arra a fokra, melyen sorsát saját maga – *autonóm módon* – választással is befolyásolja;²⁶ b) az ember magatartását meghatározzák olyan tényezők is, melyek *nem függenek* az ember választásától.²⁷

A kérdés ezek után: melyek az ember magatartását determináló – a személy által nem választható – tényezők, és melyek azok, amelyekben a determináció valóban választással egyértelmű?

Véleményem szerint az ember magatartását meghatározó – de nem választható – tényezők két nagy csoportra oszthatók:

1. A fogamzáskor kapott genetikai program, mely a személyiséget fiziológiailag, részben pszichésen stb. meghatározza.
2. A társadalmi viszonyok, melyekbe beleszületett és melyek közepette él (ebbe beletartozik az a program is, melyet a *társadalomtól* fiziológiailag és kortikálisan kap).

Vagyis más szavakkal: a személyiség programjának egyik részét fogamzáskor kapja, míg másik részét a fogamzás után az anyaméhben, majd a születése után a társadalmi viszonyok szublimációjaként. A két program azonban együttesen sem határozza meg *egészen* a magatartást. Ha az összes tényezőt – mely a megvalósításkor az ember magatartását meghatározza – képletesen zárt körhöz hasonlítom²⁸ (vagyis 360°-hoz), a genetikai program bizonyos szöveget bezárt (képletesen mondjuk, hogy 80°-ot), a társadalmi program (mondjuk) 240°-ot (ez összesen 320°), a többi (ez esetben 60°-ot) az alternatívák közötti döntés határozza meg. Ezt a (hangsúlyozom: képletesen) 60°-os körcikket a *választás* tölti ki. A választás is determinált, de jellemzője az *önmeghatározottság*.

²⁵ Az itt következő rész egy most alakuló kutató team munkahipotézisének nagyon vázlatos leírása. (A munka komplex: genetikai, szociológiai és etikai-jogi, főleg reprezentatív felmérési módszerekkel.)

²⁶ Az említett tételt több – már idézett és egyéb – munkámban igyekszem bebizonyítani.

²⁷ Meggyőződésem, hogy bármelyik tétel tagadása tudományosan elfogadhatatlan (kiúttalan) szélsőséghöz vezet: az első tagadása esetén – implicite vagy expliciten – magát a felelősséget tagadom, míg a második tétel tagadása esetén az egzisztencialista abszolút választáshoz jutok, melynek egyenes következménye a „mindenért való felelősség”.

²⁸ Ugyanis *minden* tényező együttes megléte esetén a ténylegesen tanúsított magatartáson kívül még korábban meglevő többi alternatíva eliminálódott, a nyitottság – melyet a *több* alternatíva okozott – megszűnt, a történet variabilitásának „köre” bezárult.

Ez a választásra – öndetermináltságra – maradt körszelet társadalmanként, osztályonként, a makro- és mikroklima által befolyásoltan és az egyén személyiségétől függően változó: lehet kisebb és nagyobb, de sem 360°, sem 0° nem lehet *általában*. (Adott szituációban és adott relációban előfordulhat, hogy adekvát választás nincs. Ebben az esetben a személy *nem felelős* magatartásáért.²⁹)

A genetikai és társadalmi program által meghatározott részen felül maradt „körcikket” (példánk szerint ez 60°) a társadalom igyekszik – bizonyos fokig – tovább programozni. Erre a célra a társadalomnak a történelem során kialakult három normarendszer áll rendelkezésére: a jog, az erkölcs és az illem. Hangsúlyozom, hogy *csak* a fennmaradt részt szabályozzák a normatív rendszerek, hiszen azok célja az *alternatívák* közötti *választás* determinálása. Ahol viszont – bármilyen okból – nincs választás, ott nincs mit befolyásolni. Ha tehát ezt az utóbbi területet bárki megpróbálja normatívakkal (az azokon alapuló értékítéletekkel) „szabályozni”, ez a törekvése kudarcra lenne kárhoztatva.

Az emberi magatartás determináltságára vannak más lehetőségek is, így elsősorban az *érdekeltség* kialakítása (pl. a gazdasági ösztönzők), de ezek is csak ott hatékonyak, ahol van választás. Ez azt jelenti, hogy azt a területet, ahol alternatívák közötti döntések húzódnak meg, nem uralja *egyetlen* mechanizmus, hanem vegyesen hatnak normatív, ökonomiai, politikai stb. reguláló rendszerek.

Jelen tanulmányomban kizárólag a normatívák determináló szerepéről szólok, mint-hogy a *felelősség* alapjait kutatom. A felelősség viszont *mindig a magatartás normatív értékítéleti* aspektusa. Felelősségi rendszer tehát *kizárólag* normatívák alapján alakulhat ki.³⁰

A három normatív rendszer együttesen sem teszi azonban ki a (képletesen meghatározott) 60°-ot, hanem pl. a következőképpen oszlik meg: a jog ebből próbál regulálni mondjuk 10°-ot, az erkölcs az említett 10°-on felül (ezt ugyanis feltétlenül az erkölcs is regulálja) további 20°-ot, és az illem ezen felül (az illem ugyanis az előző kettőt is szintén igyekszik szabályozni) további 20°-ot. Ez így összesen 50°. Ami ezen felül marad (10°), az szabad terület, semmi nem regulálja genetikailag, társadalmilag és normatívén: ez az egyén számára – bizonyos vonatkozásban – a „legértékesebb terület”, minthogy szinte „tisztán” öndeterminált és itt az ember tényleg a „maga ura”.³¹ Az emberiség nagyon lassan lépett ki abból a korból, amelyben a társadalom minden lépését szabályozta (mint a kicsiny gyermekét), nehogy „ön- és közveszélyessé” váljon. Természetesen más befolyásoló tényezők ezekre is hatnak, mondjuk gazdasági, esztétikai stb., ám ez mit sem

²⁹ Lásd erről részletesebben: „A felelősségelmélet néhány problémája.” („A filozófia időszerű kérdései”, 1973/13, 35–66.)

³⁰ Éppen ezért vitatkozom azzal az – egyébként etikai irodalmakban általánosan elterjedt – nézettel, melyet egy szerző így fogalmazott meg: „A felelősség – tárgya szerint – az alapvető tevékenységi szféráknak megfelelően – politikai, gazdasági, jogi, művészeti, erkölcsi.” (Farkas Endre: A felelősség etikája – az etika felelőssége; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1975/3–4, 433.) A felosztás nem egyalapú: a politikai, gazdasági, művészeti ugyanis valóban tevékenységi szféráknak tekinthetők, ám a jogi és erkölcsi az előbbieken exemplikatív felsorolt tevékenységi szférák alternatíváinak normatív befolyásolására szolgáló – értékítéletet kialakító – rendszerek.

³¹ Ezzel tehát azt is kimondtam, hogy nem érték egyet azzal a – szintén széles körben elterjedt – felfogással, mely szerint a jogviszonyok nem hatják át az egész társadalom valamennyi viszonyrendszerét, de az erkölcs minden társadalmi viszonyban jelen van. Vannak viszonyok, melyeket az erkölcs – sőt az illem – sem befolyásol (és éppen az teszi egyáltalán elviselhetővé életünket).

változtat azon a tényen, hogy az adott terület (példánk szerint az egész 60°-os körcikk) alternatívákkal behálózott; és a választható utak egyikének a kiválasztása (a kör bezárása) sem változtat azon a tényen, hogy zárás előtt a másik alternatíva *ténylegesen* létezett (nem csak a személy illúziója volt) és *választható* lett volna.

Azzal a ténnyel, hogy az alternatíva nem valósult meg, még nem bizonyosodott be, hogy egy korábbi időpontban sem létezett: a soha valóra nem vált alternatíva is valóságos lehetőség volt a történet adott fázisában. (Ha az alternatívák közötti harcban elbukott, abból nem következik, hogy korábban nem rejtett benne a győzelem esélye.)

Természetesen ez nem jelenti azt, hogy minden *elméletben* „létező” alternatíva *valóságos*. E téren a legnagyobb gnoszeológiai nehézség a tényleges – de be nem következett – alternatíva elkülönítése az illúziótól. Az ún. determinista koncepció hívei nem abban tévednek, hogy úgy vélik: *bizonyos* választások illuzórikusak, hanem abban, hogy *minden választást* ilyennek tartanak, tehát még azokat is, melyek a megvalósuló szituáció korábbi fázisaiban léteznek, de a „létért vívott harcban” alulmaradtak.

Az itt vázolt munkahipotézisből az is kitűnik, hogy a magam részéről a determinizmus-vita eddig kevéssé vizsgált vonatkozására irányítom a fő figyelmet: a választásra. Megítélésem szerint a magukat „determinista koncepció” híveinek valló csoport felfogásától az enyém nem abban tér el, hogy a magam részéről nem ismerem el a determinizmus egyetemességét, hanem abban, hogy a *választást* másként fogom fel, mint ezen csoport tagjai. Az én felfogásom szerint a választás az ember – *de csakis az ember* – determináltságának egyik sajátos mozzanata.

A – látszólag szigorúan teoretikus – kérdés ilyen vagy olyan megoldása perdöntő (a szónak átvitt és közvetlen értelmében is), minthogy egyének, mikro- és makrocsoportok felelősségének megítélése csak ezen az alapon történhet: a determinizmus problémája visszacsatol forrására.

Meggyőződésem szerint a felelősség – oly régen vajdúdó – elméletét csak a konkrét szaktudományok (genetika, agyfiziológia, pszichológia, szociológia, érdekelmélet, etika és jogtudomány stb.) *komplex* kutatásának filozófiai általánosításaként lehet megoldani, kikutatva, hogy az egyén, a mikro- és makroközösségek miben választhatnak (a fogalom tényleges értelmében). Így kialakíthatjuk a felelősség komplex fogalmát is. Ez a „determinista koncepciót” is megtermékenyítheti, megint csak a szaktudományok másodlagos absztrakciójaként. Minden eddigi – általam jelen írásban – bírált koncepció is tartalmazza a racionalitás magvát, és egy szintetizált absztrakció is megszüntetve-megőrzi a már kivívott eredményeket. A komplex szaktudományos megközelítés közelebb vihet annak megoldásához, hogy végül is az ember magatartása milyen értelemben és milyen módon determinált. A kérdés azonban – végső soron – mindig filozófiai marad és talán a determinista koncepció odüsszeája révbe ér.

ADALÉKOK EJZENSTEJN BEZSIN RÉTJE C. FILMJÉNEK KELETKEZÉSÉHEZ ÉS SORSÁHOZ

NOVÁK ZOLTÁN

Különös és furcsa dolog olyan filmről írni, ami ugyan két változatban is (majdnem) elkészült, de ma már nem létezik; s csak a véletlennek köszönhető, hogy az utókor számára több száz kép mégis fennmaradt belőle.

Ez a szomorúan paradox helyzet határozza meg a tanulmány jellegét is: az itt felhasznált anyag döntő többsége írás (legyen az akár irodalmi, akár elméleti jellegű), s csak szavakkal tudósít, nem is elsősorban magáról a műről, hanem a rendező szándékáról, a film keletkezésének, sorsa alakulásának, pusztulásának körülményeiről. A film mindkét változatáról szóló visszaemlékezések is lényegében ilyenek, bár itt kétségtelenül – ugyan más közegen keresztül – maguk a művek szólnak hozzánk. S mindezt a néhány száz kép, s a későbbiekben ezekből készült fotófilm köteles hitelesíteni, vagy megcáfolni . . .

I. ELŐZMÉNYEK

1932. szeptember 3-án Észak-Ural Geraszimovka nevű falujában az apja megölte Pavlik Morozov pionírt, mert az a községi szovjet elnökének elmondta, hogy az apja a bujdosó kulákokkal kapcsolatot tart és segítségükre van. A tragikus eseményt az egész Szovjetunióban nagy felháborodás követte: a sajtó, a rádió részletesen beszámolt róla, majd irodalmi-művészi témává vált. (Így pl. Sztyepan Scsipacsov – „Poémia Pavlikról” – verset írt róla.)

1934-ben a Komszomol Központi Bizottsága azt javasolta Alekszandr Rzsesevskijnek (1903–1967), hogy filmforgatókönyvet írjon Pavlikról. Rzsesevskij ekkor már ismert forgatókönyvíró volt, az „emocionális forgatókönyv” egyik prófétája; több forgatókönyvet írt (Pudovkin: „Egyszerű eset, 1929–1932”; Sengelaj: „Harminchat bakui komisszár, 1932–1933” c. filmekhez), de a belőlük készült filmek nem voltak sikeresek, s ezért már ekkor elterjedt róla az a hír, hogy szerencsétlenséget hoz a rendezőkre.

Rzsesevskij a Pavlik Morozov történetéből merített konfliktust összekapcsolta Turgenyev „Egy vadász feljegyzései” novellafüzérében levő „Bezsin rétje” eseményeivel, s a kettő egybeolvasztásával kívánta szándékát megvalósítani. Rzsesevskijnek az volt a célja, hogy megmutassa, milyen nagy forradalmi változások mentek végbe a kollektivizálással az orosz faluban, hogy a falu régi magántulajdonosi rendjét és az ehhez kapcsolódó szegénységet, a szellemi sivárságot, a vallásosságot, a kegyetlen erkölcsi normákat szembeállítsa az új renddel, amely a kollektív munka, a fejlett mezőgazdasági technika, az iskolák, a bölcsődék-óvodák stb. jótéteményeinek következtében emberi életet biztosít a falusi emberek számára.

A film eseményei nem az Uralban, hanem Közép-Oroszországban, Turgenyev volt falujának a Bezsín rétje nevezetű kolhozában játszódtak; Rzsesevszkij Turgenyev elbeszéléséből hosszú részeket adaptált a régi és az új élet kontrasztjának a bemutatására.

Rzsesevszkij forgatókönyvében a mesét a következőképpen alakította:¹ a kulákok arra készülnek, hogy felgyújtsák a falusi szovjet épületét és a beérett gabonátáblákat. Sztjopka pionír – miután kihallgatta a náluk lefolytatott éjszakai beszélgetést, ahol a kulákok tervük végrehajtásáról tárgyaltak – mindezt elmondta a kolhoz elnökének. Ezek után a kulákokat és Sztjopka apját letartóztatták, de azok a városi börtönbe kísérés közben, az úton megszöktek, éjszaka visszajöttek a faluba, s a kis Sztjopkát, aki az őrtoronyban őrizte a gabonát, az apja lelötte. Sztjopka a kolhoz politikai osztálya vezetőjének a kezében, barátaitól, a kolhozban levő úttörőktől körülvéve halt meg.

Rzsesevszkij ezt a főszálat a legkülönbözőbb epizódokkal egészítette ki: a letartóztatott kulákokat először a parasztok meg akarták ölni, s miután ezt a falusi szovjet elnöke megakadályozta, a parasztok elfoglalták a templomot, amit klubbá alakítottak át, egy sor „termelési” esemény (gyűlés az aratás előtt, a traktorok felvonulása, szénakaszálás stb.), valamint Turgenyev novellája alapján készítendő jelenetekkel igyekezett fokozni a régi és az új szembeállítását.

Bár Rzsesevszkij nem törekedett a konfliktus alapos pszichológiai és erkölcsi motívációjára, az apát mégsem kulákként, vagy a kolhoz ellenségeinek tudatos és közvetlen segítőjeként ábrázolta; az apa primitív, szellemi elmaradottságban, vallásosságban, az újjal szembeni teljes érzéketlenségben élő szegényparasztt, aki nem akart a kolhozba belépni, kegyetlenül bánt családjával (a feleségét is úgy megverte, hogy az abba belehalt). A fiához való viszonyát is ezek a sajátosságai határozták meg; fia meggyilkolását a Bibliából vett erkölcsi intelmekkel külön is próbálta igazolni, amelyet fiának többször is elismételt: „Amikor a Mi Urunk mindenekelőtt megteremtette az eget, a vizet, a földet és majd az olyan embereket is, mint mi vagyunk tévéled, kedves fiacskám, ő azt mondta: telepedjétek le és szaporodjatok, de ha valamikor a tulajdon gyermek elárulja saját apját – öld meg őt, akár a kutyát.”

Sztjopka ábrázolásából is hiányzott minden konkrét vonás; Rzsesevszkij számára a gyermek az újnak a szimbóluma volt, amit Sztjopka halálakor a kolhoz politikai osztályának a vezetője fogalmazott meg: „Tarts ki, korunk kis hőse, mi győzünk, szétzúzzuk őket.”

II. A BEZSÍN RÉTJE ELSŐ EJZENSTEJNI VÁLTOZATA

Nem tudjuk, hogy Rzsesevszkij kifejezetten Ejzenstejn számára írta-e a forgatókönyvet, vagy sem. Az azonban egyáltalán nem véletlen, hogy Ejzenstejn vállalkozott annak megfilmesítésére.

Amerikai útja végén, visszatérve a Szovjetunióba, 1932-ben publikálta Ejzenstejn a „Tessék!” c. tanulmányát. E tanulmányban összegezte amerikai útjának elméleti hozamát, többek között Dreiser „Amerikai tragédia” c. regényének megfilmesítésére készített forgatókönyvének a tapasztalatait elemezve. A forgatókönyv kapcsán – amelynek főszereplője a polgári társadalom által tragikus bukásra kényszerített fiatal

¹ Lásd A. Ржешевский, Бежин луг. Киносценарий, Кинофотоиздат, 1936.

ember – beszélt arról Ejzenstejn, hogy az amerikai fiatalember pandanjára filmet akar készíteni a „XX. század fiatalembere, a Szovjetunió fiatalembere” témájára. Pavlik Morozov tragikus története jó alkalomnak kínálkozott e törekvése megvalósítására.

Ugyanakkor ez a konfliktus alkalmas volt a társadalom ellentmondásokban fejlődő történetének a vizsgálatára is, ami Ejzenstejnt rendkívül érdekelte; s minden bizonnyal az a személyes mozzanat is szerepet játszott, hogy Ejzenstejn és apja közötti viszony is hasonlóan alakult, a forradalomban a barikád ellenkező oldalán harcoltak (egyes polgári Ejzenstejn-kutatók, pl. Marie Seton, ezt a mozzanatot abszolutizálják, Ejzenstejn egész művészi tevékenységét ebből a freudi komplexusból igyekeztek levezetni).

Mielőtt Ejzenstejn „Bezsín rétje”-vel kapcsolatos tevékenységét vázolnám, egy fontos tényezőről kell még szólni: hogyan ítélték meg Ejzenstejn személyét, tevékenységének politikai vonatkozásait a harmincas években a Szovjetunióban.

Ezt kellően megvilágítja az a tény, hogy Ejzenstejnről amerikai útja kapcsán azt kezdték terjesztetni, hogy disszidált; e híreszteléseknek Sztálin is hitelt adott (ismeretes Sztálin és Upton Sinclair távirat-, illetve levélváltása, amelyből ez kiderül).

Miután Ejzenstejn – e rágalmakat is megcáfolandó – visszatért a Szovjetunióba, közte és a filmművészet közvetlen irányítói között (mindenekelőtt Sumjatszkijról, a Film-művészeti főigazgatóság akkori vezetőjéről van szó) tartózkodás, sőt ellenszenv alakult ki. Ennek következtében Ejzenstejn bizonyos forgatókönyv-javaslatait hosszabb időn keresztül nem fogadták el; a szovjet filmművészet születése 15. évfordulójának ünneplése alkalmából a kitüntetések során érdemtelenül mellőzték, amelyről Ejzenstejn a maga módján és a körülmények engedte keretek között nyilvánosan beszélt, a következőket mondta:

„Olyasmit szeretnék érinteni, amiről senki sem beszél nyíltan, és ami mégis mindenkit zavar... A kormány által bejelentett és kiosztott díjakkal kapcsolatos és rám vonatkozó ügyről szeretnék beszélni. Így értelmezem: a kutya ott van elásva – és ezt mindenki tudja –, hogy jó néhány éve nem vettem részt a filmgyártásban, és ezért a pártnak és a kormánynak ezt a döntését jeladásnak tekintem, hogy újra el kell kezdenem a rendezést...”

Tudják, hogy mennyit veszekedtünk és vitatkoztunk Sumjatszki elvtárral szóban és a sajtóban is; de tegnap'azon a fogadáson, amelyet a kormány által kitüntetettek számára rendeztek, összeölelkeztünk és Ermler is azt mondta, hogy ez a munkánk új fázisát jelenti...”²

Ejzenstejn 1935 márciusában–áprilisában írta meg a „Bezsín rétje” első változatának irodalmi-technikai forgatókönyvét; felhasználta a Rzsesevszkij által adott anyagot, de azt lényegesen megváltoztatta.

A film első változatának a főcímlistája, valamint rövid tartalma a következő.³

Forgatókönyv: A. Rzsesevszkij. Rendező: Sz. Ejzenstejn. Főoperatőr: E. Tissze. Zeneszerző: G. Popov. A rendező asszisztensei: P. Ataseva, M. Gomorov, F. Filippov, J. Leyda. Vágóasszisztens: E. Tobak. Operatőr asszisztens: N. Bolsakov. A színészekkel való munka konzultánsa: E. Tyeleseva.

² Lásd a „Nagy filmművészetért” (Moszkva, 1935) c. kötetet. Idézi Jay Leyda „Régi és új. Az orosz és a szovjet film története” (Gondolat, Budapest 1967, 317–318).

³ Az ismertetés „Эйзенштейн Спектакли – фильмы – Рисунки – Замыслы – Книги” (Moszkva, 1966. Госфильмофонд СССР. kiadvány alapján). E kiadvány J. Leydát nem említi asszisztensként.

Szereplők: Vitja Kartasov (Sztyepok), B. Zahava (apa), E. Tyeleseva (Praszkovja Oszipova, a kolhoz elnöknője), Vasz. Orlov (Vászja bácsi, a politikai osztály vezetője), L. Judov (komszomolista), N. Maszlov, Ja. Zajcev, P. Zsuravljev (gyűjtogatók), Goreljov (féllábú kulákbérenc), Jeremejeva (asszony a templomból), F. Filippov (orvos), Szavickij (szakállas paraszt), Berezovszkaja (nő az erdőben).

Prológus. Turgenyevi vidék. Virágzó kert. Úttörők az iskolánál.

Erdőszél. Sztyopka sír az anyja holtteste felett. „Az apa halálra verte.” Az apa kunyhója. Az apa panaszkodik a kulákbérencnek fiára, aki elárulta őt a „szovjet hatalomnak”. Sztyopka visszatérése. Az apa rátámad: „Ha a tulajdon gyermek elárulja saját apját, öld meg őt, akár a kutyát.” Praszkovja és az úttörők megjelenése. Az apa bizonygatja a gabona felgyűjtásának eltervezésében való ártatlanságát. Praszkovja elviszi Sztyopka kis húgát. Sztyopka elhagyja apja házát.

A templom ostroma. A gyűjtogatók lövöldöznek a templomból. A komszomolista behatol a templomba. A templom elfoglalása, a gyűjtogatók letartóztatása.

Országút. Traktorok vonulása. A nép megy szénát kaszálni. Megjelenik a letartóztatott gyűjtogatók menete. Füttykoncert. Az önbíráskodás kísérlete. Sztyopka tréfával elhárítja a bajt. A gyűjtogatók a nép nevéte közben elvonulnak. Szénakaszálás. A politikai osztály vezetőjének megérkezése a faluba.

A templom elpusztítása. A kolhozisták összetörik az ikonosztázt. Öregasszonyok az oltárnál. Felvonulás. Ének: „Völgyön át és dombon át” – partizán dal. Pap a harangtoronyban félre veri a harangokat. Az úttörők megmentik az ikonokat.

Szakadék. A bezsini rét. Tábortűz a folyónál. Úttörők énekelnek. Sztyopka a figyelőtoronyban őrségen. Az apa lövése. A megsebesült Sztyopka felismeri apját, és mielőtt az újra lőne, elveszi tőle a fegyvert. Az apa: „Ha a tulajdon gyermek elárulja saját apját . . .”

Nyirfaerdő. A gyűjtogatók üldözése és letartóztatása. A fiatal gyűjtogató halála a traktor alatt.

Bezsin rétje. A politikai osztály vezetőjének és a doktornak a megérkezése. Sztyopka sebeit bekötözik. A politikai osztály vezetője és Sztyopka. Felkel a nap. A gyerekek virágot szednek. Sztyopka halála.

Ejzenstejn a Rzsesevskij által írt forgatókönyvbe új elemet nem épített be, de a szerkezetét átalakította, s ami a legdöntőbb, a témát gondolatilag teljesen másként értelmezte, nem fogadván el Rzsesevskij „két korszakának” plakátszerű szembeállítását; ezen kívül egy csomó részt kihagyott belőle (pl. teljesen kihagyta a Turgenyev Bezsin rétjéből származó fonalat, valamint sok mellékepizódot).⁴ E gondolati átalakításának az volt a lényege, hogy nem az apa és fiú személyes történetét vitte a vászonra, hanem tragédiát a társadalom fejlődéséről, a társadalmi tudat fejlődése két szakasza összeütközésének a harcát, az ősi patriarchális, törzsi, vallásos és a kollektív, kommunista tudat harcát.

⁴ Ismertetésünkben mindenekelőtt „Зйзенштейн Избранные произведения в шести томах” (Москва, Изд. Искусство) c. kiadványra támaszkodunk. E kiadvány 6 kötete tartalmazza az ejzenstejini forgatókönyveket; a „Bezsin rétje” első változatának fentiekben ismertetett forgatókönyvét azonban nem tartalmazza, csak a második változatot. E (második) változathoz írott jegyzetanyag (539–545.) azonban ismerteti az első változat gondolati problematikáját is, melyet én – más anyagokra is támaszkodva – tovább konkretizáltam.

Ejzenstejn már más filmjében is (pl. a „Régi és új”-ban) termékenyen használta fel Leninnek azt a felfogását, hogy az orosz fejlődésben – e fejlődés elmaradottságának, későn érkeztségének következtében – öt társadalmi-gazdasági alakulat szimbiózisát találhatjuk meg. Ejzenstejn a „Bezsinn rétje” első változatában három társadalmi-gazdasági alakulat képviselőinek a konfliktusát fogalmazta meg; a film felépítését is (a triadikus szerkezetet is kifejezésre juttatva) ennek megfelelően alakította ki.

A film epizódjai három nagy egységre tagolódtak. Az első ciklus a Prológusból és az Erdőszélből állt; ezekben a részekben elsősorban az apa bemutatása történik meg: az apa a még fejletlen osztálytársadalom, a partiarchális-nemzetiségi ideálok ösztönzős képviselője, egy szegény, primitív paraszt, aki nem látta át azokat a társadalmi ellentmondásokat, azokat az osztályösszeütközéseket, melyeket a gyűjtogató kulákok képviseltek. (Az apa külsőleg is kifejezte ezeket a törekvéseket, úgy nézett ki, mint egy Vrubelj festette kép pánya, Sztjopka nagymamája, aki fiát mindenben támogatta, mint egy fekete madár.)

A második ciklushoz tartozott A Templom ostroma, az Országút, a Templom elpusztítása; ez az egység foglalkozik a vonatkozó időszak szovjet fejlődésének konkrét ellentmondásaival; a kulákok és a kolhozisták szembenállása jelentette a kifejezett osztálytársadalom ellentmondásait. Ebben a harcban a kulákok – a vallás által is megszentelt képmutatással – rávették a Sztjopka apjához hasonlókat, hogy ne fogadják el az új rendet; e harc ugyanakkor megszülte a jövő, az eljövendő társadalom reprezentánsait is.

A harmadik ciklushoz tartozott A Szakadék, az Éjszaka, a Nyírfaerdő és a Bezsinn rétje; ezekben a részekben Sztjopka bemutatása került előtérbe. Sztjopka – ellentétben Rzsesevszkij véleményével, aki őt a „mi korunk kis hőségének” tartotta – Ejzenstejn értelmezésében az eljövendő, az osztály nélküli társadalom, a „XX. század fiatalembere, a Szovjetunió fiatalembere” képviselője volt. E kérdés eldöntésében elvi jelentősége van annak, hogy Sztjopka milyen módon kapcsolódik az erőszakhoz: háromszor lépett úgy közbe, hogy feltartóztassa az erőszakot; először, amikor megakadályozta a gabona felgyűjtását, másodszor, amikor ő (és nem a falusi szovjet elnöke, ahogy ez Rzsesevszkijnél volt) akadályozta meg, hogy a parasztok a gyűjtogató kulákokkal önbíráskodva végezenek, harmadszor, amikor apja kezéből is kivette a fegyvert, hogy az újra ne lőhessen rá.

Az apa és fiú tehát két, sajátosan ellentétes korszakot képvisel; e két korszak fogja közre a kulákok és a kolhozisták harcát. Mind az apa, mind a fiú elpusztulnak a konfliktusban; kettőjük ilyen elpusztulásának, a kulákok és a kolhozisták harcát is minősítő – szimbolikus jelentősége van.

A film egy másik fontos témája az egyház, a vallás lényegének a bemutatása volt. Ejzenstejn úgy ábrázolta az egyházat, mint reakciós szervezetet. Ugyanakkor a vallás világi tartalmát is igyekezett feltárni, megmutatni, hogy a vallás illuzórikusan milyen valóságos szükségleteket elégít ki. Itt csak külső burok, hogy a templom klubba alakul át; Ejzenstejn ennél mélyebbre akart ásni, a keresztény mitológia különböző vonatkozásait – reális emberi tartalmaik feltárásával, transzcendens jellegük megszüntetésével – földivé akarta változtatni: a kolhozisták, mint Sámson összedöntötték a templomot, a templom falain levő rációk helyett emberi arcok jelentek meg, pl. a szomorú Szűz Mária képe helyett mosolygó női arc, vagy Szavaof festő ikonja, amely istent ábrázolja, leesik a falról egy szakállas paraszt kezébe, aki éppen olyan, mint az ikonon levő isten.

Az apa és Sztjopka viszonyában is vannak e mitológia szerint is értelmezhető mozzanatok: az apa egy kegyetlen, antikrisztusi normák szerint élő, még a kereszténység

előtti stádiumot kifejező lény; Sztjopka pedig már a krisztusi elveket is integráló, de – az osztályharc eredményeként majd megszülető – teljesen új, kommunista társadalom képviselője.

Ejzenstejn még 1935 májusában hozzákezdett a film forgatásához. Az alábbiakban Jay Leyda feljegyzéséből közlünk részleteket, aki a film első változatának munkálataiban egyik asszisztensként részt vett, s a színészválogatásban kellett segédkeznie, a külső felvételeknél ő készítette a standfotókat, s vezette a produkciós naplót.⁵ Itt kell megjegyeznünk, hogy ez a visszaemlékezés szinte az egyetlen objektív forrás, ezért is vagyok kénytelen legfontosabb állításait részletesen idézni.

A színészválogatásról. „Hetente kétszer jó néhány órán át mutatják be neki ötösével azokat, akiket a hét folyamán az asszisztensek és a színészkövetítő irodák kiválasztottak; megjelölik, hogy másodszorra ki maradjon meg (ez Ejzenstejn első válogatása). Őket lefényképezik és nyilvántartásba veszik. A tömegjelenetekhez is majdnem ugyanolyan gonddal történik a válogatás, mint a szöveges szereplőké. Több mint 2000 emberről, gyerekből az asszisztensek 600-at válogattak ki, ezt a kört Ejzenstejn 200-ra szűkíti, de még mindig nem találta meg a főhőst. Egyik sem hatott eléggé Ejzenstejre úgy, hogy próbafelvétel készüljön róla. Attasevát, aki szintén asszisztensként működött közre, Leningrádba küldték, hátha ott talál megfelelő Sztjepokot. Válság. Bármelyik napon sor kerülhetett külső felvételekre és életbevágóan fontos volt, hogy Sztjepokot a helyszínen fényképezzék. A négy főszerep közül még csak egyben döntöttek – kijelölték a fiú apját. A forgatókönyv első olvasásakor Borisz Zahavának, a Vahtangov színház rendezőjének adták a szerepet, aki eddig még nem játszott filmen, s akinek nem volt semmilyen filmes tapasztalata.

És akkor a gyerekszemle utolsó előtti napján látta meg Ejzenstejn Vitykát: – EZ AZ – ő lesz Sztjepok! Csendes, 11 éves fiú, akit a számtan érdekelt, de a mozi nem – a hadsereg egyik sofőrjének, Kartasovnak a fia. Minden és mindenki (Rzsesevszkijt is beleértve) ellene volt: a haja rosszul nőtt, a bőr elégtelen pigmentációja miatt fehér foltok voltak az arcán és a nyakán, a próbafelvételkor pedig színtelen és tompa lett a hangja – amíg fel nem szólítottuk, hogy adjon fel nekünk rejtvényeket. Akkor aztán tisztán és szépen szólalt meg. Csak Ejzenstejn fedezte fel azonnal azokat a tulajdonságokat, amelyek később mindenki előtt nyilvánvalóvá váltak. Az egyik maszkmester javított valamit a külsején. Fontosabb volt azonban, hogy Vityka úgy közelítette meg a szerepet, ahogy Ejzenstejn elképzelte: „nem mint színész, hanem mint egy gyerek, egy úttörő, aki gyors felfogású és értelmes, igen kifejező arca van és meglepően széles az érzelmi skálája”.

1935. május 5-én készültek el a „Bezsín rétyje” első felvételei Kolomenszkoje almáskertjeiben. Azt határozták el, hogy két hetet töltenek Armavirban (Azovi-tengernél), ahol a Sztálinról elnevezett állami gazdaságban forgatják az „országúti” részt, onnét Harkovba mennek egy hónapra, hogy e rész színészi jeleneteit vegyék fel a harkovi traktorgyár segítségével.

⁵ J. Leyda feljegyzéseinek egy része oroszul is megjelent a „Kortársak visszaemlékezései Ejzenstejnről” c. kötetben (Iszkusztvo, Moszkva 1974); én a magyarul is megjelent Jay Leyda: „Régi és új. Az orosz és a szovjet film története” c. kiadványból idézek, mert ez olyan vonatkozásokat is tartalmaz, amelyeket az orosz kiadás nem közöl.

Állandóan három–négy géppel forgattak, mégis igen kevés volt a felvétel, amely úgy került a vászonra, ahogy elkészült. Ejzenstejn – Leyda szerint – erről a következőket mondta:

„A vágóasztalon majd úgy járunk el ezzel a jelenettel, mint ahogy egy zeneszerző dolgozik egy négyszólamú fűgán. Az itt felvett anyag még csak az egyik szólam. Legtöbbjét csak háttérként és második réteggként fogjuk használni, amikor a második szólamot dolgozzuk ki – az előtérben álló alakokkal és nagy közeli felvételekkel. Ezért nincsenek lekerekítve az armaviri képkompozíciók; helyet hagyunk az ábrázolás második motívuma számára. A harmadik és negyedik szólam (vagy motívum) a hangban jelenik meg – a zajban és beszédben . . .”

Az armaviri munka után Ejzenstejn nem tudott Harkovba menni, mert Moszkvában hullámérgzés tünetei jelentkeztek rajta, ez volt az első betegsége, ami akadályozta a film előrehaladását, végül július elején csatlakozhatott csak a harkovi forgatócsoporthoz. Ekkor Harkovhoz közel, az országút mellett levő Ruszkaja Lozovaja faluban dolgozott a forgatócsoport.

Még tavasszal a Moszfilm Stúdiótól nem messze egy kis völgyet felszántottak és bevetettek az őszi forgatás előkészítésére. Erről az őszi forgatásról Leyda a következőket írta:

„Minden esti forgatás a fiúk tömegjelenetével kezdődött, amint otthagyják a tábor-tüzeket, és átvágnak a nyírfáerdőn, hogy elvágják a menekülők útját . . . düh izzott bennük, hiszen közel voltak és mégsem tudták megakadályozni Sztjepok meggyilkolását – lovaikat korbácsolva és az elkeseredéstől szinte sírva vágtattak. A felvevőgép mögött legalább olyan érdekes jelenet alakult ki, mint előtte. Ott helyezkedtek el a forgatócsoport tagjai – és a vendégek: barátok, rokonok, más stúdiók vezetői és rendezői (Ejzenstejn barátai vagy tanítványai – Kulesov, Ermler, Szavcsenko, Barnet, Macseret, Trauberg, Sub, a Vasziljevek), francia írók, angol esztéták, német emigránsok, amerikai turisták. És minden alkalommal, amikor Tisze elindult a felvevőgéppel, Ejzenstejn pedig rózsaszínű pálcájával, hogy a fantasztkusan megvilágított erdőben egy új helyet foglaljon el, az egész gyülekezet velük vonult a „széksorokkal” együtt (két fonott szék, és hús ócska láda), hogy elhelyezkedjenek az új gödrökben és tócsák között és hogy megbámulják, hogyan készíti elő Ejzenstejn jövő évi bűvészmutatványát . . .”

1936 tavaszán a forgatást abba kellett hagyni; Ejzenstejn 1936. március 16-án himlőben megbetegedett. Ejzenstejn ugyanis személyesen, saját kezűleg válogatott ki minden egyes kelléket, s valamelyik templomi jelenethez ikont, templomi zászlót válogatva az azokon levő bacilus fekete himlővel fertőzte meg őt. A film ekkor már majdnem készen volt, csak egy rész, az aratás forgatása hiányzott. Míg Ejzenstejn kórházban volt, Sumjatszki megtekintette a leforgatott anyagot és leállította a film további forgatását.

Jay Leyda a film első változatának a munkálataiban eddig vett részt, illetve tevékenysége befejeződéséről a következőket írta:

„. . . amikor Ejzenstejn filmje elé újabb akadály került, ő ajánlotta, hogy fogadjam el azt az állást, amelyet New Yorkban ajánlottak fel nekem, néhány dokumentumot is küldött ki velem, köztük az Amerikai tragédia és a Sutter aranya megvalósíthatatlan forgatókönyveit, hogy a Museum of Modern Art-ban helyezzem el, és intézkedéseket tett, hogy az ottani filmkönyvtár megkaphassa a Patyomkin egy eredeti pozitív kópiáját, a negatívot a szó szoros értelmében „szétmáskolták”.

... A filmmel kapcsolatos egyik legutolsó feladatom az volt, hogy küldönként működtem Eizenstejn és Iszaak Babel között, aki segítette átírni a könyvet ...”⁶

Eizenstejn felgyógyulása után ugyanis hosszú és nagy viták folytak a film további sorsát illetően, a leforgatott anyagot többször megnézték és a munka további menetét illetően a Moszfilm Igazgatósága két határozatot is hozott.

Az első határozat 1936. június 13-án kelt, egy megbeszélést követően született; a következőket tartalmazta:

1. A tűzvészjelenet forgatásáról

A tűzvészjelenetet ének nélkül kell forgatni. A gyártás folyamatában Eizenstejn elvtársnak, a rendezőnek meg kell engedni, hogy a tűzvész egy variánsát énekkel forgassa, a ritmikusan montírozott jelenet létrehozásának lehetősége miatt.

2. A film befejezéséről

Kiegészítő forgatást kell biztosítani a már elkészült befejezéshez, a gépek és a dolgozó emberek tömegjelenetét bármelyik szovhozban véve fel. Ennek érdekében felül kell vizsgálni a tervben levő forgatási napokat és a 200 fős tömegjelenetet, valamint az elégséges mennyiségű betakarító gépek bérletét.

A határozatot Babickij, a Moszfilm igazgatója írta alá; szóban még más változtatásokban is (pl. a dialógusok átírása stb.) megállapodtak. Sumjatszkiy ez a határozat nem elégítette ki, újabb vita következett, amelynek eredményeként megszületett a Moszfilm igazgatóságának újabb, 1936. július 19-i határozata, amely a következőket tartalmazta:

A Moszfilm igazgatósága megállapítja, hogy a „Bezsín rétje” rendezői forgatókönyvének új variációja megszünteti azokat az alapvető hibákat és hiányosságokat, amelyek a megelőző irodalmi forgatókönyvből és annak rendezői értelmezéséből származtak.

Az új változat legnyilvánvalóbb előnyei:

1. Lemondás a történeti emelkedettségről, és a szándékolt kaotikus cselekményről. Ennek felváltása gyorsan előrehaladó és szilárd szüzsével, amely igaz szituációk alapján fejlődik és realista bemutatása a bolsevik betakarítás szervezett munkájának.

2. Az apa, Sztjopka és a politikai osztály vezetője ábrázolásának ártértekelése új, sokkal helyesebb irányban (kivéve Sztjopka ábrázolásának azt a részét, ahol a gyermekekre nem jellemző komolyság és tragikus sorsszerűség van).

3. Alapjában elfogadva a forgatókönyvet, a Moszfilm igazgatósága szükségesnek tartja, hogy azokon a megjegyzéseken kívül, amelyekben már a rendezővel megállapodtak (a dialógusok irodalmi befejezése stb.), a következő kiegészítéseket valósítsák meg:

a) Teljesen lemondani a „turgenyevi” kezdetekről.

b) Az elején 1–2 részt készíteni, amely konkrét motivációját adja az apa és a többiek közvetlen és nyílt ellenséggé válásának.

⁶ Ezek az idézetek J. Leyda munkanaplójából származnak, én a „Régi és új. Az orosz és a szovjet film története” c. könyvének 326–329. oldalairól vettem át; itt újra szeretném hangsúlyozni, hogy Leyda visszaemlékezései, a „Bezsín rétje”-vel kapcsolatos, említett dokumentumok nélkül sem a film keletkezését, de még inkább pusztulását nem tudtam volna megvilágítani.

c) Bemutatni az elején az apát és fiát, még Sztjopkának nem teljesen ellenséges viszonyulását apjához, mivel az még nem lépett már Sztjopka számára is nyíltan és világosan érzékelhetően a kolhozrend elleni bűncselekmények útjára.

d) Részletesebben ki kell bontani a politikai osztály vezetőjének az ábrázolását; különösen mint a kolhozisták, az MTSZ munkásainak pártvezetőjeként, mint a betakarítás szervezőjeként kell őt bemutatni, ezért a politikai osztály vezetőjét ki kell vinni az országúton végbemenő eseményekhez. Ezt a változtatást fel kell használni (2–3 epizódban a politikai osztály vezetőjének részvételével) arra, hogy az országutat sokkal részletesebben ábrázolják, mint a kerület gazdasági vérkeringését.

e) Annak a veszélynek a lehetőségét figyelembe venni, hogy a befejezés nem lesz kellően optimista, át kell dolgozni a második változatot, és Sztjopkát életben kell tartani.

f) Fel kell használni a szcenárium átdolgozását az emberek jellemének még nagyobb elmélyítésére, figyelembe véve azt a különös nehézséget, ami a film azon sajátosságaihoz kapcsolódik, hogy a személyek ábrázolása nem hosszú folyamatban valósul meg, hanem a személyek sokfélesége és mélysége gyors, megfeszített, aktív cselekvés útján, amelyek viszonylag kis időfaktorhoz kapcsolódnak.

g) Kijavítani a dialógusokat.

h) A rendezői forgatókönyv sematikusságát és elnagyoltságát azzal kell kompenzálni, hogy azt a forgatást megelőzően részletesen ki kell dolgozni, az egész szcenárium általános rendezői átdolgozásán felül (melyet az elkövetkező napok folyamán kell megvalósítani).

i) A forgatás rendkívül gyors folytatásának szükségessége miatt (különösen a mezei munkákhoz kapcsolódó befejezés miatt), felkérni a GUKF-t, hogy hozzon határozatot a film munkálatainak gyors határidőre való felújításáról.

Javasoljuk a második XRO-nak és a forgatócsoportnak, hogy a GUKF munkafelújításáról szóló határozatától számított öt napon belül fejezzék be a forgatókönyv átdolgozását, 10 napon belül (kb. augusztus 2–3-ra) dolgozzák ki a montázs-technikai kimutatásokat, a naptári tervet, a költségvetést és tegyék meg a forgatáshoz szükséges előkészületeket úgy, hogy augusztus 3-án hozzá lehessen kezdeni a forgatáshoz, ha azt a mezei munkák lehetővé teszik.

E határozatnak a végrehajtása egy új, teljesen más film létrehozását jelentette; ezért álljunk meg még néhány szóra a „Bezsín rétje” első változatánál. Ejzenstejn válogatott műveinek 6. kötetében — mely forgatókönyveit tartalmazza — a „Bezsín rétje”-hez írott jegyzetknél olvashatjuk:

„A 'turgenyevi' természet, amelyre a forgatókönyvben közvetlen utalások vannak, nemcsak a film plasztikus kifejezését határozta meg (amely, valószínű, a legjobb, amit Tissze valaha is vásznon létrehozott!), de Ejzenstejn azt úgy értelmezte, mint a szűzsé teremtményét. Minden egyes ciklusnak megfelelt egy napszak: fényes, nyugodt reggel, amely forró napba ment át, amelyet felváltott a félelmetes szürkület után az éjszakai sötétség és az újabb pirkadat. Ez emlékeztetett a Patyomkin klasszikus időegységére (éjszaka — reggel — este — pirkadat — nappal — éjszaka — újabb pirkadat). Ugyanakkor Ejzenstejn a film plasztikus megoldásában még bátrabban alkalmazta a képi feltételezést; a Prológusban a fák tavaszvirágzása; az önbíráskodás jelenetében a gyújtogatókkal szemben a kolhozistákkal együtt vonult hadba maga a mező is — a még éretlen búza-

kalászkok rohamaival; a befejező menetben, Sztjopka holtteste előtt már az érett gabona-tábla tisztelgett. Ilymódon a cselekmény leírásában a nap és az évszak ritmusa érvényesült – a természet valóságos ritmusa, amely nemcsak emocionális eleme volt a műnek, hanem a szüzsé törvényszerűségeinek „megalapozója” is.”

III. BEZSIN RÉTJE MÁSODIK EJZENSTEJNI VÁLTOZATA

A határozatnak azt a követelményét, hogy Sztjopka maradjon életben, Ejzenstejn nem fogadta el (ennek elfogadása minden kapcsolatot megszüntetett volna Pavlik Morozov reális történetével s a film „az ellenség leleplezésének” banális történetévé változott volna, teljesen felszámolta volna a konfliktus tragikus jellegét), minden másban Ejzenstejn a legnagyobb komolysággal igyekezett eleget tenni a vele szemben támasztott követelményeknek, tehát hozzáfogott egy teljesen új film megalkotásához.

A munkába bekapcsolta Iszaak Babelt, az ő feladata volt a dialógusok megírása, s Ejzenstejn elkészítette az új változat rendezői forgatókönyvét. Ennek a változatnak a főcímlistája és a rövid tartalma a következő:⁷

Forgatókönyv: A. Rzsesevskij. Átdolgozták: Sz. Ejzenstejn s I. Babel. Dialógok: I. Babel.

Szereplők: Vitja Kartasov (Sztjepok), N. Hmeljev (Szamohin, Sztjopka apja), P. Arszanov (politikai osztályvezető), L. Judov (Rübocskin komszomolista), N. Maszlov, Ja. Zajcev, P. Zsuravljev (gyűjtogatók).

Nyírfaedő. Este. Szamohin és Sztjopka farkascspadát állítanak. Maszlov közli, hogy új politikai osztályvezető érkezik.

Gépállomás. A traktorok és a kombájnok aratáshoz való előkészítése. A politikai osztály vezetője hazaengedi a brigádokat. Az alvó gépállomás.

Szamohin parasztháza. Szamohin és a kulákbérencek készülődnek a gépállomás felgyűjtásához. A nagymama a napraforgófejekbe gyufaszálak fejét dugdossa. A felébredő Sztjepok meghallja a beszélgetést a gyűjtogatósról.

Gépállomás. Éjszaka. A politikai osztály vezetője beszélget Sziporovics őrral. Sziporovics átveszi az ügyeletet. A gyűjtogatók bedobálják a napraforgófejeket. Sztjopka figyelmezteti a politikai osztály vezetőjét a gyűjtogatóra. A gyűjtogatók elmenekülnek.

Szamohin parasztháza. Kora reggel. Az apa letartóztatása.

Templom. Fegyveres harc a gyűjtogatókkal. A templom elfoglalása. A gyűjtogatók letartóztatása.

Országút. A gépek vonulása. A gyűjtogatók börtönbe kísérése. Az önbíráskodás kísérlete.

A gazdasági udvar. A tankocsi felrobbantása az előkészített napraforgófejekkel. A tűzvész eloltásának kísérlete. A tűzoltók érkezése.

Nyírfaedő. Gyerekek mennek az erdőbe. Sztjopka elcseréli Jegorkával a toronyban levő ügyelet jogát.

A szakadék széle. A gyűjtogatók megölik kísérőiket és az erdőben bujkálnak. Maszlov erőszakoskodik egy nővel.

⁷ Az ismertetés a 3. lábjegyzetben megnevezett kiadvány alapján történt, ott a 17. oldalon.

Éjszaka. Tábornót. Sztjopka legendát mesél egy forradalmárról.

Nyírfaerdő. Traktoroszlop. A gyűjtogatók az erdőben.

Éjszakai mező. Sztjopka a toronyban. Lövés. Apa és fia. „Nem adtalak oda, saját véretem . . .” Sztjopka lezuhan a gabonába. Az apa második lövése. A gyerekek megtalálják Sztjopkát.

Nyírfaerdő. Hajtóvadászat a gyűjtogatók után. Szamohin elfogása a farkasveremben.

Mező. Komszomolista bekötözi Sztjopkát. Sztjopka halála. A politikai osztály vezetője viszi Sztjopkát. A gyerekek lovakat vezetnek. Ünnepeles búcsúztatás. Úttörő sorfal Sztjopkának. Szénakaszálás.

E film középpontjába a „tulajdonos” és az új rend konfliktusa került. Az apa középparaszt, nem akar a kolhozba lépni; a fiához is mint tulajdonához viszonyul, amikor először meglötte fiát és az megismerte őt, az apa a következőket mondta: „Ne menj sehova. Elvettek téged a papától, de én nem adtalak. Nem adtam saját véretem.” A film a reális osztályharc problémáit ábrázolta, néhol plakátszerű elemekkel (pl. a politikai osztály vezetőjének a bemutatásában). Ily módon a második változat eszmei-tematikai tartalma a konfliktus új értelmezésén alapult. Sztjopka a tulajdonosi ösztönök embertelenségének az áldozatává vált; a különböző társadalmi tudatok összeütközésének tragédiája a magántulajdonos pszichológiai drámájává alakult át. Ez a változás az új színészválasztásban is jelentkezett; az apja szerepére meghívott N. P. Hmeljev pszichológiailag összetett típus volt. Az apa és a fiú viszonyát is Ejszenstejn összetett pszichológiai motivációval akarta megoldani (mindketten szerették egymást, Sztjopka apja rossz tetteit csak az ívának tulajdonította stb.)

A film plasztikus megoldása is teljesen különbözött az előző változattól, míg az poetikus-szimbolikus volt, ez határozottan dokumentarista, a mindennapi élet konkrétságával; a Babel által írt dialógusok pontosan és határozottan fejezték ki a cselekvő személyek jellemét.

Ejszenstejn 1936. augusztus elejétől 1937. március 17-ig dolgozott a filmen; a film (majdnem) teljesen készen volt, 2–3 kisebb jelenetrész hiányzott még, a forgatási terv alapján még 17 nap volt hátra a forgatásból – a filmet 1937 májusáig kellett volna befejezni.

Közben a külföldi sajtóban olyan hírek jelentek meg, hogy Ejszenstejnt is letartóztatták; ezért az „Izvesztija” 1937. február 8-i száma közölte Ejszenstejn „Levél a szerkesztőséghez” c. írását, amelyben Ejszenstejn visszautasította ezeket a híreszteléseket, ezzel együtt a lap egy fotót is közölt, amelyen Ejszenstejn Tiszével volt látható forgatás közben.

1937. március 17-én a Filmfőigazgatóság határozattal betiltotta a további forgatást, a film teljes befejezését; Sumjatszki 1937 áprilisában cikket írt a „Pravda”-ban a film hibáiról: míg az első változatot, az ideológiai hibák mellett, formalistának bélyegezte, a második változattal szembeni kifogás – s ez vált a betiltás alapjává –, hogy túlzottan pszichológikus a konfliktus kifejtése és a szereplő személyek bemutatása, és hogy Ejszenstejn nem tett eleget az előző határozatnak, Sztjopkát nem hagyta életben.

1937 márciusában és áprilisában több aktíván vitatták meg a filmet; a film mindkét változatából elkészült részeket (egyes vélemények szerint szándékosan, vagy hozzá nem értő véletlenségből a két változat részeit összekeverve) Sztálin is megnézte. Ezek az aktívák, a személyi kultusz és a már folyamatban levő törvénytelenségek árnyékában,

elítélték a filmet, súlyos politikai, világnézeti és művészi hibákat olvastak Ejzenstejn fejére. Bizonyos visszaemlékezésekből tudjuk, hogy Ejzenstejnt ez a tragédia rendkívül megrázta, s amíg és ahogy lehetett, harcolt a film megmentése érdekében. Tenni azonban nem tehetett semmit.

Sinkó Ervin, aki ebben az időben Moszkvában élt, s egy házban lakott Babellal, 1937. május 28-i dátummal a következőkről tudósít:

Tudtam, Ejzenstejn két és fél éve dolgozik egy új filmen. Ő azok közül a nagy művészek közül való, akik mindent, amivel elkészülnek, utólag már csak előkészületnek tekintenek ahhoz, ami még nincs meg s amit épp nekik kell megalkotniuk. Ezt a mostani filmjét, melynek témája az orosz falu a kollektivizálás idején, ő maga úgy fogta fel, mint végső megvalósítást mindannak, amit eddig csak akart. Az első némafilmjétől egész az annyi szerencsétlenséggel együtt járó, csodálatosan szép mexikói filmjéig. Afféle summája mindannak, amit monumentális szimbólumként ható képvízióival eddig csak keresett: ennek szánta új filmjét.

A film elkészült. Egy, a legmagasabb méltóságokból álló bizottság – Molotov és Mikoján is köztük volt – megnézte, s nemcsak betiltotta a filmet, hanem elrendelte, hogy meg kell semmisíteni. Formalizmus, naturalizmus, miszticizmus és még egy ok miatt: a film túl sötét színben tünteti fel – mint Buharin abban a cikkében – az orosz nemzeti múltat, a film az orosz parasztot rágalmazza, kultúrálatlannak, vadnak, mítikus lénynek tünteti fel.

Ejzenstejn úgy rontott be Babelhez, mint aki megőrült. Átkozódott, fogát csikorgatta, ököllel verte a homlokát s egy-egy dühroham közepette egyszerre nevetni kezdett, majd zokogni. Babel már előzőleg telefonon értesült a katasztrófáról. Ejzenstejn voltaképp ezért jött, hogy Babel segítsen neki. A film még megvan, tegyen valamit, hogy megmentsék.

Vae victis. Hihetetlen, hogy olyan kitűnő embert is, amilyen Babel, befolyásol a balsiker. Ő maga észre se veszi, de én nagyon is észrevettem: most egyszerre másképp beszél a filmről, mint eddig mindig. Ejzenstejn zseniális – mondja –, de épp zseniális embernél nagy a veszedelme a nagy tévedésnek, s nekem – mondja – már voltaképpen sokszor megfordult a fejemben, hogy Ejzenstejn hamis irányba tévedt, figyelmen kívül hagyott fontos szempontokat, melyekkel igenis lehetett, sőt kellett volna számolnia...

A film eddig majdnem hárommillió rubelbe került, s most ezt is Ejzenstejn rovására írják. S ami fertelmes: Ejzenstejn ellen, ha nem páriroz, ezt már értékre adták, fegyverként fogják felhasználni azt is, hogy állítólag különleges szexuális hajlamai vannak.”⁸

Ezután Ejzenstejn a Moszfilm Stúdióban rendezett aktíván elmondta, illetve a „Szovjet művészet” 1937. április 17-i számában közzétette „A Bezsinnét hibái” című önkritikáját. Ez a következőket foglalta magában:⁹

„Hogyan történhetett, hogy több mint tíz évvel a győzelmes Patyomkin páncélos megjelenése után, Október huszadik jubileumi évében, én a Bezsinnét bukásához jutottam el? Hol van annak a katasztrófának az alapja, amely azt a filmet érte, amin én

⁸Sinkó Ervin: „Egy regény regénye”, I–II. (Moszkvai naplójegyzetek 1935–1937), Forum K., Novi Sad 1961, II, 162–166.)

⁹Ez az írás magyarul még nem jelent meg; saját fordításom az C. M. Эйзенштейн: Избранные статьи” (Изд. Искусство. Москва. 1956). cikkgyűjteményben megjelent publikáció alapján készült.

két évet dolgoztam? Hol van az a kiinduló világnézeti hiba, amely, az őszinte érzések és az ügy szolgálata ellenére, elvezetett az alkotás hibájához, amely politikailag világosan csődbe jutott és ettől elszakíthatatlanul – művészetellenesnek is bizonyul?”

És újra feltéve magadnak a kérdést, újra és újra vizsgálva önmagad, elkezded látni, elkezded érteni.

A hiba egy mély értelmiségi individuális illúzióban gyökerezik. Illúzióban, amely kicsinyként kezdődik, de elvezethet nagy és tragikus hibákhoz, következményekhez. Abban az illúzióban, mintha lehetséges lenne az igazán forradalmi ügyet saját kockázatunkra csinálni, nem pedig a kollektíva sűrűjében, nem pedig az azzal való lépés acélos egységében.

Íme, hol gyökerezik a hiba. Íme, ez az első, amit tudatosítani kell, feltéve magadnak teljes komolyságában a kérdést a hibák gyökeréről, nemcsak a mostani munka kapcsán, hanem a megelőző munkák hibáinak kapcsán is.

Ebben az értelmiségi illúzióban rejlik a legfőbb oka azoknak a hibás Don Quijote-i látogatásoknak, helytelen kiruccanásoknak, amelyeket a helyes kérdésektől és a rájuk való helyes feleletektől ellentétes irányban teszünk. Ebből származik ezeknek az individuális ugrándozásoknak a summája, amelyek a bemutatott események politikai torzításaiban, a téma politikailag hibás értelmezésében összegződnek.

Ősztönös forradalmiság ott, ahol már régen bolsevik öntudat és ennek az öntudatnak a fegyelmezettsége kell hogy meghonosodjék – ime ez a hibáknak az az öle, amelyből minden jószándék és törekvés ellenére mind gyakrabban és gyakrabban előtörnek és származnak nemcsak szubjektív hibák, hanem objektív bűnök is.

Ezért növekedik az is, ami velem történt, az én realizmus értelmezéssel.

Az én stilisztikai törekvéseim és felépítem következtében bennem rettenetes vonzódás van az általánosozóhoz, az általánosítottéhoz, az általánosításhoz. De ez az az általánosozás-e, az az általánosítás-e, amelynek a megértésére minket a marxista tanítás a realizmusról tanít? Nem. Azért nem, mert az általánosítás az én munkámban felfalja a részlegest. Az általánosítás helyett, hogy áthatolna a konkrét részlegesen, a világtól elszakadt absztrahálás irányába fut. Nem így volt a Patyomkin-ban. Ennek az ereje éppen abban volt, hogy ezen a részlegesen, ezen az egyes eseményen keresztül sikerült általánosított képet adni az 1905-ös évről, Október „főpróbájáról”. Ez a részleges epizód képes volt magába szívni a forradalmi harc története adott fázisának a tipikusságát. És ez az epizód tipikus volt már a kiválasztásban, és ennek az értelmezése jellemző általánosításnak mutatkozott. Ezt sokban elősegítette az a tény, hogy a Patyomkint kezdetben úgy képzeltük el, mint az 1905-ös évről szóló nagy eposzjának egy epizódját, s csak a későbbiekben vált önálló művé, magába szívta ugyanakkor mindazokat a szétszórott érzéseket s hangzásokat, amelyeket a nagy filmben vettek számításba.

Nem így történt a „Bezsin réjtje”-vel. Már maga az epizód, ami a film dramaturgiai alapját alkotja – egyáltalán nem jellemző epizód. A saját pionír-fiát megölő kulák-apa –, ez lehetséges epizód, amellyel találkozhatunk, de nem tipikus epizód. Ellenkezőleg – ez kivételes, egyedi és nem jellemző epizód. Ráadásul még, mivel a forgatókönyv közepontjában van, önálló, mindent legyűző általánosító jelentőséget nyert. Ez az összezavarás teljesen meghamisítja a faluban levő osztályharc állását és valóságos, reális képét, elfödve a fiú apja általi „kivégzésének” patológiakusan felfűjt képével, amely inkább Izsáknak Ábrahám általi „feláldozása” témájáért kiált, nem azokért a témákért, amelyek meg kell

hogy mozgassák a mi nézőinket, azoknak az utóbbi éveknek a harcaival kapcsolatban, amelyeket a „győzedelmeskedő kolhozrendszer” végső megszilárdításáért vívtunk. Ebben a vonatkozásban a forgatókönyv első változata teljesen hibás volt, ezt az epizódot úgy állította be, mint alapvetőt és centralist.

A forgatókönyv második változata és ennek értelmezése már arra törekedett, hogy az apa és a fiú közötti drámát ne „önmagában levő dologként” ábrázolja, hanem mint a faluban levő osztályharc általános menetének az epizódját. Ez azonban nem lett végigvívve, nem szakítottunk határozottan és teljesen sem a forgatókönyv kezdeti felfogásával, sem ennek rendezői megvalósításával.

A társadalmilag hamisan hangsúlyozott szituáció hamis pszichológiai interpretáláshoz vezetett. A figyelem felkeltésének mezejévé a fiúgyilkosság pszichológiai problémája vált. És ez az általánosított probléma háttérbe szorította az alapvető feladatot – a kulákság kolhozrendszer elleni harcának a bemutatását. A szituáció pszichológiai absztrakcióban oldódik fel, elszakadva a valóság reális tanulmányozásától.

Az első változat az apából mindenféle emberi elemet kiirt: vadállat-apa, meggyőződés nélkül dagályos. A második változat egy másik szélsőség felé tolódott el: a gyermekgyilkos „emberi” drámája mögött elrejtőzik, eltűnik a kulák iránti osztálygyűlölet, akit vad dühöngése a szocializmus elleni harcban nem állít meg saját fia meggyilkolása előtt sem.

A valóságtól való elvonatkoztatás pszichológiai absztrakciója elvezet a politikai állhatatlansághoz: eltűnik az ellenség elleni gyűlölet, a pszichológiai elágazások elvezetnek ugyanahhoz, a fiúnak az apa általi meggyilkolásához „általában”.

Az általánosítás hibái – az egyes esetek realitástól való elszakadása – a témában vannak, ezek azonban nem kevésbé élesen lépnek fel a megvalósítás módszereiben is.

Itt az első: az eszme elválasztása konkrét hordozójától.

És ez vezet az ember nem kellő érzékeléséhez, és a filmben levő ember ábrázolása létrehozója iránti figyelmetlenséghez – a színészhez.

Ezért van az emberek iránti figyelemnek az olyan megoszlása is, amely nem azok szerepének eszmei jelentősége, hanem személyek érdekessége alapján történik.

Aránytalanul élesen tolakszik az előtérbe a kulák vadállati képe. A politikai osztály vezetője – sápadt, szomorú és retorikus.

És ugyanakkor a film hőse, a falusi pionír, társadalmi jelentőségének a reális keretek minden határán túli felfokozása. Az a benyomás keletkezik, hogy a faluban levő osztályharc – az egyes úttörők dolga, a mi filmünkben – egy úttörőé (különösen az első változatban).

Ugyanaz a helyzet a film művészi megformálásában is. Ha a figyelem centruma nem irányul az emberre, az ő jellemére, az ő cselekedeteire, akkor mértéktelenül megnő a tartozékok és a kisegítő eszközök szerepe. Ezért van a környezet kifejező erejének eltúlzása: a kunyhó vacska; a felvétel torzított távlati rövidülései; szín deformáció. A dekoráció, a kép, a fény a színészért és a színész helyett játszik. Ugyanez a helyzet a szereplő személyek arculatának a megmutatásában. Az arculat – ezek már nem élő emberek, hanem maszkok: az élő embertől való elszakadásban a „tipikusság” általánosításának a határa. A viselkedés – ez a statikusság oldalára való elhajlás, ahol a statikusan megmerevedett arculat hasonló a „gesztus maszkjához”, mint maszk – a részleges halott arc általánosításának határa.

A megvalósításnak ezek az elemei, amelyek annyira igazságosan éles kritikának vétettek alá, különösen a film első változatában, teljesen az elején felsorolt előfeltételek-ből származnak.

Én erről teljes élességgel írok, ámbár a két éven keresztül folyó munka során bensőleg én magam is, még inkább a filmirányítás lankadatlan kritikájának a segítségével haladtam ezeknek a vonásoknak a leküzdése irányában. De a teljes leküzdésüket nem értem el. Megtekintve a film teljes anyagát az első résztől az utolsóig, észrevették, hogy a realista íráshoz való közeledés vitathatatlan és az „Éjszakában” rész komplexuma már arról tanúskodik, hogy a szerző távolodik a saját hibás pozíciójától, amelyen az első változaton való munka idején állt.

Az általánosítás eltűlése, a reális valóságtól és a részleges esettől való elszakítás következtében a mű kifejező rendszerének egész szisztémáját elkerülhetetlenül oda röpítette, ahová egyedül röpülhetett – az asszociációk és a figurák mitologikus túlstilizálásába (Pán, Sámson – a templom elpusztítója, az első változat „Kamasza”). Ha a „templom elpusztításában” ezt tudatosan ironikusan csináltuk – a bibliai asszociációk összeütköztek a rájuk nem jellemző cselekvésekkel (távolodva a reális – ábrázoló feladattól, a kigondolt játékot kellett folytatnunk) –, a komoly részben ez már a szerző ellenére vitte magukat a szereplő személyeket és az ábrázolásokat a megsemmisüléshez. A tragikus kollízió erőteljes sokoldalúsága összecsavarodott a melodráma „fekete-fehér” színmegoldásával; az osztályjellegű értelmezése realitása a „jó és a rossz” általánosított-kozmikus harcává alakult. Feltételezni, hogy a szerző tudatosan haladt a „mítoszhoz”, értelmetlen dolog. És én újra látom, hogy a végig nem tudatosított és a valóság reális bemutatásának gyakorlatban el nem sajátított módszere a szerző hibáit messze az esztétika és a művészet határain túlra viszi, és az alkotást politikailag tévesen szóaltatja meg.

Kié ugyanakkor a hibák elsőbsége? És lehet-e arról beszélni, hogy a politikai tévedés – „baj”, és az alkotó módszer hibás voltának a következménye? Természetesen, nem. Az alkotó módszer tévedése a világnézeti rendszer hibáiban gyökerezik.

A világnézeti rendszer hibái a módszer hibáihoz vezetnek. A módszer hibái objektív politikai tévedésekhez és állhatatlansághoz vezetnek.

Hogy ez logikailag világos a mi országunk minden valamelyest is öntudatos művészeti dolgozója számára, köztük számomra is, hogy ezt ne csak az alapokig megértsük, hanem teljes mélységében át is érezzük, nekem jutott osztályrészül az a folyamatos, kegyetlen kritika, amelyen át eljutottunk a „Bezsín réjtje” katasztrófájának a megvitatásához mind a sajtóban, mind a GUK- és a Moszfilm aktíváulésein.

A film valamennyi részének alapos megtekintése a Moszfilmben teljesen feltárta előttem is azt a hibás alapállást, amellyel a témát forgattuk. Az elvtársak kritikája segített nekem világosan felfogni a mű helytelen célzatát.

Mi vezetett ehhez? A faluban levő osztályharc reális feltétele alapvető mozgatórugóinak feltáratlansága. A filmben levő szituációk nem ezekből a feltételekből indulnak ki. Ellenkezőleg, a film eseményei „önmagukban” állnak. Mindez összességében azt eredményezte, hogy nemcsak nem jött létre az a pozitív forradalmi effektus, ami a szerzői érzésekben és irányzatosságban volt. Ellenkezőleg. Ennek a tervnek a hibája alkalmas volt arra, hogy a nézőben teljesen ellentétes objektív effektust hozzon létre. Ezt segítették elő még a módszer hibái is: az anyag döntő többségének nem realista előadása (részleges

kivétel ez alól az új változat utolsó harmadának az anyaga, amelyben már van előrehaladás a módszerben). Sőt, nem látván az egész anyagot – a forgatókönyv és a film részéről való elbeszélés alapján már hasonló következtetéseket lehet levonni az anyagról.

Vakságot, hanyagságot, éberség hiányát vették észre mindazok, akik részt vettek a munka végrehajtásának az irányításában. A munkát fel kellett függeszteni. A kiegészítő és a megváltoztatott felvételek nem menthették meg. Számomra világossá vált nemcsak a részletekben történő tévedés, hanem az egész koncepció elhibázottsága is. Ezek a forgatókönyvből nőttek ki, de a rendezői értelmezés nem lépett fel ezekkel az elemekkel szemben, sőt a második változat adta lehetőségeken keresztül megismételte a kezdeti hibákat.

A „Bezsín rétje” megvitatásának visszatérő menete rákényszerített engem az alapvető kérdések további megvilágítására: hogy történhetett, hogy az egyértelműen helytelen koncepció a rendezésben is megnyilvánulhatott?

Világosan és egyenesen megmagyarázom. Az utóbbi években magamba, elefántcsont-tornyomba zárkóztam. A haza megvalósította az ötéves tervet. Gigantikus léptekkel folyt az iparosítás. Én ültem a saját tornyomban. Az élettől való elszakadás, igaz, nem volt teljes. Mivel ezekben az években megfeszítve foglalkoztam az ifjúsággal, minden erőmet a Filmtudományi Intézetben levő munkára összpontosítva. De már ez is az oktatási intézmény falai mögé bújás volt, a valósághoz, a tömegekhez való széles alkotó kapcsolat nélkül.

A szovjet film tizenötödik évfordulója nagy megrázkódtatással szolgált számomra. 1935-ben keményen munkához láttam. De az önmagambazártság szokása és az élettől való elszakadás már elpusztította a gyökereket. Elzárkózva dolgoztam saját forgatócsoportomon belül. Létrehoztam egy filmet, nem a mi szocialista valóságunk húsából és véréből, hanem inkább e valóságról való elméleti elképzelésekből és asszociációkból. Az eredmény – önmagáért beszél.

És íme – az igazi kegyetlen kritika szaggatása, azé az igazi bolsevik kritikáé, amely elvtársi és amely segítségre, kijavításra irányul, és nem a megsemmisítésre. A mi Moszfilm kollektívánk dolgozóinak a fellépései megmentettek engem a legszörnyűbbtől – megmentettek mindazoktól a sebzésektől, amelyek a „Bezsín rétjé”-vel kapcsolatos saját hibáim miatt bekövetkeztek. A kollektíva mindenekelőtt abban segített, hogy felnyitotta szememet saját hibáim, módszereim hibái, társadalmi-politikai magatartásom hibáinak meglátására. Mindez elfödi előlem még azt a fizikai fájdalmat is, amely két éves munkám pusztulásának kapcsán jött létre, amelynek oly sok erőt, szeretetet és munkát szenteltem. Miért vagyok én mégis szilárd és nyugodt? Megértem saját hibáimat. Megértem a kritika, önkritika, a javítás, önjavítás jelentőségét, amely átfogja az egész országot az SZKP(b) KB plénuma határozataival kapcsolatban.

Én a legélesebben érzem annak szükségességét, hogy saját világnézeti hibáimat az alapokig hatolóan fel kell számolnom, érzem a gyökerekig való átépítés és a bolsevizmus elsajátításának a szükségességét.

És ennek fényében előttem a kérdés: hogyan lehet a legteljesebben, a legmélyebben, a legfelelősebben mindezt megtenni?

A konkrét-praktikus feladatokról és perspektíváktól elszakítva ez nem lehetséges. Mit kell tennem?

Komolyan dolgoznom saját világnézetemen, mélyen, marxista módon behatolni az új témákba. Konkrétan tanulmányozni az új embert és a valóságot. Konkrétan kiválasztott szilárd forgatókönyvre és témára kell támaszkodni.

Az új munka témája csak egy lehet: szelleme szerint hősi, pártos, tartalma szerint katonai – védelmi, stílusa szerint népi – függetlenül attól, hogy ez az anyag 1917-ről, vagy 1937-ről szól – a szocializmus győzelmes haladását fogja szolgálni.

Egy ilyen film létrehozásának előkészületében látom az utat, amely által felszámolhatom a magamban, alkotómódszeremben és világnézetemben levő ösztönös-anarchikus vonásokat.

A párt, a filmművészet vezetése és a filmművészet alkotó kollektívája segítenek nekem új, őszinte és szükséges filmeket létrehozni.”

Mivel magyarázható az emberi megaláztatásnak, a megalázkodásnak ez a foka, ami ebben az „önkritikában” jelentkezik? Nem a mi feladatunk ezt minősíteni; megtették ezt néhányan az arra legilletékesebb helyen, a Szovjetunióban is. Az Ejszenstejn „Válogatott műveinek” 6 kötetes kiadásához írt előszóban R. Jurjnyev ezzel kapcsolatban a következőket írta:

„Azoknak az embereknek, akik közel álltak Ejszenstejnhöz, és időnként neki magának is úgy tűnt, hogy ez katasztrófa. Sok kritikus kétértelműen célozgatott, majd egyenesen megmondták a művésznek, hogy ő elmaradt a szovjet művészettől, amely magabiztosan halad a szocialista realizmus útján, hogy a formalizmus mérge annyira tönkretette művészetét, hogy a gyógyulás aligha lehetséges. A vádoló kiabálásával egyesült a formalisták és sznobok suttyogása a zseni tragédiájáról, akit a kortársak nem értettek meg. Külföldön provokációs kiabálások hangzottak el a Patyomkin 'páncélos szerzőjével' kapcsolatos hajszáról . . .

A 'Bezsin réjtje' tragikus sorsában azok a durva adminisztratív módszerek tükröződtek, amelyek a művésszel szembeni bizalmatlanságban, önkényben öltöttek testet. Ejszenstejn nemcsak arra kényszerült, hogy a munkát abbahagyja, de elméletileg meg kellett alapoznia ezt az erőszakot, megkritizálni saját – valóságos és vélt hibáit. Az ő cikke – 'A Bezsin réjtje hibái' – a művész valóságos tragédiájának dokumentuma volt, de még ekkor is távol volt a kritika által megsebzett, önmagába zárkózó sértődöttségtől, telve volt a szovjet film sorsa iránt érzett aggodalommal; telve annak az érzésével, ami a kollektívához, a szovjet kultúrához és a néphez organikusan kapcsolta.”¹⁰

A személyi kultusból fakadó általános torzulások itt jelentkező különös motívumait J. Leyda a film betiltásával kapcsolatban a következőképpen látja:

„Sumjatszkiynak a film betiltására irányuló döntésében más motívum is közrejátszott, mint hogy egy makacskodó művészt megfegyelmezzem. A színház területén éppen ekkor folyt egy formalizmus-ellenes kampány, amelyben Mejerhold játszotta a bűnbak szerepét; művészi bűneit politikai vádaskodással is tetézték.”¹¹ Sumjatszkiynak is égető szüksége volt egy bűnbakra a szovjet filmipar nagy előrelépésével kapcsolatos tervéhez.

¹⁰ Ejszenstejn: „Válogatott művek”, I–VI, (Iszkuszto, Moszkva) I, (Moszkva 1964) 51.

¹¹ Az 1936–37-es évek vitái után – mivel Mejerhold nem volt hajlandó Ejszenstejnhöz hasonló önkritikára – 1938-ban színházát bezárták; 1939. jún. 20-án törvénytelenül letartóztatták, 1940. febr. 3-án meghalt. 1955. nov. 26-án rehabilitálta Mejerholdot a Szovjetunió Legfelső Bíróságának Katonai Kollégiuma. (V. E. Mejerhold: „Cikkek, levelek felszólalások, beszédek”, II. rész (1919–39), Iszkuszto, Moszkva 1968, 592. – N. Z.)

„Miközben megalapozzák a szovjet filmművészet stílusát, rendezőink és forgatókönyvíróink egyidejűleg harcot folytatnak a szovjet művészettől idegen irányzatok mindenfajta jelentkezése ellen, különösen az úgynevezett formalizmus ellen, amelyet ezek az irányzatok álcaként használnak, hogy továbbra is játsszanak a játék kedvéért, hogy megőrizték pusztán technicizmusukat, a külsőséges szépséget.”¹² „A formalizmus-ellenség” tökéletesen fedte Sumjatszki ipari programját és Ejzenstejn volt a legalkalmasabb áldozat...

A „Bezsin rétje” gazdaságossági terveit a Lenin Októbere valósította meg – a Sumjatszki-féle vezetés pedig súlyos csapást kapott. Miért nem készítettek más filmeket is ilyen gyorsan, ilyen gazdaságosan, és ilyen jól? Igen, voltak nagy tervek, de nézze csak meg a feljegyzéseit Sumjatszki elvtárs – az 1935-re bejelentett 120 filmből csak 43 készült el, az 1936-ra tervezett 165-ből csak 46-ot mutattak be, és még az 1937-re kitűzött szerény 62 is csak 25 bemutatót eredményezett. A filmterület vezetését majdnem teljes egészében elbocsátották, Sumjatszki a „Pravda”-ban (1938. jan. 9.) úgy jellemezték, mint aki „politikai vakságban szenved”, és ellenséges elemek eszköze.¹³ Egy kis vidéki gyár élére helyezték, és ettől kezdve egyetlen munkatársáról sem lehetett többé hallani, – de „szovjet Hollywood”-járól sem.

Barátaimtól hallok, hogy minden év január 9-én este a moszkvai filmművészek örömnappal ülnék.”¹⁴

IV. A BEZSIN RÉTJE UTÓÉLETE

A film mindkét változatának leforgatott anyagából a Moszfilm Stúdióban volt negatív és pozitív kópia is. 1937-ben Ejzenstejn kérésére E. Tobak, a film vágóasszisztense – a pozitív kópiának minden egyes beállításáról egy-egy képet levágott, és azt a Stúdióból elcsente.

A film negatívja 1941-ben még a Moszfilm Stúdióban volt; 1941 októberében evakuálták a Stúdiót Alma-Atába, a negatív kópiákat egy bunkerba helyezték és bebetonozták. Moszkva bombázása során ez a bunker is megsérült, feltöltődött vízzel; 1944-ben, amikor a Stúdió visszatért Moszkvába, a bunkerba helyezett negatív kópiákat szétázva találták.

A megmaradt képeket P. Ataseva – Ejzenstejn élettársa – őrizte. Ezekkel a képekkel először Naum Klejman – a moszkvai Ejzenstejn Tudományos Kabinet tehetséges munkatársa – kezdett foglalkozni; 1964 januárjától 1965 májusáig egyedül dolgozott az anyagon; majd 1965 májusában az addig általa összeállított első, néma variánst Moszkvában filmkritikusok, elméleti szakemberek megnézték és megvitatták, megállapodtak a munka továbbfolytatásában, a megoldandó feladatokban.

A második, hangos variáns 1966 szeptemberében kezdtek el dolgozni, a munkába közvetlenül bekapcsolódott Jutkevics neves szovjet filmrendező és Jurjenyev film-történész, aki bevezetőt mondott a film hangos változatában.

¹² Sumjatszki cikke a „Soviet Cinema” c. kötetben, Moszkva 1935.

¹³ A „Gorkij és a szovjet film” (Moszkva 1938) c. kötetben Oleg Leonyidov közli, hogy Gorkij már 1935-ben kifogásolta Sumjatszki működését: „Mennyi bajt kerülhettünk volna el, ha akkor Gorkijra hallgattunk.”

¹⁴ J. Leyda, i. m. 340.

Ezt a második, hangos variánst először 1967 februárjában mutatták be a szovjet filmelméleti folyóirat, az Iszkusztvo Kinó fennállásának 30 éves évfordulója alkalmából. A hangos variánson a munka tovább folyt, 1967 júliusáig Prokofjev-zenét illesztettek a képi anyaghoz, Borisz Volszkij hangmérnök – a Rettegett Ivánnak is ő volt a hangmérnöke – és Klavgyija Alejeva vágó bevonásával. 1967 júliusában ezt a hangos változatot – amely főként a „Bezsin réjtje” első ejzenstejni változatának képeiből áll – mutatták be először a moszkvai filmfesztivál közönségének.

1967 novemberében Naum Klejman és Klavgyija Alejeva – az első, néma variánst továbbfejlesztve – elkészítették a néma archív változatot.

Az ily módon elkészült két változatot először 1968 januárjában Moszkvában, az Ejzenstejn halálának huszadik évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencián mutatták be.

A „Bezsin réjtje”-ből készített fotofilmek rendkívül bonyolult tudományos és művészi feladatok megoldása segítségével születtek s azért sikerültek és váltottak ki közvéleményt is megmozgató hatást, mert a szovjet filmközvélemény és tudományosság a feladat megoldásának fontos jelentőséget tulajdonított s megvalósítása érdekében összefogott, hogy ezzel is hozzájáruljon Ejzenstejn alkotásának rehabilitálásához.

Sklovszkij Ejzenstejnről írott könyvében e fotofilmről – többek között – a következőket írta:

„A pozitív tekercs levágott képeiből most film készült. Most már mindenki ismeri a filmet. A képekből kiállításokat rendeznek.

A fotofilm nem emlékeztet az illusztrált könyvre. Sokkal inkább a freskókkal díszített falnál tett sétára hasonlít.

Ez a film ugrásokban halad előre. Én nemegyszer láttam. Ez most már elfogadható számunkra.

Mi nem haragszunk, mi nem rémüldözünk. Mi túléljük a háborút, átélünk sok tévedést, sok bűnnek az önbeismerését. Mi megértjük a gyermekek szépségét, amelyeket a film mutat, az apa büntetést és kétségbeesését, a templom elpusztítását és a szívek lerombolását.¹⁵

A filmet nem okvetlenül kell rögtön bemutatni. Még furcsa dolog a tévedés jogáról beszélni; a tévedések sokba kerülnek, de a keresés gyakran még többre. Kevesen voltak, akik ezt akkor megértették.”¹⁶

*

Szeretnénk remélni, hogy ma ilyenek sokan vannak, s e megjegyzéseinkkel is ezek számát kívántuk szaporítani.

¹⁵ Ejzenstejn halálát az 1948. febr. 11-én bekövetkezett második szívinfarktus okozta. (N. Z.)

¹⁶ V. Sklovszkij: „Ejzenstejn” (Iszkusztvo, Moszkva 1973), 239.

AZ „ARÁNY” ÉS „ARÁNYOSSÁG” GÖRÖG TERMINOLÓGIÁJA

FALUS RÓBERT

Az ókori görög társadalom és kultúra lényegi sajátosságaira világítanak rá mindazok a szavak és kifejezések, amelyek a helyes mérték és arányosság fogalomkörébe tartoznak. A túlzás, góg, közösségellenes despotizmus és káosz „keleti” vonásaival szemben hangsúlyozták a törvényes rend demokratikus–humánus eszméit. A különféle tudatformák (etika, kozmológia, esztétika) szókincsében is azért oly gyakoriak az ezt kifejező igék, főnevek, melléknevek, határozószavak, mert teljes és egységes világkép kialakítására törekedtek. Hasonlóképpen természetes, hogy egy-egy fogalom e teljes filozófián belül nyerhetett más-más jelentési árnyalatot – attól függően, hogy a rend vagy az arányosság eszméjének milyen vonatkozását hangsúlyozták. Sűrűn fordulnak elő ebben az eszmekörben olyan szavak, amelyek a matematikából kerültek át más tudományok terminológiájába: eredetüknek és jelentésváltozásaiknak a vizsgálata tehát általánosabb érdekből is fontos lehet.

Az utókort is hálára kötelezi azoknak a pozitivista matematika-történészeknek a hatalmas anyaggyűjtése, rendszerező és értelmezési munkája, akik – a görög aritmetika és geometria felfedezéseinek történeti áttekintésével együtt – ezeknek a fogalmaknak mind pontosabb meghatározását adták.¹ Módszerük következménye azonban, hogy éppen a történetiséget kezelték formálisan, s ezáltal vagy leíró fogalom-értelmezéssel érték be, vagy a modern matematika elveit és módszereit vetítették rá a görög tudományra is. Még a legrangosabb munkákból sem tudjuk meg például, hogy miért éppen az *ἀναλογία* főnévvel jelölték az arányosság, haladvány, aránypár fogalmát, de azt sem, hogy ezek miképpen kapcsolódtak egymáshoz.

Ebben a vonatkozásban is kimagasló jelentőségűek Szabó Árpád tanulmányai és monográfiája.² *Analógia*-értelmezésének alapja és legfőbb értéke, hogy számos Eukleidész-részlet – elsősorban is az *Elem.* V. def. 6 és VII. def. 21 – alapján mutatta ki mind magának az *ἀναλογία* főnévnek, mind az *ἀνάλογον* adverbiumnak a matematikai jelentését: mindkettő azt jelölte, hogy két-két mennyiségnek a viszonya (aránya) azonos. Meggyőzően egészíti ki a matematikai szövegeket Aristotelész egyik definíciójával: „Az *analógia* az arányok azonossága” (Eth.Nik. 1131 a 31). – Csak további kiegészítésül

¹ Elsősorban említendő: P. H. Michel: De Pythagore à Euclide. Paris 1950. Kiváló szakszótár, bár a terminusok jelentésváltozásait csak rögzíti, s csupán helyenként magyarázza: Ch. Mugler: Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs. Paris 1958.

² Monográfiája, ahol korábbi értekezéseinek a adatai is megtalálhatók: Á. Szabó. Anfänge der griechischen Mathematik. Budapest 1969. A jelen cikkben tárgyalandó témákról: 191–224. o.

idézzük a *Poëtika* egyik részletét, ahol pontosan ugyanezt olvassuk a költői metaforák indokolásában:

„Analogiának (*τὸ ἀνάλογον*) azt nevezem, amikor a második úgy aránylik az elsőhöz, valamint a negyedik a harmadikhoz = a költő tehát a második helyett a negyediket vagy a negyedik helyett a másodikat használja, s esetleg hozzáteszi azt a névszót is, amelyre a metafora vonatkozik, s amelyet ez helyettesít. Így például a boroscsésze úgy viszonyul (= úgy aránylik) Dionysoshoz, mint a pajzs Aréshez. A költő tehát a boroscsészét Dionysos pajzsának, a pajzsot pedig Arés boroscsészéjének nevezheti. Vagy például az öregség úgy aránylik az élethez, mint az este a nappalhoz; a költő tehát az estét a nappal öregségének nevezheti, vagy – mint Empedoklés – az öregséget az élet estéjének vagy alkonyának.” (21. fej. = 1457 b)

Számos részletkérdésben viszont nem tudok egyetérteni Szabó Á. interpretációival,³ s a véleménykülönbség az *ἀνὰ λόγον* szintagma értelmezésében válik alapvetővé. Nem fogadhatom el ugyanis e kifejezés „je nach Logos gleich” fordítását. A „viszonyonként (arányonként) egyenlők” értelmezéssel szemben az „ugyanazon arány szerint” jelentést tulajdonítom a kifejezésnek és az egybeírással képzett adverbiumnak, ha pedig jelzőként áll, akkor „ugyanazon arányban álló” dolgokra vonatkoztatom. – Első látszatra úgy tűnhet, hogy semmiféle érdemi különbség nincs a két értelmezés között (mindkettő az $a : b = c : d$ aristotelési-eukleidési formulát szövegezi meg). Egyáltalán nem mindegy azonban, hogy milyen nyelvi és gondolkodási folyamatban alakult ki a szintagmából (praep.-s főnévből) lett adverbium és maga az *analogia* főnév. Ha az egyedül célszerű, tehát történeti módszert választjuk a szófejtéshez, akkor a *logos* főnév jelentését – pontosabban: jelentéseit – kell kiindulásul választanunk.

LOGOS

A *λόγος* szó azoknak az ϵ tövű igékből képzett, másodéles főneveknek a csoportjába tartozik, melyet a nyelvtankönyvek „nomen rei actae”-knak (a cselekvéssel létrehozott dolgok neveinek) szoktak mondani. Ilyen pl. a *φέρω* (vinni) igéből képzett *φόρος* (oda vitt dolog, adó) vagy a *νέμω* (osztani) igéből képzett *νόμος* (kiosztott rész) főnév, stb. A „mondani” jelentésű *λέγω* igéből is így alakult ki a „szó, beszéd” jelentésű *λόγος* főnév.

Csak hogy már ez a magyarázat sem abszolút érvényű. Mint ahogy a magyarban is sok cselekvő melléknévi igenév egyáltalán nem a cselekvő személyt jelöli (tehát nem lesz

³ Méltán hívja fel a figyelmet az *ἀνὰ* és a *κατά* ellentétes jelentésére, ha e praepositiók helyhatározói funkciójuk (1. előre, felfelé, 2. szerte, lefelé), ebből azonban nem okvetlenül következik, hogy ezt az ellentétességet a nyelvhasználat mindig és mindenre vonatkoztatta (vö. szétörni és összetörni: árnyalatnyi, nem érdemi a jelentéskülönbség, noha az igekötők önmagukban ellentétes jelentésűek). Nem értek egyet az *ἀνὰ* disztributív jelentésének túlhangsúlyozásával, még kevésbé azzal, hogy az *ἀνὰ λόγον* szintagma és az ebből egybeírással képzett adverbium értelmileg az *ἰσοί* vagy *ἴσα* melléknévvél egészítendő ki, s hogy ebből az elliptikus alakból jött létre – később – a teljesebb forma. Nem tartom „hibridnek” az *ἀνάλογος* 2 melléknevet, s az *ἀναλογία* főnév „főnevesített határozószóként” való felfogását sem látom meggyőzőnek. – Nem a polémiát tartom fő feladatomnak, hanem a pozitív érvelést, már csak azért is, mert ezúttal sem mulaszthatom el annak megjegyzését, hogy éppen Szabó Árpád műveinek gondolatébresztő tanulságaiból indultam ki eszméletörténeti tárgyú cikkeim többségében.

belőle „nomen agentis”), hanem a cselekvéssel létrehozott dolgot (pl. „adó”) vagy a cselekvés tárgyát (pl. „gázló”), ugyanígy vannak jelentésváltozatok a görögben is: a νόμος főnév jelentése („rész, porció”) már az archaikus korban kibővül, s mindinkább a „helyes osztással kialakított rend”, „szabály”, „törvény”, „hagyomány” értelemben lesz általános – tehát magát a cselekvést vagy annak módját, elvét jelöli. Ugyanígy πόρος sem csak „átszelt valami, ösvény, gázló” jelentést tartalmaz, hanem az „átkelés vagy valamilyen más cél eszköze” is; τρόπος sem csak „megfordított dolog, fordulat”, hanem „jelleg, mód, jellem” is.⁴ – „Beszélt szó, beszéd” és „beszélés” között természetesen nincs lényegbevágó különbség, mégis emlékeznünk kell a jelentésváltozat lehetőségére, amikor mindjárt azt vizsgáljuk, hogy mikor, hogyan, miért honosodott meg ugyanez a főnév „arány” jelentésben.

Tény ugyanis, hogy már az V. századi irodalomban megvolt ez a másik jelentés is, Platon pedig hol „beszéd, tanítás, helyes elv”, hol „arány” értelemben használja, s természetesen a pythagoreus szerzők is. Ezt legfeljebb tényként állapítják meg a kutatók, pedig meghökkentő – ha ugyan nem mulatságos – feltevés, hogy ezért vagy azért a köznyelvben honosodott meg a *logos* „arány” jelentése, s a matematikusok azután innen vették át a maguk tudományos szókincsébe. Annyi igazság természetesen van ebben, hogy még a pythagoreus bölcsek sem képezték (mert nem képezhettek) olyan fogalmakat, amelyeket nem az élő nyelv nyersanyagából vettek át vagy töltöttek meg sajátos tartalommal; ez azonban sovány igazság, mert éppen a lényegen siklik át: azt nem magyarázza meg, hogy mi köze volt a „szó”-nak az „arány”-hoz bármelyik nyelvi rétegben is. – Ha csak egy kicsit is lelkiismeretesen vizsgáljuk meg az azonos hangcsoport (λόγος) többértelműségének az eredetét, s ehhez még a fennmaradt szövegek is elégségesek, szükségtelemmé válik minden fantáziálás: *eredetileg* semmi közük nem volt egymáshoz, csak *később*, amikor a nyelvi tudat (természetes feledékenységé folytán) már csak magára a hangcsoportra reflektált, vált lehetségessé a két jelentés összemosódása.

Nézzük meg először is, hogy mit jelentett maga a λέγω ige. Természetesen jelentette azt, hogy „szólni, mondani”, de azt is, hogy „fektetni, valahová tenni, gyűjteni (mediumban: gyülekezni), sorba vagy halomba rakni, számolni”.⁵ A két cselekvésnek semmi köze egymáshoz, a homonymia viszont megszokott nyelvi jelenség⁶ – pl.: ἐράω = 1. szeret, 2. kihány, okádik; θέω = 1. fut, 2. ragyog, fénylik; δέω = 1. köt, 2. igényel; νέω = 1. úszik, 2. fon, 3. halmoz, 4. (jobbára mediumban) megy; stb. – Ugyanez a többértelműség található a λέγω igével kapcsolatban már a homérosi eposzokban. Azzal

⁴ Magyar párhuzamként: az -ás, -és képző sem kizárólag és mindig a cselekvési folyamatot jelöli (mint pl. az *alvás*, *evés* főnév esetében), hanem olykor a cselekvés eredményét is (pl. *írás*, *vetés*).

⁵ Lehetséges, hogy a „fektetni” jelentésű λεχ- és a „választani, gyűjteni, halmozni, számolni” jelentésű λεγ- tövű igék az ősi görög nyelvben még elkülönültek. Ezt mutatják a más-más tőhangzójú főnevek, pl. λέχος (fekhely), λόχος (les), ἄλοχος (ágyas), – ill. λόγος (halmaz), λογάς (csoport, egység) és az ezekből képzett szavak, pl. λογισμός (számolás). Magából a kötőhangzó nélküli λέκτο igealakból nem lehet egyértelműen következtetni arra, hogy a homérosi nyelvben a jelentéskülönbség vagy a hangzási azonosság dominált-e; később elmosódott a különbözőség, pl. καταλέγω: „lefektetni” és „összeszámolni”, παραλέγω: „melléfektetni”, noha a praefixummal ellátott -λέγω igék és az ezekből képzett főnevek általában a „számolás”-ra utalnak.

⁶ Főnévi példaként: μέλος: 1. dal. 2. végtag; ἄριστον 1. reggeli, 2. kiváló dolog. – Magyar párhuzamként az „ár” főnévre, a „merni” igére és a hol főnévként, hol igeként értelmezendő szavakra („ég”, „sír”, stb.) utalhatunk.

együtt, de attól teljesen függetlenül, hogy volt „mondani, szólni” jelentése, a „gyűjteni, csoportba rendezni, halmozni, számolni” kifejezésére is szolgált; pl. csontokat vagy fegyvereket összegyűjteni (Il. XXIII. 239; Od. XXIV. 72; hasonlóképpen majd Pindarosnál, s az *δοτολογέω* = „csontokat összeszedni” ige és az ebből képzett főnevek még a későantik nyelvben is), harcosokat gyűjteni vagy (mediumban) gyülekezni (Il. XIII. 276). Természetesen jelenthetett az összegyűjtés *megszámolást* (mediumban: *összeszámlálkozást*) is, tehát a *λέγομαι* ebben az esetben az *ἀριθμῶμαι* ige pontos szinonimája (Il. II. 120 skk.) – *anélkül, hogy a „halmozni, gyűjteni, csoportosítani, számolni” jelentés bármiképpen kapcsolódna a „szólni” jelentéshez.*

A számolás legegyszerűbb formája az volt, ha kavicsokat raktak sorba (azaz fektettek egymás mellé). Az ige „fektetni” (mediumban: „feküdni”) és „számolni” jelentésével játszik Homéros, amikor Próteus főkaszemléjéről ezt mesélteti Odysseusszal:

ἐνδως δ' ὁ γέρων ἦλθ' ἐξ ἁλός, εἴρε δὲ φώκας
 ζατραρέας, πάσας δ' ἄρ' ἐπώχετο, λέκτο δ' ἀριθμόν
 ἐν δ' ἡμέας πρώτους λέγε κήτεσσι, οὐδέ τι θυμῷ
 ὠίσθη δόλον εἶναι ἔπειτα δὲ λέκτο καὶ αὐτός.

(IV. 450–453), azaz *Devecseri Gábor* fordításában:

Délfele jött az öreg ki a vízből, látta a hízott
 fókákat, végigszámlálta, bejárta egészen.
 Minket vett legelőször számba a szörnyetegek közt,
 nem gyanította a cselt; azután maga is lefeküdt ott.

A néhány sorral később (463) alkalmazott *λοχάω* = „cselt vetni” ige is nyomatékosítja a szójátékot. Maga a *λέκτο δ' ἀριθμόν* kifejezés (vö. „számot vetni”) nyilvánvalóan költői metafora. Az eredeti, konkrét képzet *ψῆρον λέγομαι* vagy *ψήρους* (= a kavicsot vagy kavicsokat sorba rakni) lehetett, s bizonyára volt is, a *νόμον τίθεμαι* (törvényt tenni) kifejezéshez hasonlóan, amely a *ψῆρον τίθεμαι* (kavicsot tenni, helyezni) képzetéből absztrahálódott. Ezt igazolja Aischylos (*ἐν ψήρῳ λέγω*, Ag. 556 = kavicsban, kavicsal számolni), a psuedo-euripidési Rhésos egyik mondata (*στράτου πλήθος οὐδ' ἂν ἐν ψήρου λόγῳ θέσθαι δυναίμην*, 369 = a sereg mennyiségét még kavicsshalomban sem tudnám számbavenni⁷) vagy Platón *οὐκ ἐν ψήροις ἀλλ' ἐν λόγοις* (Állam, VI. 487 C), aki a kockajáték és a tiszta érvelés különbségét hangsúlyozza.

A „halomba rakni, összegyűjteni” jelentésű *λέγω* igéből képzett *λόγος* főnév természetes és réges-régi jelentése tehát: „halmaz, csoport, kisebb részekből formált *egység*”. Nem meglepő, hogy ugyanez az értelme a klasszikus kori és a későbbi görög nyelvben is,⁸

⁷ Érdekesség, hogy a *θέσθαι* inf.-nak itt pontosan az a jelentése, mint a *νόμον* acc.-szal összekapcsolva, s egyúttal a *λέγεσθαι* szinonimája.

⁸ Vö. *ἀναλέγω* jelentése már Homérosnál (Il. XI. 755; XXI. 321; XXIII. 253): felszedni, összegyűjteni (csontokat, fegyvereket). Az ebből képzett *ἀναλογίζομαι* a klasszikus korban (Thukydides, Xenophón, Platón): figyelembe venni, felsorolni, összefoglalni. Ugyanígy praefixumos igék és főnevek túlnyomó többségében is. A *Szabó Á.* által említett példák (i. m. 223. o.): Hér. III. 120 és 125; Arist.Eth.Nik. 1131b 20; továbbá a – szótári bizonyág szerint – köznyelvi fordulatként gyakori *οὐρ ἐν λόγῳ οὐτ' ἐν ἀριθμῷ* kifejezés. Ez utóbbi a mi „se szeri, sem száma” kifejezésünk párhuzamossága

és hogy a „részekből alkotott egész → arány” akkor is matematikai szakszó maradt, amikor a számolás tudománya már régen elszakadt a kavicsthalmozás (pl. a tízes egységekbe való rendezés) módjától. Meghatározott szabálya volt természetesen már ennek a kezdetleges számolásnak is: nem lehetett az egyik kupacba 7, a másikba 10 kavicsot tenni, s ennek tudata a *λόγος* főnév jelentésében, alkalmazásában is jelen volt. — Amiképpen ugyanis a rokon képzésű *νόμος*, *πόρος*, *τρόπος* főnevek nemcsak a cselekvés eredményét fejezték ki, hanem azt a cselekvési módot vagy elvet is, amely az „osztás”, „átkelés (célkeresés)”, „fordítás (vagy, Odysseus példáján: forgolódás)” helyes alkalmazására épül, ugyanígy foglalta magába a *λόγος* a „célszerű halmaz, szabályos kupacképzés, meghatározott számú részekből való egységformálás, arányítás” jelentést is.

A szabályos halmazt nemcsak a kezdetleges számolás követelte meg. A munka — elsősorban az építés — gyakorlati tapasztalatai tanították meg az embereket arra, hogy bizonyos mennyiségi viszonyokat kell alkalmazniuk (pl. a súlyelosztásban)⁹. A helyes arányok megválasztása lett az ésszerűség egyik fontos ismérve. Ez sarjasztotta azt a gondolatot is — sokáig természetesen mitológikus megfogalmazásban —, hogy a világ nem összevissza dobált dolgok halmaza, hanem olyan rend (*kosmos*), amelynek az összetételét, létét és fejlődését valamilyen pontos szabály határozza meg és irányítja. Az okság és a számszerű szabályosság (az arányosság) elve természetszerűleg kapcsolódott össze már a homérosi és hésiodosi világképben, de még inkább azokban a kozmológiákban, amelyeknek a megfogalmazói a világ léttörvényeinek immanens értelmezésére törekedtek.

Hérakleitos töredékeiben a *logos* következő jelentéseivel találkozunk: a) mindenféle szó (87), b) tanítás (108) és ész (39),¹⁰ c) az örökké változó világ objektív alaptörvénye, amely a mértani arányok szerint (31) szabályos anyagváltozásokat (30) csakúgy meghatározza, mint az örök mindenség egészének és valamennyi elemének létezési módját (1), d) alaptörvénye a helyes gondolkodásnak is, még ha a balgák azt hiszik is, hogy valamiféle külön gondolkodásuk van (2), s bármennyiszer találkoznak is vele, képtelenek felismerni (72), e) egy és megismerhető az örökké és szabályosan változó lét törvénye (1; 50), mert ott lakozik a lélek mélyén (45), s arányosan növeli önmagát (115). — Ez a legáltalánosabb világtörvény természetesen nem zárja ki, hogy a tűznek vagy más-más anyagú összetevőknek a változásaiban maguk a konkrét mértékek (mértékegységek, *metron*-ok) különbözzenek. Magának a szabályosságnak azonban mindig és mindenben érvényesülnie kell.

miatt különlegesen érdekes. A példák természetesen tovább szaporíthatók (pl. Hér. III. 68, 3; Pol. XV. 34, 2; köznyelvi kifejezésként: *λόγον δίδόναι*=számot adni), de a következtetés mindig ugyanaz: ennek a „halmaz, csoport, szám” jelentésű *λόγος* főnévnek semmi köze nincs a vele alakilag azonos „szó, beszéd” jelentésű főnévhez.

⁹Ez érteti meg azt is, hogy miért éppen „mértani arány” lett a *logos* matematikai jelentése. Összeadással vagy kivonással (s így „számtani arány” képzésével) ugyanis csak azonos minőségű dolgokat lehet összehasonlítani. Ha viszont különböző minőségű dolgokat kell kapcsolatba hozni, ott már csak a szorzás vagy (= és) az osztás műveletével lehet kiszámítani az eredményt — modern kifejezéssel: egyenletet kell megoldani ahhoz, hogy pl. a kétszer akkora területű földön hány embernek kell dolgoznia, vagy hogy a háromszoros rakfelületre mekkora súlyt lehet halmazni. Talán nem túlzás azt mondani, hogy a különböző minőségű dolgok összefüggéseinek a vizsgálatával (absztrakció + mértani arány) született meg a matematika tudománya.

¹⁰A „szó” és „helyes beszéd, tanítás, tudományos elv” jelentés összekapcsolása nem hérakleitosi sajátosság: a görög felvilágosodás minden nagyjánál természetes a *logos*-nak a *mythos*-szal mint hiedelmes beszéddel való szembeállítás. Annál jelentősebb a törvény arányok szerinti realizálódásának, valamint objektív valóságának és tudati tükröződésének egységben való felfogása.

Ezt a világfelfogást csúfolta ki a komédiaköltő Epicharmos abban a töredékesen fennmaradt darabjában (2. töredék), ahol egy Hérakleitos-tanítvány zagyva érvelésébe iktatta be az „ugyanazon arány szerinti” változás (*κατὸν αὐτὸν λόγον*) elvét – persze a mulatság kedvéért vulgarizálva.

– Parmenidész, aki mindenféle változást az ésszel ellenkező fikciónak ítélte, eleve szűkebben értelmezte a *logos*-t: a tévhitekkel szembeszálló, helyes gondolkodást értette rajta (7, 5; 8, 50 k.). Nála fel sem merülhetett a főnév „változási szabály, arány” értelmezése, minthogy az feltételezi magát a változást és a lét összetettségét, a létező dolgok sokaságát. Azáltal viszont, hogy a *logos*-szal jelölt helyes beszédet és az aszerinti gondolkodást egynek tételezte (6, 1), a „*logos* = tudományos elv, igaz érvelés” jelentést szilárdította meg a későbbi irodalom számára is.¹¹

Éppen az a különös a két ellentétes tanítás (vagyis a hérakleitosi és a parmenidési filozófia) utóéletében, hogy a Parmenidész logikája szerint dolgozó matematikusoknak Hérakleitoshoz kellett kapcsolódniuk a „*logos* = arány, arányossági elv” értelmezésben. – Hérodotos egyik fejezete tanúsítja, hogy a tudományos vagy tudóskodó irodalomban miért és hogyan kapcsolták össze a két jelentésváltozatot. Nitokris, babilóniai királynő nagyszerű építkezéseiről írva, arról tudósít, hogy a várost kettészelő folyamat miképpen tereltette új mederbe. A munkálatok egyik fázisa az volt, hogy „a folyamba vezető lépcsők mentén égetett téglákból új gátat húzatott, ugyanazon elv szerint (*κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον*), mint a fal építésénél” (I. 186, 2). A helyes arány, a *logos* megválasztásának természetesen elsőrendű szerepe volt a mérnöki munkában, mégis nyilvánvaló, hogy az erre utaló matematikai kifejezést („ugyanazon arány szerint”) nem szó szerint kell érteni: nem arról van szó, hogy a városfal és a gát megtervezésében ugyanazt az arányt alkalmazták (ez műszakilag valószínűtlen), hanem arról, hogy a fal építésében alkalmazott elv szerint jártak el akkor is, amikor a terelő gátat tervezték meg.

A tudóskodó szóhasználat nemcsak Hérodotos stílusához illik, hanem azt is mutatja, hogy a *logos* főnévnek ez a kettős jelentése már a periklési korban általános és közérthető volt. Mindig a szövegtől függött, hogy (szűkebb értelemben) „arány”-t vagy (tágabb értelemben) „tudományos elv”-et értettek rajta – anélkül azonban, hogy a „szó, beszéd” jelentésű *logos*-szal, amelyhez genetikus kapcsolata sem volt, bárki összetévesztette volna. Összekapcsolni természetesen lehetett a két vonatkozást („szóbeli érvelés”), ez azonban a főnévnek mint matematikai szakszónak az egyértelmű és pontos jelentését a legkevésbé sem befolyásolta.

ANA LOGON ÉS ANALOGON

Indokoltan és invenciózusan választotta *analogia*-értelmezésének kulcsául Szabó Á. az *ἀνά* praepositíót, ill. praefixumot. Arra építi a *κατὰ λόγον* (= viszonyban, arány szerint) és az *ἀνά λόγον* (= kapcsolatonként, arányonként (egyenlők)) szintagmák megkülönböztetését, sőt szembeállítását, hogy a) ellentétes a két praepositio konkrét (helyhatározói) jelentése, s ez kizárja, hogy elvontabb értelemben ugyanazt jelentsék, b) a

¹¹ Korábbi dolgozataim: Parmenides-Interpretationen. Acta Ant. 8 (1960) 267–294.; Epicharmos 1. és 2. töredékének elemzése. Antik Tan. 8 (1961) 65–70.; Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. M.Fil.Szle. 6 (1972) 717–749. és 7 (1973) 10–49.

korábbi kutatók figyelmen kívül hagyták az *ἀνά* disztributív jelentését, melyet a szótárak csak számszerű adatok esetében említene, de amely az *ἀνά μέρος* szintagmában mutatkozik megerősíthetőnek.¹²

Lehetetlen pontosan végigkövetni egy-egy praepositio valamennyi jelentésváltozatát és -változását. Eredetileg (azaz konkrét vonatkozásban) különböző, sőt ellentétes jelentésű praepositíók utaló funkciója is összerosódhatott – különösen praefixumos alkalmazásban.¹³ A tudományos stílusban természetesen fontosabbak és pontosabbak voltak az árnyalatok, mint a szépirodalomban vagy a köznyelvben. Ez utóbbiban alig vagy egyáltalán nem különböztették meg pl. az *ἀναλύνω* és a *καταλύνω* igét vagy az ezekből képzett *ἀνάλυσις* és *κατάλυσις* főnevet („feloldani, semmivé foszlatni”, ill. ezek főnévi megfelelője), a matematikai nyelvben viszont csak az *ἀνα* praefixumos változatot használták, mégpedig sajátos értelemben: „egy tétel bizonyítása alkotóelemeinek a felbontása és már elfogadott állításokra való visszavezetése révén”. Módszertani követelmény tehát, hogy az *ἀνά λόγον* szintagmát is ilyen mikrofilológiai megközelítéssel vizsgáljuk.

1. Mit is értsünk „disztributív jelentésen”, amit a szótárakban és a nyelvtankönyvekben találunk? A közkeletű példák Xenophónból valók: *ἀνά παρασάγγας τῆς ἡμέρας* (= naponta öt-öt parasangát, vagyis öt-öt parasangányi utat: Anab. IV. 6, 4) és *ἀνά ἑκατὸν ἄνδρας* (= száz emberenkint: uo. III. 4, 21). Nem lehet kifogásunk a praepositio disztributív értelmezése ellen, ha abból a képzetből indulunk ki, hogy a nagyobb egységet (a teljes utat, ill. a teljes sereget) tagolva határozta meg Xenophón ennek valamely kisebb és számszerűen pontosított részét. Ez azonban egyáltalán nem bizonyos, legalábbis nem kizárólagosan bizonyos értelmezés: éppen így gondolhatjuk azt is, hogy a kisebb részekből alkotott nagyobb egységet jelöli a praepositio, „összesen” értelemben, tehát „ennyit meg ennyit véve egységnek”.

2. Az *ἀνά μέρος* szintagmát már a múlt századi szótárak „felváltva, váltakozva” jelentéssel fordították, egyetlen példát említve: Euripidés *Föníciai nők* c. drámájának 478. sorát. Ez az újabb kézikönyvekben is található jelentés Szabó Á. szerint nyilvánvalóan a „je nach Teil” – vagyis: részenként – jelentésből alakult ki (i. m. 104. o.). Ez azonban egyáltalán nem nyilvánvaló, de még csak nem is lehetséges. Mit mond ugyanis maga az euripidészi szöveg? – Polyneikés beszél a vonatkozó jelenetben, s az igazság egyszerű,

¹² Vö. 2. jz.

¹³ Pl. *ἀνατέμνω* és *κατατέμνω* jelentése egyaránt: fel- vagy széthasítani; *ἀνάγω* és *ἀπάγω*: levezetni vagy visszavezetni egy tételt; *ἀπεναντίον* és *κατεναντίον*: ellentett módon. Néhány esetben a „fel → vissza → ismét” jelentés különbözteti meg az *ἀνα*- praefixumot a *κατα*-tól; pl. a következő igékben: *κατανέμω*: kiosztani, *ἀνανέμω*: fel- vagy újra felosztani; *καταμετρέω*: megmérni, *ἀναμετρέω*: újra (ismét) megmérni. – Az igekötővel való jelentésárnyalás lehetősége minden nyelvben megvan (vö. „széttörni” és „összetörni”, 3. jz.). Magát ezt a lehetőséget azonban, legalábbis a köznyelvben, az ige jelentése határozza meg; ezért lenne képtelenség pl. a „felrombolni” vagy „levirágoztatni” igekötős alak. – Az eredeti (konkrét) jelentésükben ellentétes praepositíók „összebékülése” annál természetesebb, minél áttételesebb vagy elvontabb a szintagma. Semmi különbség *ἀνά* és *κατά* között, ha időegységekkel (*ἡμέραν*, *ἔτος*) kapcsolatosak („naponként, évenként”: mindkettőt értelmezhetjük disztributív jelentésűnek), vagy ha módhatározói funkciójuk van (pl. az *ἀνά κράτος* és *κατά κράτος* szintagma egyképpen jelenti azt, hogy „erővel, erőszakosan”). Alaptalan tehát a *κατά λόγον* és az *ἀνά λόγον* szintagmának aszerinti szembeállítását, hogy helyhatározói vonzatban a praepositíók ellentétes jelentésűek, és hogy a disztributív funkció kizárólag az *ἀνά* sajátága.

szépítgetést nem igénylő szavával¹⁴ próbálja bebizonyítani, hogy jogosan követeli magának a trónt (469 skk.): csak egy évre adta át az uralkodást fivérének, hogy majd sorrend szerint (ἀνὰ μέρος, 478) ugyanúgy kapja meg; „részenket (ἐμὸν μέρος, 483) ő bitorolja”, mégis kész a törvényes megegyezésre, s ha sorrend szerint (ἀνὰ μέρος, 486) veszi át a trónt, pontosan ugyanennyi idő múltán vissza is adja. Annyit jelentene ez, hogy Polyneikés „részenként” akar uralkodni? Nem, minthogy ennek logikailag sincs értelme. Polyneikés a maga osztályrészét (meros-át) követeli, vagyis azt, hogy a bátyja is, ő is ugyanolyan hosszú ideig, egymást váltva uralkodjék. A szintagma egyedül lehetséges értelme tehát: „pontosan meghatározott osztályrészt szerint.” Az ἀνὰ praepositiónak csak abban az esetben lenne disztributív jelentése („részenként, sorjában”), ha olyan mondatban állna, amely a múltat beszéli el („sorjában uralkodtak”, tehát többesszámú az állítmány), vagy ha az egyszámú alany cselekvése több részre tagolható folyamat lenne (pl. „sorjában megpengeti a húrokat”, „pontról-pontra meghallgat valamit”). Ez a példa tehát alkalmatlan arra, hogy az ἀνὰ λόγον szintagma „arányonként” értelmezését igazolja.

3. Minden szótár és nyelvtankönyv felhívja a figyelmet arra, hogy az εἰς és a κατὰ praepositio ugyanúgy lehet disztributív jelentésű, mint az ἀνὰ. Tömegesek a példák, Homérostól kezdve, különösen a κατὰ esetében: harci egységek, városok, falvak stb. szerinti tagolást jelöl a praepositio.¹⁵ Κατὰ μέρος még a késő-antik görögben is előfordul „részenként” jelentéssel (Galénos, de temper. I. 9. p. 42, 26)¹⁶. A „körülbelül” kifejezésére is egyképpen alkalmas mind az ἀνὰ, mind a κατὰ praepositio. Jól megférnek egyazon fordulatban is.¹⁷ Nincs érdemi különbség ἀνὰ, εἰς, κατὰ között időhatározói jelentésben sem, ha tagolást vagy felsorolást (pl. „évről évre”) fejeznek ki. A praepositio alapján tulajdonítani valami egészen különleges jelentést az ἀνὰ λόγον szintagmának: merő feltételezés.

4. Igaz megállapítás, hogy ebből a szintagmából alakult ki az ἀνάλογον adverbium.¹⁸ Az viszont már valószínűtlen, hogy – újabb képzési fázisban – az adverbiumból alakí-

¹⁴ Polyneikés „antiszofisztikus” érvelése – noha trónkövetelési jogát a kórus is elismeri (497 k.) –, a csiszolt szavakkal szépítgetett jogtalanság és az egyszerű stílusú, de igaz tartalmú bizonyítás szembeállítás az V. századi irodalom közhelyei közé tartozott. És persze nem is kell komolyan venni ezt a stíluseszményt: kitűnő szónoknak mutatkozik az euripidési Polyneikés, amikor költői és hangzási hatásra törekszik (sorvégi rímek, a λαβών participium háromszoros ismétlése ugyancsak a sorok végén, az enjambement nyomatéka, stb.).

¹⁵ A Xenophón szövegéből vett példák miatt érdemes megemlíteni a κατὰ praepositióval képzett szintagmákat, tehát azokat, amelyek nyilvánvalóan cáfolják az ἀνὰ „monopóliumát” a disztributívnek értelmezett fordulatokban: καὶ ἕν καὶ κατὰ γένη („egyenként és fajok szerint”, Plat. Tim. 30C), καδ’ ἐπ’ αὐτὰ („hetesével”, Arist. Av. 1079), κατὰ διακοσίας μνᾶς („200 minánként”, Dém. 27, 11). Egyébként a két legutóbbi példa is mutatja, mennyire kockázatos egy fordulatot (szintagmát) teljes bizonyossággal disztributívnek értelmezni: a nézőponttól függ, hogy osztás vagy csoportosítás eredményét látjuk-e a több részből álló egységben.

¹⁶ További példák a κατὰ μέρος szintagmára, ugyanebben a jelentésben („részenként, részről-részre, sorjában”): Plat. Theait. 157B és Soph. 246C; az ἐν μέρει szintagmára: Aisch. Ch. 329, Eum. 189 és 556; Eur. Hec. 1130; Hér. 7, 212; Plat. Prot. 347D és Gorg. 462A. – Még világosabb a κατὰ praepositio disztributív jelentése a többesszámú főnév előtt: κατὰ μέρη, Plat. Theait. 182B.

¹⁷ Pl. κατ’ ὄνομα ἀναλογίζεσθαι: „név szerint felsorolni” (Ath. IX. 328C).

¹⁸ Ugyanígy – szorosan összetartozónak érezve a szintagma két tagját, s ezért egybe is írva – pl. καθόλου (egészen), διαπαντός (teljesen). Az ἀνάλογον adverbium jelzői alkalmazásának párhuzama pl. a πρὸς ὁρδᾶς (ti. εὐθείας γραμμᾶς) vagy az ἐπὶ τὰ αὐτὰ μέρη (derékszögbe futó, ill. azonos irányú) szintagma.

tották ki az *ἀνάλογος* 2 melléknevet. Több mód is volt a hasonló típusú melléknevek képzésére: a) melléknévi előtaggal (pl. *ἰσόνομος* = egyenlő törvényű, *καλλίνικος* = szép győzelmű), b) adverbialis praefixummal (pl. *εὖνομος* = jó törvényű), c) igekötős praefixummal (pl. *ἔκνομος*, *παράνομος* = törvénytelen, *σύμμετρος* = összemérhető, pontos, *ἐνδικος* = igazságos, *ὕπόλογος* = beszámolásra kötelezett). Egy-egy ilyen melléknév semlegese fogalmat jelöl, pl. Thukydidesnél a *τὸ παράλογον* (= meglepetés), de minthogy a melléknévből képzett adverbiumot (*παραλόγως*) is használja (I. 140), magát a melléknevet kell elsődleges képződménynek tekinteni, s nem a *παρὰ λόγον* szintagmából eredeztetni a fogalmat. Ugyanígy a *παράδοξος* melléknév esetében: a klasszikus kori szerzőknél (Xenophón, Platón) oly természetes, hogy csak ebből alakíthatták ki a *τὸ παράδοξον* (= váratlan dolog, meglepetés; pl. Dém. 25, 32) fogalmat, s nem fordítva, ami alaki okból (a *δόξα* nőneműsége miatt) is képtelenség. – Egyetlen példa sem igazolja tehát az *ἀνάλογον* adverbium elsőbbségét az *ἀνάλογος* 2 melléknévhez képest, amely éppúgy nem nevezhető „hibrid”-nek, mint a felsoroltak bármelyike.

5. Mind az *ἀνάλογος* 2 melléknév, mind a szintagma és az adverbium természetes jelentése: „arány szerinti”, ill. „arányban, arány szerint.” Éppen az *ἀνὰ μέρος* szintagma vizsgálatában figyelhettük meg azonban, hogy sajátos funkciója lehet a névelő mellőzésének: nem akármilyen, hanem „pontosan meghatározott, szabályos sorrend szerint” követelte a jussát Polyneikés. Már a *λόγος* főnévnek is lehetett erre utaló árnyalata (vö. *νόμος*), az *ἀνὰ λόγον* szintagmában viszont már kétségtelennek tűnik a nyomatek: „meghatározott halmozási szabály, pontos arány szerint.” Nemcsak az *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον*, *κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον*, *ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ* és *ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον* kifejezések jelentik azt, hogy „ugyanabban az arányban, egyazon arány szerint”, hanem az *ἀνὰ λόγον* szintagma is. Amikor pl. a platóni Sókratész az „ég alatti földről” költött mítoszában arról szól, hogy a növények *ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον*, ugyanazon arány szerint fejlődnek (Phaid. 110 D), pontosan így alkalmazza magát az *ἀνὰ λόγον* szintagmát is. Ez utóbbi tehát elliptikus kifejezésként értelmezendő, s nyilvánvaló, hogy – ha legalább három dolog kerül „pontosan meghatározott arányba” – az arány azonosságában, ismétlődésében van a szabályosság.

Mind a haladványnak, mind az aránypárnak jellemzője, hogy azonos arányban állnak a tényező-párok – tehát az $a : b = b : c$ haladvány (vö. pl. Plat. Tim. 31 C) és az $a : b = c : d$ aránypár esetében is. Ez természetesen azt is jelenti, hogy a két-két tényező osztásával nyert hányadosok is egyenlők – annak megfelelően, ahogyan az *analogiá-t* Aristotelész értelmezte, s ahogyan a matematikusok is tanították. Bizonyos különbség azonban mégis van a három tényezőre redukálható és az általában négy tényezőből álló aránypár között. Elvi azonosságuk és esetleges különbségük kapcsolatát, valamint az *ἀνὰ λόγον* szintagma elliptikus értelmezését éppen az *ἀναλογία* főnév vizsgálatával bizonyíthatjuk be.

ANALOGIA

Ugyanúgy, mint a *λόγος* főnév esetében, ezúttal is formai elemzéssel indítjuk a szófejtést. Nem érdektelen ugyanis annak kutatása, hogy okvetlenül az *ἀνάλογος* 2 melléknévből képződött-e az *ἀναλογία* főnév – már csak azért sem, mert a sajnálatosan töredékes szövegek ennek az ellenkezőjét sejtetik: a főnév akár régebből való is lehet, mint a képzési alapjának feltételezett melléknév.

Valóban kézenfekvő lenne, hogy a melléknévet gondoljuk történetileg elsőnek, mint-hogy az *ἀναλογία* azoknak az -*εία*, -*ία* végződésű főneveknek a csoportjába tartozik, amelyeket melléknevekből képeztek (vö. *κακός* → *κακία*, *ἀληθής* → *ἀλήθεια*), s amelyeket a hagyományos logika „elvont fogalmaknak” nevez.¹⁹ – Csakhogy a nyelv ebben is rugalmasabb, mint ahogyan a szabályok előírnák. Nem egy példa van rá, hogy a képző közvetlenül az igetőhöz kapcsolódik, melléknévi köztes nélkül, s ezek a főnevek csak tág értelemben tekinthetők fogalmaknak – sokkal inkább a cselekvési folyamatot fejezik ki, pl. *ἀμαρτία* (vétség), *βοήθεια* (segítség), *παίδεια* (nevelés), *προσδοκία* (elvárás).²⁰ A tudományos gondolkodás fejlődése meggyorsította a fogalomképzést, maga a nyelv pedig könnyen engedett az ilyen „szabálytalanságoknak”.²¹

Nézzünk meg néhány olyan főnevet, amelyet a praepositív *λέγω* igéből alkottak:

Az *ἀπολογία* főnév közvetlenül az *ἀπολέγω* (= elutasítani, cáfolni) igéből képződött, és nincs valamiféle *ἀπόλογος* 2 előzménye: ilyen melléknév egyáltalán nem létezett. – Ugyanez áll a *ὁμολογία* (= egyetértés, megegyezés) főnévre. – Hésiodosznál tűnik fel az *ἀμφιλογία* (= vita, viszály) főnév, s hogy mennyire nem „elvont fogalom”, azt a többszám is mutatja (Th. 229); az *ἀμφίλογος* 2 melléknévet viszont először V. századi szerzőknél találjuk meg.²²

Általános és abszolút érvényű szabályt nem lehet megállapítani, annyit azonban – már csupán a példák alapján is – kimondhatunk, hogy nem feltétlenül kellett melléknévnek iktatódnia az ige és a főnév közé, különösen akkor nem, ha ez utóbbi inkább cselekvési folyamatot, mint fogalmat jelentett. Másszóval: nem lehet tényként leszögezni, hogy az *ἀναλογία* főnév képzéséhez az *ἀνάλογος* 2 melléknév szolgált előzményül, és hogy azt az *ἀνάλογον* adverbiumnak kellett megelőznie. Semmi nem zárja ki viszont annak valószínűsítését, hogy a főnevet közvetlenül az *ἀναλέγω* (= halomba rakni, összegyűjteni, sorba rendezni) igéből alkották, s eredetileg az „összegyűjtés, felhalmozás” folyamatát jelentette.²³

Épp e valószínűsítés alapján gondolom, hogy a „szabályos felhalmozás” képzete tette lehetővé a főnév fogalmi értelmezését („arányosság”). Következzék most ennek igazolása az V–IV. század fordulóján élt matematikus, Archytas egyik töredékének (B2) elemzésével. Bevezetésül ezúttal is a Szabó Á. könyvében²⁴ olvasható tanulságokat foglalom össze:

Archytas azért nevezte *analogia*-nak mindhárom – a számtani, mértani és harmonikus – arányosságot, mert maga a *logos* főnév eredetileg bármilyen mennyiségi

¹⁹ Vö. a -*ság*, -*ség* képzővel alkotott fogalmakkal: jóság, tisztesség, stb.

²⁰ Vö. az előző jegyzetben említett fogalmakkal: mulatság (= mulatás), neveltség (= nevetés), stb.

²¹ Fogalom a *démokratia*, annak fogható fel a *theogonia*, de már a *batrachomyomachia* semmiképpen sem. A tudományos gondolkodás fejlődése siettetta a fogalomképzést, s különösen a hellénizmustól kezdve sokasodtak a formailag hasonló képzésű, de nem fogalmi jelentésű főnevek (*ostologia*, *amnészia*, stb.). A későbbi tudományos terminológiában, főképpen az orvosi szaknyelvben, azóta is szaporodnak az ezek mintájára formált – valójában ál-görög – főnevek (*anatómia*, *higiénia*, stb.).

²² Ebben természetesen a hagyomány hézagosságának is lehet szerepe.

²³ A főnevek (*apologia*, *amphilologia* és *analogia*) képzésének vizsgálata szempontjából közömbös, hogy az első kettő a „mondani”, a harmadik a „halmozni” jelentésű *legó* ige származéka.

²⁴ Kiváló eredményei közé tartozik pl. a *diastéma* főnév zeneelméleti és matematikai jelentéseinek a megvilágítása (i. m. 143 skk.). Archytas-elemzését l. a 217 skk. oldalakon.

összefüggést jelentett, s csak később specializálódott a mértani arány kifejezésévé; ezt igazolja az is, hogy az *analogia* főnév a „mértani arányosság” szakszava lett, s a „számtani arányosság”-ot mindig is az *arithmetiké* jelzővel különböztették meg (Arist. Eth. Nik. 1131b 12–13).²⁵

A következőket mondja Archytas ebben a zeneelméleti töredékében:

„Három közép van a zenében: először a számtani, másodszor a mértani, harmadszor az ellentett közép, melyet harmonikus középnek szoktuk nevezni. A számtani az, amikor a három határpont²⁶ a következő különbségben áll arány szerint (*ana logon*): amennyivel nagyobb az első a másodiknál, annnyival nagyobb a második a harmadiknál; ebben az arányosságban (*analogia*) úgy adódik, hogy a nagyobb (= nagyobb számmal jelölt) határpontok hányadosa kisebb, a kisebbeké nagyobb. A mértani közép az, amikor amilyen az első (= ahogyan aránylik, *ποτλ*) a másodikhoz, olyan a második a harmadikhoz; ezekből a nagyobbak hányadosa egyenlő a kisebbek hányadosával. Az ellentett közép, melyet harmonikusnak nevezünk, amikor ilyenek: az első határpont a másodiknál önmagának annyiad részével nagyobb, mint amennyivel a középső (a harmadiknál) a harmadiknak ugyanennyied részével; ebben az arányosságban (*analogia*) a nagyobb végpontok hányadosa nagyobb, a kisebbeké kisebb.”

Nem éppen egyszerű a fogalmazás, pedig Archytas stílusa még istenes pl. Philolaoséhoz képest. És természetesen nem az a lényeg, hogy kortársainak – pl. barátjának, Platónnak – a stílusához képest szépen írt-e vagy csúnyán, hanem az, hogy milyen képzetek és gondolatmenetek indokolták a stílus bonyolítását.

1. *Analogiá*-n haladványt, arányosságot ért, melynek mindhárom esetben három tagja van: az első (legnagyobb), a középső és a harmadik (legkisebb) „végpont, határpont”, azaz húrszakasz, tehát mennyiség. Az *ana logon* szintagmával azt fejezi ki, hogy e három mennyiség közül kettő-kettő – mégpedig a legnagyobb és a középső, ill. a középső és a legkisebb – között azonos viszony jön létre (keletkezik, adódik, *γίνεται*).²⁷ Másszóval: abból jön létre az egymás melletti két-két mennyiség viszonyazonossága – azáltal rendeződnek haladványba –, hogy a csoportosítási elv (a *logos*) egy-egy viszonyítási típuson belül mindig állandó, ugyanaz. *Analogia tehát: három mennyiség azonos szabály (arány) szerinti felhalmozása, sorba (haladványba) való rendezése.*

2. Archytas azt állítja, hogy a zenében megtalálható középtértékeket sorolja fel – ez azonban csak félig igaz. Tegyük fel, hogy az oktávot (12 : 6, azaz 2 : 1) azért nem említi, mert a két szélső érték (végpont) viszonyításához nem kell középtérték. Tegyük fel azt is, hogy azért elégedett meg a kvart (12 : 9, azaz 4 : 3) és a kvint (12 : 8, azaz 3 : 2)

²⁵ Ugyanígy *μέση* (ti. *γραμμή*), azaz „középső egyenes” is a „mértani közép” szakkifejezése, ha nem áll ott az *ἀριθμητική* („számtani”) jelző.

²⁶ A két szélső pont: 12 és 6. A második (közbulső), amely meghatározott és ugyanazon viszonyban áll-e a kettőhöz, s ezáltal *analogiá*-t teremt a triászból, az *analogiák* (= haladványok) típusai szerint más és más. A számtani haladványban 9 (12 – 9 = 6, ahol 12 : 9 < 9 : 6), a mértani haladványban $\sqrt{72}$ (12 – $\sqrt{72}$ = 6, ahol 12 : $\sqrt{72}$ = $\sqrt{72}$: 6), az ellentett arányban, harmónikus középként pedig 8 (minthogy 12 – 12/x = 6 + 6/x, ezért x = 3, tehát a haladvány tagjai 12 – 8 – 6, ahol 12 : 8 > 8 : 6).

²⁷ Valószínűtlennek – sőt: kizártnak – tartom, hogy ha Archytas a *Szabó Árpád* által feltételezett elliptikus értelemben akarta volna használni a szintagmát (vagyis *ἀνὰ λόγον* *ἁπλοῦς*), azaz „arány szerint egyenlők” értelemben), akkor ne eszerint fogalmazott volna.

levezetésével, vagyis azért nem említi meg a 9 : 8 arányt,²⁸ melyet pedig már Philolaos is e kettő különbségeként fogalmazott meg, mert ez egy középértékkel nem fejezhető ki. Még kevésbé kérhetnénk számon olyan középértékek (általuk pedig haladványok) megfogalmazását, amelyeket csak másodfokú egyenletekkel lehet megkonstruálni.²⁹ – Annál feltűnőbb a második aránytípus, tehát a $12 : x = x : 6$ haladvány, ahol $x = \sqrt{72}$. Ilyen értéket (mértani középértéket) egyáltalán nem ismertek a zeneelméletben, s nem alkalmazták a gyakorlatban sem! Miért hozta tehát szóba Archytas? Nyilvánvalóan azért, és csak azért, mert noha zenei kifejezéseket is használ (*horoi*, *diastéma*), valójában nem a zenei arányok érdeklik, hanem saját matematikai tudásának a fitogtatása. A mértani középértéket (adott esetben a 12 és 6 egységnyi hosszú szakasz mértani középarányosát) ugyanis könnyen meg lehetett szerkeszteni, tehát pontosan meg is lehetett mérni – függetlenül attól, hogy az ekkora hosszúságú szakaszt a zenei húr tagolásában soha nem alkalmazták.

3. Archytas matematikai gondolkodásmódjának köszönhető a harmadik középérték (az ellentett vagy harmonikus közép) megindokolása is. Mondhatta volna egyszerűbben is, pl. így: „Az első kétszer nagyobb a másodiknál, mint ahányszor a harmadik a másodiknál”, „az első annyszor nagyobb a számtani középnél, mint a (keresett) második a harmadiknál” – s mondhatta volna természetesen még bonyolultabban is. Csakhogy akkor épp arról kellett volna lemondania, ami az ő szempontjából a legfontosabb volt, a mi számunkra pedig a legértékesebb: az egy középértékkel teremtett haladványról (arányosságról), arról, hogy a három mennyiség sorba-rendezését (az *analogia*-t) ugyanazon halmozási-csökkentési szabály szerint oldja meg. Ez érteti meg a fogalmazásban érvényesülő „szakmai sovinizmust” is: *ellentett közép*nek nevezi a 8-at, mondván, hogy ez a helyes terminus, nem pedig a közhasználatú *harmonikus közép* fogalom.³⁰ Ezúttal sem a zeneteoretikusok (még kevésbé a gyakorlati szakemberek) nyelvén fogalmaz tehát, a matematika szempontjából viszont teljesen korrekt módon, mivel a 12 és a 8, ill. a 8 és a 6 viszonyának azonosságát a kivonás és osztási művelet kulcsolásával indokolja meg. Ellentett – szó szerint: kölcsönösen ellentett – ugyanis e középérték levezetése mind a számtani, mind a mértani arányával, mert az „annyival . . . amennyivel” és az „annyiszor . . . ahányszor” elvet egyaránt magába foglalja, külön-külön viszont mindkettővel ellenkeznék.

Összefoglalva tehát: Archytast azért foglalkoztatta az egész téma, hogy – az állandó szélsőértékek közé iktatandó három középérték variálásával és matematikai megindokolásával – a háromféle haladványt szerkessze meg. Az arányítás módja mindig más és más, de mindvégig azonos maga az elv: ugyanúgy kell különböznie az elsőnek a másodiktól, mint a másodiknak a harmadiktól – *ugyanazon arányban (ana logon)* kell állniuk.

Témánk (az *analogia* értelmezése) szempontjából a második haladványtípus (a mértani arányosság) kíván különös figyelmet. Arról ui. még nem esett szó, hogy miképpen

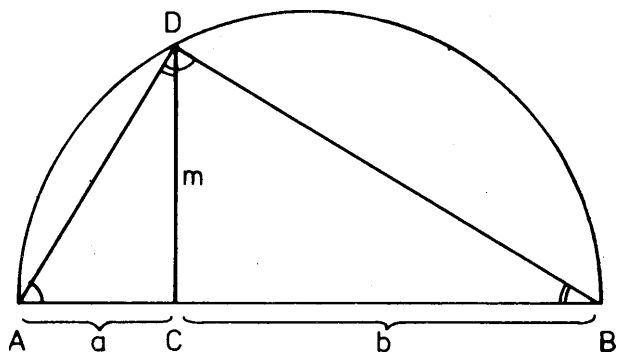
²⁸ Másik képletben kvart = 8 : 6, kvint pedig = 9 : 6; a tört egyszerűsítésével természetesen ugyanazt az eredményt kapjuk, mint az imént.

²⁹ Pl. ebben a fogalmazásban: „Az első annyival nagyobb a másodiknál, mint a második a harmadiknál annak ugyanennyied részével” – vagyis: $12 - x = 6 + 6/x$; ebben az esetben tehát $x = 4,732$ vagy 1,268, a keresett középérték pedig vagy 7,268, vagy 10,732.

³⁰ L. erről: P. H. Michel: i. m. 372 skk.

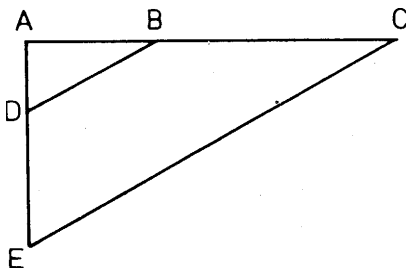
bizonyították be a $12 : \sqrt{72} = \sqrt{72} : 6$ egyenlőséget. Minthogy a két szélsőérték mértani középarányosa számszerűen meg nem határozható mennyiség – „irracionális szám” –, megszerkesztése nyilván nem volt más, mint a mértani közép általános érvényű szerkesztési módjának e sajátos esetre való alkalmazása. Ugyanez vonatkozik természetesen a bizonyítás módjára is.

$a : m = m : b$ – másképp fogalmazva: $AC : CD = CD : CB$
 Igazolható a Pythagoras-tétel kétszeres alkalmazásával, de az ACD és CBD háromszögek alapján is.

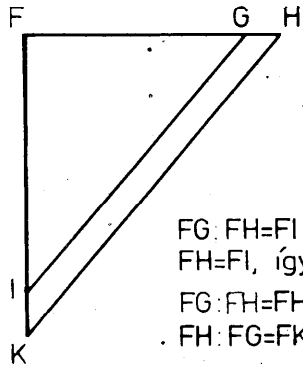


A két háromszög hasonlóságának felismeréséhez ismerni kellett a szögpárokat. Ez olyan kiváló matematikus számára, mint Archytas, nem okozhatott nehézséget: az V. században – amennyire a forrásokból megítélhetjük – ennél sokkal bonyolultabb feladatokat is megoldottak (szabályos sokszögek és néhány szabályos test szerkesztése, sőt – éppen Archytas révén – a kocka megkettőzése). A háromszögek hasonlóságának bebizonyítása a görög geometria különlegesen szép teljesítményeihez tartozott,³¹ s így az a felismerés is, hogy a hasonló háromszögek megfelelő oldalai arányosak (ugyanazon arányban állnak).

Geometrikusan – az egyszerűség kedvéért derékszögű háromszögeken – ábrázolva a hasonlóságot, két al-fajt különböztethetünk meg: az első általában mutatja a párhuzamos oldalak arányosságát, a másodiknak az a sajátos jegye, hogy $FH = FI$. Vagyis:



$AB : AC = AD : AE$ vagy
 $AC : AB = AE : AD$



$FG : FH = FI : FK$, de mivel
 $FH = FI$, így is felírható
 $FG : FH = FH : FK$ vagy
 $FH : FG = FK : FH$

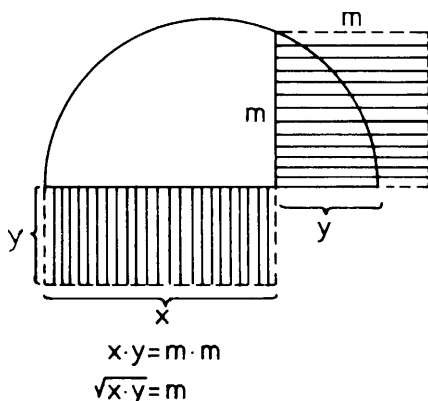
³¹ Erre mutat, hogy Eukleidész – noha a háromszögek egybevágóságának eseteit összefüggő rendszerezés nélkül tárgyalta – a hasonlóság eseteit és ezek bizonyítását fejes sorrendben írja le (VI. 4 – VI. 7).

Elvileg természetesen semmi különbség nincs a két al-faj között — csupán gyakorlati vonatkozásban van speciális érdekessége a másodiknak: azt az aránypár-típust mutatja, mint amelyet fentebb (a derékszögű háromszög csúcsából az átfogóra bocsátott merőleges esetében) láttunk, amikor ti. az aránypár két belfogója azonos (előbb osztó, azután osztandó). Ez azonban, ismételjük, sajátos eset (lehetőség) a hasonló háromszögek fájában, ami annyit jelent, hogy a mértani haladvány — ebben az értelemben — nem más, mint az aránypár különös formája. Tökéletesen igaza volt tehát Eukleidésnek, amikor azt írta, hogy „a legrövidebb *analogia* három tagból áll” (Elem. V. def. 8.), és az is természetes ezek után, hogy magának az *ἀναλογία* főnévnek miért volt „aránypár” és „haladvány” — sajátosan pedig: „mértani haladvány” — jelentése is.³²

Mind az aránypár, mind a mértani haladvány fogalmához szorosan hozzátartozik az „ugyanazon szabály (arány) szerinti” halmazképzés (a kisebb egységekből nagyobb egységek képzése egyazon arányban, vagy a nagyobbaknak ugyanilyen elvű kicsinyítése). A főnévvel kifejezett fogalom tehát az *ἀνὰ λόγον* szintagmával vagy az *ἀνάλογον* adverbiummal jelzett összefüggés általánosítása.

SYMMETRIA

A zenében mindig is fontosnak tekintették a hangok magasságának pontos meghatározását, vagyis a húrok hosszúságának matematikailag pontos arányítását, pl. a 6, 8, 9, 12 egységnyi húrok révén. Az viszont már a matematika önállóságát — vagy önállósulását — mutatja, hogy nem elégedtek meg ezeknek az arányoknak a kiszámításával, hanem azt keresték, hogy van-e szabályba foglalható viszony egyfelől a zengő húrszakasz végpontjait jelölő számok (tehát a 6 és 12), másfelől az akkordteremtésre alkalmas közbűlő hosszúságok között. Még teljesebb a matematika öntörvényűsége a mértani közép kiválasztásában és megindokolásában, minthogy ennek az értéknek az adott skálában sem helye, sem szerepe nem volt.



Ha az $x \cdot y$ nagyságú téglalap oldalait egymás mellé mérjük, s az $x + y$ szakasz fölé körívet húzunk, akkor $x : m = m : y$. Ez annyit jelent, hogy az x és y oldalú téglalap területe az m oldalú négyzet területével egyenlő.

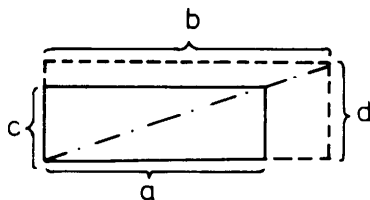
³² Ez szükségképpen jelenti a *logos*-nak „mértani arány”-ként való értelmezését is; vö. 9. jz.

Maga a mértani arány – mint elnevezése is mutatja – eredetileg a földmérésnek, a más-más oldalhosszúságú téglalapok összehasonlításának egyik eszköze volt. Miután ugyanis – a hasonló háromszögek párhuzamos oldalainak arányosságát bebizonyító tétel alapján – két, bármekkora hosszúságú szakasz mértani középárányosát meg tudták szerkeszteni, ezt a földmérésben is hasznosíthatták: minden téglalapot négyzetté alakíthattak át, s ezeknek a nagyságát természetesen sokkal könnyebben mérhették össze.

Ez egyúttal azt is jelentette, hogy nemcsak a számszerűen összemérhető (közös mértékegységű) szakaszok közé lehet mértani középárányost szerkeszteni, hanem bármely két szakasz (vagyis mennyiség) közé. Tegyük fel pl., hogy az x és az y hosszúságú szakasznak nincs közös mértékegysége, vagyis összemérhetetlen mennyiségek (*δυσμέτρεα μεγέθη*), az m mégis akkora, hogy mindkettővel pontosan összemérhető: annyszor kisebb x -nél, mint ahányszor nagyobb y -nél. Azáltal tehát, hogy ugyanazon arányban (*ἀνὰ λόγον*) áll a két eredeti mennyiséghez, az $x-m-y$ haladvány (*ἀναλογία*) középső tagjaként hozza létre az összemérhetőséget (*συμμετρία*).

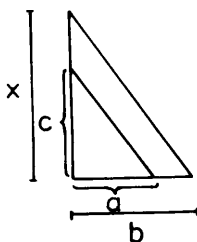
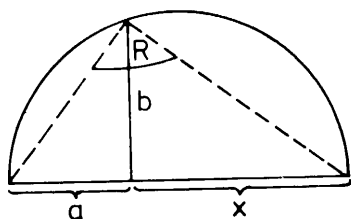
Ugyanez vonatkozik arra az esetre is, ha az *analogia* nem haladványt, hanem aránypárban kifejeződő arányosságot jelent, vagyis ha nem három, hanem négy mennyiséget kell páronként azonos arányban állóknak tételeznünk. Lehetséges ui., hogy a, b, c és d mennyiségnek egyáltalán nincs közös mértékegysége (*μέτρον*), két-két mennyiségnek az aránya mégis pontosan megegyezhet, ha a velük mint oldalakkal szerkesztett téglalapokat hasonló négyszögeknek találjuk. Ez ismét a hasonló háromszögek oldalainak arányosságából következik:

$a : b = c : d$, $a \cdot d = b \cdot c$; az egyenlőség úgy igazolható, hogy az így szerkesztett új téglalapokat négyzetekké alakítjuk át: e négyzetek oldala egyenlő.



Végző soron tehát a mértani középpel szerkesztett $\sqrt{a \cdot d}$ és $\sqrt{b \cdot c}$ szakasz egyenlősége alapján bizonyítható be $a : b$ és $c : d$ feltételezett egyenlősége, amit különben magáról az ábráról leolvashatunk: a téglalapok mindkét átlója párhuzamos, tehát hasonló háromszögeket eredményez. Másszóval: a mértani haladvány szerkesztésére alkalmas mértani közép egy feltételezett arányazonosság (aránypár) valóságának igazolására is alkalmas.

Az eddigiekből következik, hogy mértani közép segítségével az $a : b = b : x$ feladat, hasonló háromszög szerkesztése révén pedig az $a : b = c : x$ feladat is (x ismeretlen) megoldható:



A *symmetria* (= összemérhetőség) fogalmát valószínűleg az V. század közepén alakították ki – mégpedig az összemérhetetlenség (pl. a négyzet oldalának és átlójának közös osztót nélkülöző viszonyának) logikai felismerése és bebizonyítása nyomán. Az összemérendő mennyiségek közé szerkesztett mértani középpel azonban bármikor *haladványt* tudtak formálni, vagyis az arithmetikailag összemérhetetlen mennyiségeket geometrikusan összemérhetővé tették. Ennek a bizonyításnak is a hasonló háromszögek oldalainak arányossága volt az alapja, tehát ugyanaz az elv, amelyet két arány azonoságának, azaz *aránypár* voltának bizonyításában is alkalmaztak. A *symmetria* tehát az *analógia* mindkét al-fajának tartozéka és feltétele.

Az *analógia* (tehát arányosság, akár mértani haladvány, akár aránypár formájában) nemcsak a matematika, hanem a matematikát alkalmazó tudományok számára is különlegesen fontos elvévé lett – pl. a zeneelmélet és a kozmológia számára. Ami az utóbbit illeti: természetes is, hogy a világ alakulását és rendjét oksági összefüggésekkel magyarázó, a más-más minőségű dolgok kapcsolatát pontosan meghatározottnak tekintő, a változásokat tehát arányossági képletbe foglaló filozófia³³ a *symmetria* és az *analógia* matematikai elvét a lét objektív összefüggéseinek értelmezési eszközeként alkalmazta.

E két fogalom kapcsolódását, ugyanakkor pedig eredeti (matematikai) tartalmuk lazulását is mutatja pl. Platón *Timaios*-a.

Előadásának első részében Timaios a szépségnek mint állandónak és tökéletesnek a tételezéséből indul ki, a világot pedig az éppen ilyen Teremtő hasonmásának mondja, bár bizonyos különbséget is elismer az eredeti kép és annak mása között. Ezért különböznek – folytatja – a rájuk vonatkozó tanítások is: csak az lehet megcáfolhatatlan, amely az eredeti, örökkévaló képre vonatkozik, azok a tanok viszont, amelyek annak csupán a másáról szólnak, maguk is csak hasonlítanak az eredeti képre – vagyis amazoknak (a képnek és másának) az arányában (*ἀνὰ λόγον ἑκείνων*) állnak; mert amilyen arányban (πρὸς) áll a keletkezéshez a lét, ugyanilyenben a hiedelemhez az igazság (29C).

Több elemből formálta a Teremtő az egy és egyetlen világot, de nem akárhogyan, hanem meghatározott arányok szerint, minthogy három komponens esetében az egy középtérteket, négy komponens esetében a két középtérteket tartalmazó haladvány (*ἀναλογία*) teszi legszebbé az összefüggést (31C, ill. 32C). A testek között a gömb alakja a legtökéletesebb, ezért formálta ilyenné a világot (33B). Miután pedig a Létet különböző nagyságú részekre tagolta, egy és két középtértektől haladványokat alkotott, s ezeket is tovább tagolta, egészen a 256 : 243 nagyságig (34–36). Különbözők a szférák mozgástörvényei is, de meghatározott arányban (*ἐν λόγῳ*) mozognak (36D). Így hozta létre a testi világ és a középebe helyezett lélek szilárd és pontos kapcsolatát (*harmonia*-ját, 36E). Maga a lélek is részes a számolásban és a harmóniában; a tagolás és összekötés meghatározott aránya szerint (*ἀνὰ λόγον*) jött létre, s forog önmagába visszatérő pályán (37A).³⁴

A részek számszerű arányosságáról szól Timaios a folytatásban is: ez az alapja a szép harmóniának és a minden gonoszságtól mentes tökéletességnek (41A), csakhogy a

³³ Ebből a szempontból közömbös, hogy a kozmológiai arányosságot materialista vagy idealista világnézettel (Hérakleitos, ill. a pythagoreusok és Platón) fogalmazták meg.

³⁴ Az *ana logon* szintagma itt már nem egy bizonyos arányt jelöl, hanem olyan – matematikailag kiszámítható – törvényszerűséget, amely számos, különböző elvek szerint alkotott arányt egyesít magába.

későbbiek során a véletlen szorította ki a rend és az értelem irányító szerepét (43A és köv.), meghatározott arány nélkül (*ἄλογως*) kezdtek forogni a lélek körei (43E). Éppen ezt kell legyőzni ahhoz, hogy a rend helyreálljon. A számok tudománya segít hozzá minden igaz megismeréshez, s ehhez járul a látás és hallás isteni ajándéka: az előbbi a csillagvilág körforgásának a lélekre vonatkozó tudatosítását segíti, s az utóbbi is a lélek harmóniájának érzékelési párhuzamát tárja fel (47A–E).

Timaios, miután a világregdet a formák és a számok meghatározottságában tételtezte – az isteni elrendezés előtt ugyanis minden arányok és mértékek híján (*ἄλογως καὶ ἀμέτρως*) volt (53A) –, új gondolatsort nyit meg: a formák tökéletességét, azaz mértani szabályosságát vizsgálja, s az öt szabályos test jellemzőit írja le (53C–55C).^{3 5} „Ami pedig arányosságaikat illeti (*τὰ τῶν ἀναλογιῶν περὶ*), valamint tömegeiket, mozgásaikat s egyéb tulajdonságaikat, ezeket a Teremtő – amennyire a szükségszerűség természete önként és a meggyőzés hatására engedte, ő pedig minden vonatkozásban pontosan tökéletesítette – arány szerint (*ἀνά λόγον*) illesztette harmóniába” (56C). Az *ἀνά λόγον* szintagma itt is (vö. 34. jz.) a mindent átfogó arányosságot jelöli, a világmindenségnek sok-sok konkrétan különböző arányból összetevődő, legáltalánosabb szabályosság-törvényét. – Problematikusabb a testek „arányosságai”, többesszámú kifejezés. Nyilván nem azt jelenti ui., hogy a tetraéder úgy aránylik a kockához, mint az oktaéder az ikosaéderhez. Nem jelentheti azonban azt sem, hogy egy-egy szabályos test jellemzőinek leírásában haladványba foglalható az élek, a szögek és a lapok száma. Főképpen pedig: mit értsünk – többesszámban – „arányosságok”-on?

Nem törődve most Timaios stílusának tudálékos nehézkességével, amely a pythagoreus misztika természetes hordaléka, az egész fejtegetésből a következő világlik ki:

Ha négy szabályos (egyenlő oldalú) háromszög alakú lap adja meg a szabályos test felületét, akkor három-három élszögüknek négy, 60–60 fokos testszöget *kell* alkotniuk. Ha ugyanezek a háromszögek nyolc lappá kombinálódnak, akkor négy lap alkot testszöget, és *szükségszerű*, hogy ezeknek a testszögeknek a száma hat legyen, stb. (55D és köv.). Mind az öt szabályos testben más-más összefüggések vannak, de külön *mindegyiket az összefüggések meghatározottsága jellemzi – ezért és ennyiben van bennük arányosság*. „Arányosságok”-on pedig a fejtegetés összegezésében azt kell értenünk, hogy a Teremtő mind az öt test szabályosságát ezekkel a pontosan meghatározott összefüggésekkel alakította ki, s e szabályos testekből ugyancsak meghatározott összefüggés (arány, törvény, *logos*) szerint formálta harmonikussá a világmindenséget.

Timaios – és az ő fejtegetését az idea-tan matematikai igazolására tolmácsoló Platon – többször is visszatér a szabályosság elvére, pl. az anatómiai-pszichológiai fejezetben:

„Amint már az előző részekben elmondtuk, ezek a dolgok (= az anyagi részek) rendezetlen állapotban voltak, ám az isten összemérhetőségeket (*συμμετρίας*) tett valamennyibe – minden dolognak önmagához való és a többivel kölcsönös viszonyában –, ahány tekintetben és ahogyan csak lehetséges volt, hogy arányosak és összemérhetők (*ἀνάλογα καὶ σύμμετρα*) legyenek” (69B). Bármennyire nehézkes is a mondat, annyi mindenképpen nyilvánvaló, hogy az „összemérhetőségek” – *többesszámban!* – a fentebb idézett „arányosságok” szinonimája (vö. 56C): azoknak a matematikailag pontosan kiszámított és meghatározott összefüggéseknek a sokaságát jelöli a főnév, amelyek a világ

^{3 5} L. erről korábbi dolgozatomat: A „legszebb háromszög” rejtvénye. Világosság 16 (1975) 545–551.

komponenseit külön-külön is, egymáshoz való viszonyaikban is jellemzik, s amelyeknek az alkalmazásával fogta egységes rendbe (διεκδόμῃσεν, 69C) a Teremtő az eladdig kaotikus dolgokat.

Ahhoz, hogy legalább három dolog (mennyiség) matematikai összefüggésbe kerüljön, tehát arányosságot alkosson, eleve összemérhetőeknek kell lenniük – másszóval: a *symmetria* az *analogia* feltétele. Timaios azonban nem differenciál: nemcsak a főneveket használja szinonimákként, hanem az „arányos” és az „összemérhető” mellékeveket is – a mondat tehát pleonazmussal zárul. Ha ui. valamilyen oksági összefüggést akart volna érzékeltetni Timaios, akkor az összemérhetőséget kellett volna előbb, az arányosságot utóbb említenie! – Természetesen nem azért tesszük ezt szóvá, hogy logikai vétséget rójunk fel Timaios-Platónnak, hanem hogy rámutassunk az arányosságot kifejező mellékevek és főnevek eredeti jelentésének fellazulására (ezért válhattak szinonimákká), és kizárjuk annak feltételezését, hogy az arányosságokból (az *analogia*-kból) keletkezett – akár egyes-, akár többesszámban – az összemérhetőség (a *symmetria*).³⁶

A legutóbb idézett mondat (69B) Timaios előadásának a második részében olvasható – abban a részben, ahol már nem a világot alkotó elemek tökéletes kiformálására vonatkozó és cáfolhatatlannak mondott tanítás a téma, hanem a végtelen számú dolgok mozgásáról és természetéről szóló, „valószínűség szerinti okfejtés” (57D; vö. 59C–D). Természetesen ennek az okfejtésnek is van logikája, még ha a fiziológiának tulajdonított fenomenológikus szemlélet – melyet Timaios a szükségképpen és az isteni ok megkülönböztetésével halad meg (69E; vö. 55D) – a magyarázattal adós is marad. Pl.: „Ha a fényes-fehér és a vörössel és a fehérrel keveredik, aransýárga keletkezik. Azt azonban, hogy mekkorán mekkora a mértéke (μέτρον), még ha tudná is valaki, értelmetlen megmondani: ezeknek sem szükségképpen okát, sem valószínű magyarázatát nem lenne képes bárki is – akár csak nagyjából (μετρίως) – megmondani” (68B).

A terminológia szempontjából közömbös a timaiosi-platóni világkép misztikus idealizmus: mellékes, hogy az előadó csak a valószínűség szerinti kozmológiába építi be az érzékelhető dolgok arányaira vonatkozó elméletet – sokkal fontosabb, hogy egyáltalán tárgyalja. Vegyük tehát sorba ezeket az adalékokat:

Az emberi testet úgy formálta meg az isten, hogy a meleg és a hideg kárt ne tegyen benne. Ezért azután vízből, tűzből és földből készítve keveréket, s egy erjesztő anyaggal hozva létre kapcsolódásukat (ξυναρμοσας), nedvdúsá és rugalmassá alakította a húst (74C–D). A hippokratési elméletben elsőrendű szerepe volt a nedvek meghatározott arányából adódó és az egészséget óvó egyensúlynak, s íme, itt is: „Csak ha ugyanaz ugyanabba (a testbe) ugyanakkora részben (κατὰ ταῦτο) és ugyanúgy és arányosan (ἀνὰ λόγον)³⁷ jut be, illetve távozik onnan, csak ez engedi meg, hogy önmagával ugyanaz és ép és egészséges maradjon” (82D) . . . „A fibrinek azért szóródtak el a vérben, hogy ennek a hígsága és sűrűsége megfelelő arányban (συμμέτρως) álljon” (85B) . . . „Az az ember, akinek sok a spermája . . . , alkatánál fogva olyan, akárcsak az a fa, amely a megfelelő

³⁶ Így, tehát hibásan értelmezte pl. Vitruvius.

³⁷ *Ana logon* jelentése itt: „meghatározott arányban”, sőt – az előbbiekből következőleg – „(mindig) ugyanakkora arányban”. A jelentés tartalmi azonossága oly nyilvánvaló, hogy végső bizonyítéknak is tekinthető az *ἀνὰ λόγον* = *ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον* értelmezéshez. Semmi meglepő nincs az így felfogott ellipsisben: az „arányosan” határozó természetszerűleg jelenti azt, hogy „meghatározott arányban” vagy „ugyanabban az arányban”.

arányúnál (τοῦ ξυμμέτρου)³⁸ több gyümölcsöt terem” (86B). Az arányosság érvényesülése biztosítja a lélek egészségét is, s „ezért vigyázni kell, hogy a léleknekem mozgásai ugyanolyan arányúak (συμμέτρους) legyenek, mint azok maguk egymáshoz képest” (90A).

Az összemérhetőséget jelölő *symmetria* tehát ebben a szövegrészben is az *analogia* szinonimája: több dolog pontosan kiszámított, helyes arányát (arányosságát) fejezi ki. Nem feltétlenül foglalta magába akár az arithmetikai vagy geometriai összemérhetőség, akár a haladvány vagy az aránypár fogalmát – ez már csak a jelentés háttérében érzékelhető, mint pl. a legutóbb idézett mondatban: „akkor egészséges a lélek, ha nemeinek és e léleknekem mozgásainak az aránya azonos”. A σύμμετρος 2 melléknév tehát pontosan azt fejezi ki, mint az ἀνάλογον szintagma, az ἀνάλογος 2 melléknév vagy az ἀνάλογον adverbium: „ugyanazon arány szerint(i)” – legalábbis ebben a mondatban. Máshol csupán annyit jelent, hogy „pontos arány szerinti” összefüggésről van szó, mint ahogyan az *analogia*-fogalomhoz tartozó szavaknak is volt (= lett) ilyen szűkebb – a haladvány vagy aránypár jellegű arányosságot nem okvetlenül magába foglaló – jelentése.

Hadd idézzük még a dialógusnak azt a részét, ahol a kalokagathia eszményét alapozza meg Timaios-Platón s amely ugyanígy a *symmetria*-fogalom fellazulását mutatja:

„Minden jó: szép – a szép pedig nem lehet mérték nélküli (ἄμετρον). Így tehát az élőlényt is, hogy ilyen lehessen, arányosnak (ξύμμετρον) kell tételoznünk. Csakhogy az arányosságok közül (ξύμμετριῶν) a kicsiket (= az apró dolgokat, az apróságokat) érzékelve eltöprengünk, a legfontosabbakat és legnagyobbakat viszont számításon kívül (ἀλογίστως) hagyjuk. Az egészség és betegség, erény és hitványság kérdései szempontjából egyetlen arányosság és mértéknélküliség (ξύμμετρία καὶ ἄμετρία) sem fontosabb, mint éppen a léleké, s éppen a testhez viszonyítva. És mi ezekből semmit nem veszünk észre, s nem veszünk figyelembe, mégpedig azt, hogy sem akkor nem lehet egészében szép az élőlény, ha erős és mindenképp nagy lelkét erőtlenebb és kisebb test hordozza, sem akkor, ha e kettő ellenkező módon kapcsolódott össze, pedig hát (= így is, amúgy is) arány nélküli (ἄξύμμετρον) a legfőbb arányosságok (ξύμμετρίαίς) szerint. Másfelől viszont az, amelyik a fentieknek épp az ellenkezője, a látni tudó ember számára minden látvány közül a legszebb és legkedvesebb. Mert ahogyan a test is, ha a lábszár túl hosszú, vagy ha valami másban eltúlzott, akkor mérték nélküli (ἄμετρον) önmagához (= maga egészéhez) képest, s ezáltal nemcsak csúnya, de . . . sok bajt is okoz magának – ugyanezt kell látnunk a kettő (= a lélek és a test) együtteséről is, amit élőlénynek nevezünk” (87C–E).

Ebből és ennek taglalásából következik, hogy a szép és derék embernek a kozmosz törvényei szerint kell lélek és test, nyugalom és mozgás összhangját biztosítania: „Elsősorban is a testet nem hagyja nyugton, hanem mozgatja . . . Mérték szerint rázva a testben bolyongó elemeket és részeket, rokonság szerint rendezi őket egymáshoz, az előbbi arányossági elv alapján (κατὰ λόγον), melyet a mindenségről mondtunk el” (88D–E).

Minél merészebben szárnyal Timaios-Platón képzelete, annál általánosabbá lazul a mérték, összemérhetőség, arány, arányosság értelme. A Létezőre vonatkozó elméletében mindvégig szigorú a matematizálás elve és (többé-kevésbé) terminológiája. Az anyagi

³⁸ Nyelvtanilag ez éppúgy lehet jelző, mint főnév – vagyis a „helyes arányúság” fogalma. A mondat értelmén ez nem változtat.

világról szóló, „valószínűség szerinti” fejtegetésekben is hasonló elvű a rendszerezési törekvés, de tartalmilag is – a fiziológiai megfigyelések mitikus-misztikus magyarázásában –, terminológiaiailag is homályos és pontatlan az előadás. Ez tűnik ki, egyebek között, a *symmetria* jelentésvariációiból: ha az érzékelhető dolgokra vonatkozik, akkor már alig van nyoma a főnév eredeti jelentésének (összemérhetőség), s „arányosság”-ot is csak költőien tág értelemben jelent.

A *Timaios* második részét jellemző terminológiai lazaság nem elszigetelt példa: más Platón-dialógusokban is „pontos arány”-t jelent a *symmetria* főnév (pl. Soph. 236A), s ebben az értelemben lett esztétikai terminus is (Phil. 64E),³⁹ anélkül, hogy a „helyes arány” és „arányosság” jelentést jól elhatárolva lehetne értelmezni.

Ugyanez vonatkozik az *analogia* fogalmára is. Szépen jellemzi Platón stílusművészeti tudatosságát, hogy milyen értelemben használja a főnevet ott, ahol már nem az eredeti (matematikai) jelentése a fontos. – *Államférfi* című dialógusa azzal kezdődik, hogy Theodóros, a híres matematikus bemutatja két barátját Sókratésnek: kitűnő emberek, akik majd megalkotják az államférfi s a filozófus alakját. Sókratés ironikusan inti le: nem szabad egyformán értékelni – mondhatnánk: közös nevezőre hozni – a matematikust, az államférfit meg a filozófust, minthogy „messzebb állnak ők egymástól, mint amennyire a ti tudományotok arányossága (= arányosság-elmélete) szerint (κατὰ τὴν ἀναλογίαν) lehetséges” (257B). Pompásan illik a szóhasználat a helyzethez. *Analogia* természetesen nem „matematikai arányosság”-ot, „haladvány”-t vagy „aránypár”-t jelent Sókratés mondatában, hanem olyan viszonyítási-arányítási elméletet, amelyet éppen Theodóros iskolájában tanítottak (vö. *Theaitétos*).

A matematika természetesen megőrizte a *symmetria* és az *analogia* pontos jelentését. Más tudományokban (nyelvészet, rétorika-elmélet, esztétika) lazábban értelmezték az arányosság fogalmát, az eredetileg matematikai terminusokat pedig nem ritkán értették félre – éppen olyankor, amikor matematikai pontosságra törekedtek (Vitruvius). A kutatási területek kapcsolódását és a fogalmak tartalmi módosulását jelzi már a *Timaios* terminológiája is.

HARMONIA ÉS RYTHMOS

Minden nyelv bővelkedik olyan szavakban, amelyeknek az értelme mindenki számára világos, s éppen ez a „közmegegyezés” mutatja szükségtelennek fogalmi meghatározásukat. Könnyen következhet viszont ugyanebből az is, hogy ki ezt, ki azt érti pl. egy főnévvel jelölt „dolgón” – akár világnézeti okokból, akár a szóhasználati tudatosság különbségei miatt. A fogalomalkotás parmenidési–sókratési–platóni–aristotelési mód-szere – olyan vívmány, amely minden tudományos gondolkodás nélkülözhetetlen eszköze lett.

Ezt láthattuk a matematikai és zenei fogalmak eddigi vizsgálatában is. Különös azonban, hogy a zeneelméletben oly fontos *harmonia* és *rythmos* fogalmi meghatározása – e főnevek szakmai és átvitt értelmű használatának gyakorisága ellenére – mennyire fogyatékos. A *rythmos* (ritmus) fogalmát a tarentumi Aristoxenos fogalmazta meg először, az

³⁹ Az egész görög esztétika alapelvét fogalmazta meg Aristotelész: Τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τῆς καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὠρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι (Metaph. M3. 1078a–b), azaz: „A szép legfőbb formái a rend, az arányosság és a pontos határoltság – mindaz, amit elsősorban a matematikai tudományok tesznek nyilvánvalóvá.”

i.e. IV. század második felében („ha olyan az érzékszerveink által észlelhető mozgás, hogy az általa kitöltött idő különálló kis egységekre tagolódik, akkor ritmusnak nevezzük”) – a *harmonia* fogalmát pedig senki, nem hogy Hérakleitos, de még Aristotelész sem. „Természettől megvan bennünk az utánzás, a harmónia és a ritmus érzéke” – írta a *Poétiká*-ban (4. fej. = 1448b), de éppúgy nem definiálta, mint pl. Platón a *Timaios*-ban.

Arra kényszerülünk tehát, hogy régebbi szövegből derítsük ki ezeknek a klasszikus korban egyértelműnek gondolt főneveknek az előtörténetét.

Nem matematikai szakszó ugyan,⁴⁰ de a húrhosszúságok kiszámíthatósága révén mégis az arányfogalom körébe tartozik a *ἁρμονία* főnév. Mérték szerint nyesett nádszálakat a teknős páncéljához a lant feltalálója, Hermész (homérosi Hermész-himnusz, 47 skk.), s a zene és a matematikai testvérisége azóta is megbonthatatlan. A *ἁρμονία* (= illeszkedés, mégpedig mérték szerinti, pontos illeszkedés) főnév múltja azonban a hangszerkészítésnél is ősbibb: a minden mesterségben nélkülözhetetlen pontosságot jelölte. Ez világlik ki az *ἀρ-*tőből képzett igék jelentéséből:

ἄρω: összekötni, – szorítani; ahogyan a jó ács illeszti össze a ház szarufáit (II. XXIII. 712 k.), vagy a viharral dacoló házfal köveit szorítja egymás mellé (uo. XVI. 212 k.), vagy evezőket szerel a hajóra valaki (Od. I. 280); ahogyan a harcosok (II. XII. 105) vagy a sisakok és pajzsok tömörülnek egymáshoz (uo. XVI. 214); ahogyan a jó sisak simul a halántékhoz (uo. XIII. 188), páncél a testhez (uo. XV. 530), kard a tenyérbe (uo. III. 338), sisak közepébe a gyapjú (uo. X. 265), stb.

Csak árnyalatnyira különbözik ettől az *ἁραρίσκω* ige jelentése, pl. a lábhoz pontosan illő saru készítésére vonatkoztatva (Od. XIV. 23). Ugyanígy *ἀρμόζω* (pl. II. III. 333; XVII. 210; Od. V. 162). Ez a jelentés a klasszikus korban is megmarad (az attikai nyelvjárásban *ἀρμόζω* helyett *ἀρμόττω* a praes.-ben), mind tranzitív, mind intranszitív értelemben – úgy, ahogyan a xenophóni Sókratész magyarázza meg egy fegyverkereskedőnek a *ἀρμόττων* participium és az *εὐρυθμός* melléknév szinonimitását (Mem. III. 10).⁴¹

Odysseus mesteremberi szaktudásában különösen nagy szerepe volt a pontosságnak. Így ácsolta tutaját, amikor Ógyígi szigetéről hazafelé készült:

τέτρηθεν δ' ἄρα πάντα καὶ ἤρμοσεν ἀλλήλοισιν,
γυμφοισιν δ' ἄρα τήν γε καὶ ἁρμονίησιν ἄρασεν.
ὅσσον τίς τ' ἔδαφος νηὸς τορνῶσεται ἀνὴρ
φορτίδος εὐρείης, ἐν εἰδῶς τεκτοσυνάων,
τόσσον ἔπ' εὐρεῖαν σχεδὴν ποιήσας Ὀδυσσεύς.
ἴκρια δὲ στήσας, ἄραρων θαμέσι σταμίνεσσιν,
ποίει ἀτὰρ μακρῆσιν ἐπηγκενίδεσσι τελεῦτα.

(V. 247–253),

⁴⁰ Pontosabban fogalmazva: eredetileg nem volt az – később már azzá lett, „meghatározott viszony” jelentésben (pl. Arist. Pol. X 1316a–b).

⁴¹ A szavak megválasztásában nemcsak az iróniának lehetett szerepe, hanem annak is, hogy a harmónia és a ritmus fogalma szorosan kapcsolódott egymáshoz – nemcsak a zenei terminológiában (vö. Plat. Symp. 187C), hanem bizonyára a köznyelvben is. Sókratész azért beszél „jó ritmusú” és „ritmustalan” testekről, hogy a fegyverkereskedő fejében tisztázza a fogalmakat, annak viszont meg kellett értenie (mégpedig a harmónia és a ritmus tágabb jelentése alapján) a logikai rávezetést.

Ő egymáshoz is illesztette, kifúrva, a fákat,
s összeerősítette eresztékkel, cövekekkel.
Mint amilyen szélesre keríti az ács a teherrel
járó bárka alapját, mert jól érti a dologt,
jó tutáját ugyanily szélesre faragta Odysseus.
Bordákat tett rá, támasztván sűrű cölöppel,
végre keresztbe gerendákkal beferezte a munkát.

Az ács mesterség „szakszavain” mérhető le, hogy mennyire konkrét tartalmúak az igék (*ῥημοσεν, ἀρασσειν, ἀραρύν*), de a többesszámú *ἀρμονίαι* főnév is: olyan *cövekek* vagy *kapcsok* neve, amelyekkel a gerendákat illeszti egymáshoz a hős, s amelyek éppúgy kézzelfogható – sőt, kézbe fogandó – szerszámok, mint az eresztékek.

A filozófiában lett elvont fogalom a *harmonia*: a különféle dolgok meghatározott arányú kapcsolódását fejezte ki, a zenei hangok illeszkedésére utalva, de általánosabb érvénnyel is. Jelentéstörténeti vonatkozásban tehát ugyanaz a fejlődés (konkrét dolog vagy cselekvés – konkrét fogalom – elvont fogalom), mint az *analógia* főnév esetében. Ott: 1. fel- vagy összeszedés, felhalmozás, 2. a felhalmozás szabálya, matematikai arányosság, 3. általánosabb érvényű arányosság vagy szabályosság – itt: 1. ácsszerszám, 2. zenei illeszkedés, a más-más hosszúságú húrok összhangja, 3. kozmológiai és esztétikai szakszóként: pontos illeszkedés, a különféle dolgok természetének megfelelő egyensúly.

Fő irányában hasonló, de némileg bonyolultabb a *ρυθμός* főnév jelentéstörténete. Eredetileg – a *ῥη* (folyni) igéből – feltehetően a csobogás vagy hullámverés ismétlődését, időbeli szabályosságát jelentette. Ezáltal lett zeneelméleti szakkifejezés is: a *harmonia* pontosan arányított húrok hangmagassági összecsendülését jelölte (mintegy a *symphonia* szinonimájaként), a *rythmos* pedig az ütemek mérték (*metron*) szerinti szabályosságát.

A vízcso bogás konkrét képzete hamar kikopott a jelentésből, s még inkább akkor, ha általánosabb értelemben jelölték e főnévvel valamely folyamat⁴² szabályosságát – pl. az emberi lét ritmusát (Archilochos 128, 7W; vö. Plat.Prót. 326B) vagy a viselkedési módot (Anakreón 416, 2P). A fogalom tudatos alkalmazói természetesen akkor is asszociálták a jelentéshez az időbeli vagy zenei vonatkozást, amikor egy-egy fordulat vagy történet szabályosságát fejezték ki a *rythmos* főnévvel (pl. Plat.Nom.V. 728E).⁴³ Hasonlóképpen bővült a szintén zenei szakszóként természetes *symphonia* (= összhang) főnév jelentése, amikor pl. a szavak és tettek összhangjáról beszéltek (pl. Plat.Lach. 188D és 193E; Gorg. 480B; Nom.III. 696C) vagy valamely műalkotás arányosságára utaltak.⁴⁴

Az antik esztétika szakkifejezéseinek nem kis része származik a matematikai terminológiából – annak az igénynek megfelelően, hogy az arányosság a szépség fontos

⁴² Pontosan ugyanígy a magyar „folyamat” főnév jelentésében.

⁴³ Ezzel a jelentéslazulással játszik a xenophóni Sókratész is (Mem. i. h., vö. 41. jz.), amikor arról faggatja a fegyverkereskedőt, hogy vajon miféle mértékkel vagy súllyal állapítja meg áruinak a helyes „ritmusát”, azaz a páncélok alkalmasságát a más-más felépítésű (jó és rossz „ritmusú”) testek óvására.

⁴⁴ Igék is mutatják az esztétikai jelentés és az általánosabb értelem vibrálását, pl. a sokszor előforduló, „átrendezni” jelentésű *μεταρρυθμίζω* és *μεθαρμόζω* ige esetében.

tartozékaként érvényesüljön: rend és arányosság nélkül – vallották – szépség sem lehetséges. Kivált akkortól tulajdonítottak ennek különös fontosságot, amikor a normatív jelleg erősödött az esztétikában, tehát a klasszikus kor alkonyától. A „matematizálás” azonban nem jelentette egyúttal az arány és arányosság eredeti (matematikai) jelentéseinek a pontos alkalmazását is: ellenkezőleg, mindinkább oly „nagyvonalú” lett az esztétika e fogalmak alkalmazásában, hogy a szinte mérnöki pontosságú szabályok szó-kincse („arányos, helyes ritmusú, harmonikus”) pontatlan értelmezésekről és félre-értésekről tanúskodik.

Talán így is volt rendjén: bármily nagyszerű eszme volt is a rend és a pontosság megkövetelése a művészetben, mihelyt e kíváncsi dogmákká merevült, gátjává lett a művészi fejlődésnek.

A DRÁMAI MŰNEM ONTOLÓGIAI ASPEKTUSÁRÓL

BÉCSY TAMÁS

Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról” c. művében többször hangsúlyozza, hogy minden létező egyszerre komplex totalitásként és komplex totalitásban létezhet csak.

Erre az alapvetően ontológiai tényállásra a műalkotások ismeretelméleti vizsgálata is utalt már.

Ismeretelméletileg minden mű tükrözés, a szónak természetesen gazdag árnyaltságában. Az ismeretelméleti esztétika azt is meghatározta, hogy mit tükröz a mű: az objektív valóság egészéből elhatárolt objektumot és a művész ehhez való – persze egyáltalán nem önkényes vagy merőben szubjektív – viszonyát, amiben – többek között – a nembeli öntudat jelenik meg. A művész emberi teljességének egészéből kialakult szubjektuma az objektív valóság tárgyait, tárgyiasságait, a lényeges társadalmi mozgásirányokat stb. és az ezekhez való viszonyát, az ebben megjelenő nembeli lényeget, öntudatfokot teszi objektummá, hiszen ez biztosítja mint alapfeltétel, hogy a létrejövő műalkotás mint az objektum és szubjektum egysége jelenhessen meg.

Az objektív valóság tárgyai, tárgyiasságai, mozgásirányai stb. állandóan változó folyamatot alkotnak és ilyen folyamatban léteznek, s így a művek pontszerű sorában a tükrözött valóság és a nembeli öntudat fejlődése folyamatos sort alkot. Az irodalomtörténet éppen a változó társadalmi-történelmi tárgyiasságoknak, mozgásirányoknak stb. a műben való tükröződését, a tükröződés adekvát kifejezőeszközeit vizsgálja. Az irodalomtörténeti elemzés tehát voltaképpen arra is utal, hogy az adott mű vagy művek milyen komplex totalitásban léteznek, s hogy miként léteznek ebben.

A létrejövő mű nem önmagáért van, hanem a befogadóban kialakítandó sajátos hatásért is; az ismeretelméleti esztétika ezt a kérdést ugyancsak alaposan vizsgálta.

Ami ismeretelméletileg tükrözés és tükörkép, az ontológiailag olyan sajátos létező, amelynek léte különbözik a tükrözöttné a lététől, s annak a lététől is, akinek tükröz. Ennek a létnek, a mű komplex totalitásként való létének a megismeréséhez az általános és az ágazati esztétika, valamint az irodalomelmélet és a műelemzés eredményei is hozzájárultak.

Az irodalomelmélet és a műelemzés legfontosabb felismerése ebben a vonatkozásban az volt, hogy az irodalmi műnek rétegei vannak. Így – többek között – e rétegek jelenthetik azokat a tényezőket, amelyek következtében a mű komplex totalitásként létezhet.

A létezők kialakulása az *ontológiai* felépülés folyamatában történik, s ebben jönnek létre a létrétegek. Így a rétegek nemcsak az adott létező létét építik föl, hanem az adott

létező milyenségét, mineműségét is megadják azáltal, hogy milyen rétegekből épül; az adott létező létét abból értjük meg, hogy milyen rétegekből áll. Az ontológiai felépülés folyamatában kialakult létező egy további folyamatban, a történelemben létezik. (Persze az ontológiai felépülés folyamata is a történelmi folyamatokba ágyazott, azokon belül végbemenő folyamat). Az ontológiai felépülés a létezők komplex totalitásként való létét eredményezi, a történelemben való létünk pedig a komplex totalitásban való létüket jelenti.

A műalkotások ontológiai felépülésének vizsgálata arra irányulhat, hogy milyen tárgyak és — elsősorban — tárgyiasságok léteznek a megalapozó rétegben, a társadalmi létben, s hogy ezeknek milyen tulajdonságaik vannak, amelyek feltételként és lehetőségként szolgálnak a mű kialakulásához, rétegeinek felépítéséhez; illetőleg: melyek azok az új törvényszerűségek, relációk, amelyek kialakulva megteremtik és meghatározzák a műalkotás létét.

A műalkotások ontológiai felépülése az egységként létező objektum—szubjektum viszonyból indul ki és e viszonyban halad. Már itt szeretnénk hangsúlyozni, hogy az ontológiai felépülés folyamata nem egyenlő, nem esik egybe az író pszichológiai vagy alkotáslélektani folyamataival, s különösképpen nem ezek „menetrendjével”, egymás utáni etapjaival.

Az objektum tartalmi a legkülönbébb életjelenségek lehetnek, s a közöttük levő vonatkozásrendszerek hordozzák az adott történelmi-társadalmi kor mozgásirányait, emberi lényegét, a nembeli erőkhöz való viszonyt stb. (Erre a későbbiekben még visszatérünk). A másik oldal, a szubjektum magában foglalja a művész teljes emberi mivoltából azt, ami az adott mű létrehozásához kellő vagy szükséges. (Az objektum—szubjektum problémakörének elemzését l. Volczer Árpád: Az objektum és a szubjektum kérdéséhez, I—II.; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1974/4—5. és 1975/1—2. sz.) A szubjektum oldal tartalmi között természetesen nemcsak egyéni, hanem általánosan érvényes sajátosságokat, mozzanatok stb. találunk. Ilyen általánosan érvényesülő sajátosság pl. az objektumhoz való viszony egyik mozzanata, az, amely döntő szerepet játszik abban, hogy a létrejövő műalkotásban melyik művészeti ág konstituálódik.

Lukács György szerint az ontológiai felépülés folyamatának modelljét — a társadalmi lét minden tevékenységformájára vonatkozóan — a munka ontológiai kialakulásának folyamata adja meg. Ebben pedig mindig ott találjuk az ember teleológiáját. A célképzet itt egy speciális, egyedi mű, amelynek megvalósítása érdekében alternatív döntéssel anyagokat és eszközöket választ a művész, s ezért itt két komplexummal kell számolnunk. Az egyik az objektum—szubjektum viszony a maga teljes és mindig konkrét tartalmával; a másik a majd kialakult műalkotás, amely az anyagokat és eszközöket felhasználó gyakorlati tevékenység eredménye. Az első a művész benső világában létezik, az objektív társadalmi hatóerőktől és saját szubjektivitásának teljességéből meghatározott módon, s így a primér társadalmi valóságban létezik. A társadalmi létnek ez a művész benső világában élő sajátosság formációja — az objektum és szubjektum művészi teleológiával áthatott egysége — a műalkotást konkrétan és közvetlenül megalapozó létképződmény. Mindazok a törvényszerűségek, amelyek az ontológiai felépülés folyamatában működnek, voltaképp azt a célt szolgálják, hogy ennek a sajátosságos létképződménynek — amely: tartalom — a teljes egésze *műalkotássá* formálódjon, s ott, abban megszüntetve-megőrződve létezzen.

Lukács György említett művében hangsúlyozza, hogy „... nem lehetséges olyan létező, amely valamiképpen nem gyökeredzne létszerűen a szervetlen természetben”. (Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I. Magvető Kiadó, 1976, 19.) Ha a műalkotások mint műalkotások nem gyökeredznek is közvetlenül és lényegében a szervetlen természetben, mindegyiknek a létehez szükséges szervetlen anyag. Ha semmiképp nincs szervetlen anyaga, nem műalkotás, csak a művész gondolatvilágában élő képződmény lehet. A szervetlen természetet képviselő anyagokat el kell választanunk az egy-nemű közeg anyagaitól, s megkülönböztetésül konkrét anyagoknak nevezzük. Ilyenek a festészetben a vászon és a festékanyag, a szobrászatban a kő, fa, bronz stb.; a zenében az emberi hangszalag és/vagy a zeneszerszámok; az irodalomban a papír és a nyomdafesték; a színházművészetben az emberi test. Minden művészeti ág esetében ezek az anyagok biztosítják a műalkotás *tárgyi létezését*, de – az irodalom kivételével – a műnek mint műalkotásnak a létét is befolyásolják. Mielőtt erről szólnánk, vizsgáljuk meg a másik anyagot, az ún. egy-nemű közegek anyagait.

Ismeretes, hogy Lukács György „Az esztétikum sajátosságá”-ban kidolgozta az egy-nemű közeg fogalmát. Az egy-nemű közegek olyan absztrakciós szintek, amelyekben a tudományos és a művészi visszatükrözés megvalósulhat. A művészi egy-nemű közegek a tiszta láthatóság és a tiszta hallhatóság, ami annyit jelent, hogy a valóság minden külön-nemű tárgyát és tárgyiasságát, folyamatait és vonatkozásait stb. vagy a tiszta láthatóságban, vagy a tiszta hallhatóságban lehet visszatükröztetni. Ez továbbá azt is jelenti, hogy pl. egy festményből mint műalkotásból csak az fogható fel – legyen az tárgy, mozgás, hangulat, groteszség stb. –, ami valahogyan látható, vagy aminek látható jele van; egy zenei műből pedig csak az, ami valamiképpen hallható. Az irodalom esetében a belső látásról és a belső hallásról van szó.

Véleményünk szerint a tiszta láthatóság és a tiszta hallhatóság – a belső látás és hallás is – minden művészeti ág esetében külön anyagokra, az ún. egy-nemű közeg anyagaira épül. Ezek a képzőművészet esetében a vonal–szín–alak, a zenében a zenei hang, az irodalomban a szó, a testművészetben az emberi testtel létesített helyzet. Ez annyit is jelent, hogy egy festményen csak az jelenhet meg, ami vonal–szín–alak által, egy zenei műben csak, ami zenei hang, egy irodalmiban csak, ami a szó, egy testművészeti műalkotásban (pl. színjáték) csak, ami az emberi testtel létesített helyzet által és azokban jelenik meg. Természetesen ahhoz, hogy az egy-nemű közegek anyagai a műalkotásokban valóban funkcionálhassanak, rendszerré kell szerveződniök. Így végeredményben nem ezek az anyagok a műalkotás egy-nemű közeg-anyagai, hanem ezeknek rendszere. Az egy-nemű közegek anyagainak rendszere a műalkotásnak mint műalkotásnak a létében az elengedhetetlen és lényeges és alapvető anyagokként, illetve azok rendszereiként vannak jelen.

Az irodalmat kivéve sajátos viszony van a konkrét anyagok és az egy-nemű közegek anyagai rendszerei között. A konkrét anyagok voltaképp éppen az egy-nemű közeg anyagait és rendszereit hozzák létre. A vonal–szín–alak konkrét létet valamiféle konkrét anyag által és abban kap: grafitban, olajfestékben, vízfestékben, zsírkrétában stb.; a zenei hang az emberi hangszalagban és azáltal, vagy mesterséges zeneszerszámban és azáltal (hegedű, zongora, kürt stb.); az emberi testtel létesített helyzet pedig a különböző emberi testekben (férfi, nő, kövér, magas, vékonyhangú, ellenszenves arcú stb.) és azok által. Nyilvánvaló, hogy az ezekben a művészeti ágakban létrejövő műnek mint műalkotásnak a

létében fontos – de természetesen korántsem kizárólagos – szerepet játszanak a konkrét anyagok. Miattuk is lesz más műalkotás az a mű, amelynek vonal–szín–alak rendszerét vízfestékekkel és más, amelyet olajfestékekkel hozzák létre; ugyanígy más mű lesz mint zenei mű a konkrét anyagok miatt is, ha egynemű közeg-anyagát – a hangrendszert – emberi hangszalaggal vagy zongorával, vagy hegedűvel hozzák létre. Az emberi – színészi – test más módon befolyásolja a létrejövő művet mint műalkotást: vékonyhangú és alacsony és köpcös Don Quijote éppúgy nem képzelhető el, mint ilyen Hamlet vagy Antigóné. (Ennek okaira, s így a színművészetnek a többi művészeti ágtól való, ebben a tekintetben megmutatkozó különbségének okára most nem térhetünk ki).

Az irodalom esetében a konkrét anyagok nem játszanak semmiféle szerepet a műnek mint műalkotásnak a léteben; teljesen mindegy, hogy nyomdafestékben, gépirásban vagy netán kézírásban és tintával jön létre a szó és rendszere a nyelv.

Az objektum–szubjektum egységének tartalmai nem építhetők, nem formálhatók át műalkotássá minden esetben bármelyik művészeti ág egynemű közegének anyagával, illetve ezek rendszerével. Az objektum–szubjektum egységes tartalma, szerkezetisége, jellege, természete, tárgyai és tárgyiasságai, valamint az ezekre alapozódott művészi teleológia egyértelműen meghatározzák, hogy maga az objektum–szubjektum egysége melyik egynemű közeg-anyaggal és rendszerével formálható művé, egyáltalán avagy adekvátan. Az eszközökre vonatkozó alternatív döntés tehát arról dönt, hogy a művé formáláshoz melyik egynemű közeg-anyag szükséges, vagy lehetséges.

Az író objektumai a szóval, illetve rendszerével a nyelvvel hozhatók létezésbe mint irodalmi műalkotások. Hogy az előbbieken említett létképződmény elinduljon a műalkotássá alakulás útján, először az szükséges, hogy az objektum–szubjektum egységének tartalmát az adott kor művészi nyelvével reflexiós viszonyba hozzák. Ha az objektum–szubjektum egysége és az ehhez való viszony az adott kor művészi nyelvével reflexiós viszonyba került, akkor ez az előbbi képződmény már átalakítottan, mint a nyelv rendszerében létezése kapott tartalom létezik. Ez annyit is jelent, hogy a primér valóságban létező objektum különmemű folyamatai, tárgyai és tárgyiassága stb., valamint az írónak az ezekhez való – és az előbbiekhöz képest is különmemű – viszonya a nyelv rendszerével és rendszerében reflexiós viszonyt alkotva homogenizálódnak. Lényeges, hogy ez a műalkotást megalapozó réteg – amely műnemtől függetlenül minden irodalmi mű megalapozó ontológiai rétege – már homogenizáltan létezik, hiszen csak akkor jön létre, akkor alakul ki, ha az objektum és a hozzá való viszony az adott kor művészi nyelvével már reflexiós viszonyba került. Így a műalkotásnak a *megalapozó rétege* az a képződmény, amely az objektum–szubjektum egységből, az ehhez való viszonyból és ezeknek a művészi nyelvvel kialakult reflexiós viszonyából jön létre. Ez a képződmény azért, mert már homogenizált, voltaképp sajátos *tartalom*, s a művész benső világában alakul ki és formálódik, s így része a primér valóságnak.

Minden reflexiós viszonyban van túlsúlyos mozzanat, mert csak ennek megléte teremti meg az adott képződmény dialektikáját, vagyis a túlsúlyos mozzanat nélkül a képződmény mozdulatlan maradna, nem indulhatna el a kifejlődés, kibontakozás útján: Az ontológiai felépülés következő fázisában emelkedik, ekkor válik túlsúlyos mozzanattá az író lehetséges háromféle magatartása közül valamelyik: vagy a lírai, vagy az epikai, vagy a drámai magatartás. A művé formálás megkezdése egyenlő annak a folyamatnak a megindulásával, amelyben valamelyik magatartás a megfelelő törvényszerűségekkel az előbbi

igen összetett potenciális tartalomból kifejleszti, manifesztté teszi a benne rejlő lehetőségeket. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy a megfelelő törvényszerűségek mint lehetőségek, mint feltételek léteznek ebben a képződményben.

A feltételek és lehetőségek, valamint a törvényszerűségek kibontakozása létrehozza a lírában a *natura naturans*, az epikában és a drámában a *natura naturata* világát.

Ismeretes, hogy a *natura naturans* és a *natura naturata* között alapvetően az tesz különbséget, hogy az objektum hol található. A *natura naturans* világa csak akkor jöhet létre, ha az objektum a költő benső világában található; a *natura naturata* pedig akkor, ha az objektum az objektív valóságban található.

A *natura naturata* epikai és drámai világának (úgy is mondhatjuk: epikai vagy drámai természetének) különbözősége az adott objektumok tartalmi sajátosságainak és a művészi magatartás sajátosságainak különbözőségéből vezethető le. Ha az objektum emberek között lezajló, megtörténő, az ember társadalmi sorsát bemutató cselekvéssorokat tartalmaz, s ha a művész magatartása az, hogy ezt ő maga elbeszéli, az epika konstituálódik. Ha az objektum emberek közötti olyan vonatkozásrendszert zár magába, amely az ebből a viszonyrendszerből kibomló cselekvéssorok összes etapját, okát, motívumát stb. magába foglalja potenciálisan (ez a szituáció), s ha a művész magatartása az, hogy ebből a viszonyrendszerből ő maga teljesen kimarad, ebből „visszavonul”, s így csak alakjait beszélgeti, a dráma műneme konstituálódik. Az imént említettek *önmagukban* természetesen nem konstituálnak egyetlen konkrét epikai vagy drámai művet sem, de hiányukban bizonyosan nincs epika és nincs dráma. Ahhoz, hogy egyedi mű szülessék, még más jegyek, jellemzők, törvényszerűségek is szükségesek, de ezek a fentiekből bontakoznak ki.

A szituációnak mint objektumnak az összetevő „egységei”, „elemei” csak emberek lehetnek. Szituációnak azt az új vonatkozásrendszert nevezzük, amely – az ezt megelőző állapottól – akkor jön létre, ha az emberek viszonyaiban és vonatkozásaiban szükségszerűen kell változásnak bekövetkeznie. A drámai szituáció magában foglalja potenciálisan azokat az okokat, motívumokat, tartalmakat stb., amelyek a változott viszonyok manifesztálódásához szükségesek, és amelyek az emberek közötti új cselekvéssorokban, azok tartalmában stb. változnak manifesztté.

Az emberek közötti vonatkozásrendszerekbe – a szituációba – az adott kor társadalmi-történelmi értelemben vett mozgásirányai, s ezek közül is a lényegesek épülnek be. Így a drámaíró által objektummá tett szituációnak első ontológiai ismérve, hogy a kor lényeges társadalmi mozgásirányai mind benne vannak, de mindegyik csak egyszer. Ismeretes, ezt a tényt már Hegel és Lukács György a drámai műnem alapjellemzőjeként jelölte meg. Az ekként konstituált szituáció ontológiailag különbözik a valóság élet-szituációitól. Ezekben ui. egyáltalán nem szükségszerű, hogy a kor lényeges mozgásirányai legyenek jelen; számtalan – az előbbi értelemben vett – szituáció van az életben, amely teljesen partikuláris tartalmakkal rendelkezik, és természetesen mégis szituáció, mégis olyan vonatkozásrendszer, amely potenciálisan magában foglalja az emberek között ezután kibomló cselekvéssorokat. Az életben előálló szituációk még annyiban is különböznek a drámai szituációktól, hogy nem szükségszerű jellemzőjük minden mozgásirány jelenléte; továbbá az sem, hogy a jelenlevő mozgásirányok csak egyetlenegy alakban képviselve legyenek jelen.

Lukács György a „Történelmi regény” c. művében azt is kidolgozta, hogy melyek azok az élettények, amelyek a drámai mű alapját képezhetik. (A „válaszút”, a „benyújtják a számlát”, a „döntő láncszem”, s az „ember összeforrottsága saját művével” problematikái.) Ezek mindegyikének a mélyén megtalálhatjuk az imént vázolt szituációt, s ezek az élettények biztosítják legjobban, hogy az adott kor történelmileg-társadalmilag lényeges mozgásirányai jelenjenek meg bennük. Lukács György elemezte azt is, hogy ha egy lényeges mozgásirány hiányzik, ha nincs valamelyik drámai alakban objektívalva, hiányos, hibás drámai tükrözés jön létre; illetőleg, ha egy mozgásirány két alakban testesül meg, drámai tautológia lesz az eredmény.

A drámai szituáció tehát az alakok közötti vonatkozásrendszer, amelynek első ontológiai jellemzője, hogy potenciálisan magában foglalja a szükségszerűen kibomló cselekmény egészét, ami azután a dráma menetében manifesztálódik; továbbá, hogy benne a kor történelmileg-társadalmilag lényeges mozgásirányai mind és mindegyik csak egy alakban objektívalva jelenik meg.

A szituáció ezen ontológiai ismérvei miatt minden drámai szituációból viszonylag hasonló terjedelmű cselekvéssor bontakozhat ki. A legegyszerűbb tapasztalat is mutatja, hogy a drámák terjedelme – akár az epikai, akár a lírai művek terjedelméhez viszonyítva – sokkal egységesebb, sokkal inkább hasonló. A szituációk – éppen azért, mert a belőlük kibomló cselekvéssor minden etapját, okát stb. egyszerre, egyidőben magukba zárják már – mindig csak nagyjából hasonló bonyolultsági fokon lehetnek, s ezáltal nagyjából hasonló terjedelmű cselekvéssor manifesztálódhat. A drámai műben is meg kell őrizni a primér társadalmi valóság dialektikáját. A valóságos életben nem lehet bármilyen hosszú az a cselekvéssor, amelynek minden etapja és minden tartalom-része egy időpillanatban létezik már potenciálisan. Az élet összetettsége, dialektikája ui. egy bizonyos idő után szükségszerűen létrehoz olyan új okokat, motívumokat, tartalmakat stb., amelyek a szituációba nem is lehettek beépülve, hiszen kialakulásukhoz más feltételek kellettek, mint amelyek a szituációban adva voltak. A drámai művek szituációja sem tartalmazhat olyan később megnyilvánuló okot, motívumot, cselekményetapot stb., amelyek *mint* okok, motívumok, cselekményetapok stb. a cselekmény során alakulnak ki, jönnek létre. A viszonylag hasonló terjedelmet éppen ez, a műnem legfontosabb törvényszerűsége magyarázza, s nem a drámától teljesen független tényező, a színházi néző figyelmeképességének határa.

A drámai szituáció következő ontológiai ismérve, hogy sokkal „feszesebb”, mint az élet bármely szituációja, hogy itt a szükségszerűség sokkal erőteljesebb. Ennek alapvető oka, hogy minden élő, valóságos embernek természeti létrétege is van, míg a drámai alakoknak nincs, az író csak úgy építi föl a dialógusok rendszerét, *mintha* lenne természeti létrétegük. (A drámai alakok egyik ontológiai jellemzője éppen az, hogy csak társadalmi létrétegük van.) A valóságos ember természeti létrétegének törvényszerűségei bármikor kereszttezhetik társadalmi létrétegének törvényszerűségeit; vagyis az ember a valóság szituációiból fakadó cselekvéssorokban bármikor meghalhat – vagy megbetegedhet –, egy drámai alak csak akkor, ha az író mondanivalója megkívánja. Az élet szituációiból kibomló cselekvéssor közepén elvben bárki megfutamodhat, a cselekvéseket abbahagyhatja; a dráma alakjainak esetében ez lehetetlen, hiszen akkor nincsen mű.

A drámai szituáció újabb ontológiai jellemzője, hogy benne minden az író mondani-
valójának, világképének, „közlésének”, „üzenetének” stb. a kifejezésére, ábrázolására és

rögzítésére szolgál. A valóság egyetlen szituációja sem fejezi ki valakinek a mondani-valóját, mert abban az élet, a valóság „történik meg”. Ugyanennek az ontológiai jellemzőnek a másik oldala, hogy az objektum–szubjektum egységében megjelenő tartalmak közül bármi csak akkor létezhet a dráma világában, ha az a szituáció része volt. A szituációba be nem épített alak, cselekmény-ok vagy esemény stb. idegen elem a műben. Még azokat a tartalom-részeket is a szituációba kell beépíteni, amelyek a valóság eredeti objektumában nem voltak megtalálhatók, de amelyeknek a műben való megjelenését a művészi teleológia igényli; illetve azokat a tartalom-részeket is, amelyek a valóságban általában nem szoktak az emberek közti vonatkozásrendszerek részei lenni, de amelyek megjelenését a műben az írói mondanivaló, világkép stb. szükségessé teszi. Mindezek egyáltalán nem ontológiai jellemzői a valóságos életszituációknak; noha csíraformában esetleg ott megtalálhatók.

A drámai szituáció ontológiai meghatározói az objektum–szubjektum egységének teljességét homogenizálják. Homogenizálják egyfelől azzal, hogy minden a szituáció része, s így lesz a cselekmény része; másfelől azzal, hogy minden az alakok viszonyrendszereibe építve és arra vonatkoztatva létezik; harmadszor, hogy az alakok dialógusaiban jelenhet csak meg bármi is; továbbá azzal, hogy minden apró részlet az írói mondanivaló, világkép, „üzenet” kifejezését és/vagy ábrázolását szolgálja. (Ez utóbbi homogenizáló tényező minden műalkotásban megtalálható.) Ez tehát a már egyszer homogenizált képződményen újabb homogenizációt eredményez.

Minden irodalmi mű ontológiailag megalapozó rétege tehát az a még nem manifestálódott tartalom, amely az objektum–szubjektum egységében megjelenő tartalmaknak és az ezekhez való viszonyoknak és a művészi nyelvnek egymásra való vonatkoztatásával jön létre. A következő réteget, a mű első konkrét rétegét ebből a tartalomból fejleszti ki vagy a lírai, vagy az epikai, vagy a drámai magatartás, s így ezt a réteget a műnemi törvényszerűségek hozzák létre, aminek következtében ez más lesz a lírában, az epikában és a drámában.

A drámai magatartás már abban megnyilvánul, hogy a szituációt mint léteényt teszi objektumává – s nem más objektumot –, másodszor abban, hogy abból és a majd ábrázolt világból „visszavonul”, vagyis saját mondanivalója, a benne élő világkép stb. kifejezésére csak dialógusokat váltó alakokat épít fel. Ezért minden drámai szöveg mint az író és alakjai beszéde jelenik meg. Az ontológiai felépülés ezen fázisában a dialógusok még nem konkrét dialógusok. A magatartás úgy rendezi el az előbbi tartalmat, vagyis úgy homogenizálja tovább, hogy az egész tartalmat csak dialógusokban megjeleníthető és megjelenő képződménnyé teszi, egyneműsíti. Láttuk, a dráma műnemének más törvényszerűségei is homogenizálnak ebben a fázisban, azok, amelyek az objektum sajátosságából fakadnak (hogy ti. ez szituáció), míg ez a művész drámai magatartásából. Így a műnem rétegében az ontológiailag alapozó, már egyszer homogenizált rétegnek újabb, immáron többszörös homogenizációja következik be: az ti., hogy az alapozó rétegben meglevő tartalmat csak a szituáció ontológiai jellemzőivel és csak mint dialógusban megjelenő világot lehet tükrözni és létezésbe hozni. Ez a két újabb homogenizáció a drámai műnem törvényszerűségeivel valósul meg, illetve ezek a drámai műnem legalapvetőbb törvényszerűségei.

Az ontológiai felépülés további fázisában — amelyre itt most nem térhetünk ki — az adott *műfaj* törvényszerűségei bontakoznak ki, s ez a következő létréteg, amely már a drámák között tesz különbséget, s különböző lesz a különböző drámákban.

E létrétegekkel együtt, ezekkel összefonódva másfajta létrétegek is létezésbe kerülnek: a tükrözött valóság létrétegei.

Nyilvánvaló, hogy ezeknek a létrétegeknek is meg kell jelenniök, hiszen ezek ott vannak az objektummá tett valósággrészen. A valóság, az objektum tükrözése csak a valóság létrétegeinek a tükrözésével együtt lehetséges. A valóság létrétegei az alakokban, cselekvéseikben az alakok és cselekvéseik tér- és idődimenzióiban jelenik meg. Az alakok létének az a legjellemzőbb vonása, hogy nincs természeti létrétegük. (Még a színjátékban sincs, ott is csak a színésznek van.) Ám az írónak úgy kell őket megformálni, mintha lenne természeti létrétegük. Mivel azonban tudjuk, hogy nincs, de úgy látszik, mintha lenne, általuk létrejön a tükrözött vagy másképpen fiktív világ, a tükrözött, a fiktív valóság.

A műnek mint műalkotásnak a létrétegei és a tükrözött, fiktív valóság létrétegei a dialógusokban, az író és alakjai beszédében egyesülnek, olvadnak össze egységes képződménnyé. Sokan (pl. N. Hartmann) éppen azért, mert minden más létréteg a dialógusokban jelenik meg, s azért, mert ez a réteg a legelőször feltűnő, megnyilvánuló réteg (ti. a befogadó számára), a nyelvi szintet tartják az első ontológiai rétegnek. Az előző — vázlatos — elemzés alapján ez csak az utolsó, a végső, noha mindent egybefogó és egybeépítő réteg lehet, hiszen a többi ebben csak megjelenik, csak megnyilvánul, de nem itt, nem ebben létezik.

Láttuk tehát, hogy egy drámai mű ontológiai rétegeit tekintve külön beszélhetünk a tükrözött, fiktív valóság tükrözött, fiktív létrétegeiről, és a műnek mint műalkotásként létező képződménynek a létrétegeiről. Ez a probléma alapvető ontológiai jellemzőt rejt magában.

Utaltunk már arra, hogy az ismeretelméletileg tükrözésnek minősülő képződmény másként létezik, mint az, amit tükröz, és mint az, akinek tükröz. Mindennapos tapasztalat, hogy a drámai műalkotás létezik, valamilyen módon valóságosan van, noha a „valóságosan” itt mást jelent, mint a primér valóság szervesen vagy szervesen létezőinek, illetve más — társadalmi — képződményeinek esetében. A drámai mű olvastával az is egyértelmű, hogy az abban tükrözött, fiktív, a befogadó szemszögéből felidézett emberek, illetve érzelmeik, gondolataik, cselekvéseik stb. ugyancsak tükrözöttek, felidézettek, fikciót létrehozva léteznek.

A drámai mű megalapozó ontológiai rétegéből, a drámaíróban kialakult képződményből tehát olyan művészi tárgy — a dráma — jön létre, amely egyfelől valóságosan létezik mint műalkotás, másfelől fikciót, vagyis tükrözött, felidézett valóságot zár magába. Fikciónak, tükrözöttnek és felidézettnek minősíthetők az alakok, cselekvéseik, az ebből összeálló cselekmény, a dialógusok stb., míg az egész dráma olyan valóságos létezőnek, amely a társadalmi létben, a valóságban létezik.

A műalkotás létét megalapozó, a drámaíróban létrejött képződményben a műnem és a műfaj törvényszerűségei ott rejlenek, ekkor még potenciálisan. Utaltunk rá, hogy e törvényszerűségek alaptendenciája, hogy mindent egyneműsítsenek, homogenizáljanak. Ha nemcsak alaptendenciájuk, hanem ha kibontakozottságukban a homogenizációt meg is valósítják, akkor vajon a műnemi és a műfaji törvényszerűségek a fikcióhoz, a tükrözöthöz, a felidézetthez tartoznak-e?

Kétségtelen, hogy mindegyik műnemi és műfaji törvényszerűségnek külön-külön valamiféle létény az alapja, abból fejlődik ki. Az emberek közötti primér valóságban is kialakul viszonyrendszer, sőt annak speciális fajtái is megtalálhatók; továbbá: dialógusok is kialakulnak. Azonban a primér társadalmi létben sem a vonatkozásrendszerek, sem speciális fajtáik, sem a dialógusok nem homogének és nem is homogenizálnak semmit. (Csak a dialógusokon belül homogenizál a nyelv, de itt sem a dialógus, hiszen az nem az egész világ megjelenítője és hordozója.) Utaltunk már rá, hogy az életszituációkban egy mozgásirány nem okvetlenül csak egyszer van jelen; ugyanakkor a valóságos élet bármily fajtájú szituációjában élő embernek mindig vannak olyan vonatkozásai, amelyek nem részei az adott szituációnak. Itt tehát a szituáció nem szünteti meg semmit, nem zár ki más vonatkozásokat, és ugyanakkor a meglevőt sem homogenizálja, nem teszi minden aspektusában egyneművé, hiszen nem hatja át okvetlenül az ember egész valóját, természeti és társadalmi létrétegeinek egészét. A drámai szituáció a dráma alakját minden apró részletében áthatja, még a „mintha-lenne” természeti létrétegét is; és mivel ez mindegyik alak esetében így van, s – továbbá – mivel az alakok tartalmi adják a szituáció tartalmát, s mivel az egész drámai világ csak dialógusban létezik – a műnemi és műfaji törvényszerűségek tartalmilag homogenizálják a drámai szituációt. Ebből következik, hogy ezek a törvényszerűségek, amint vannak, kifejezett állapotukban, nem tükröznek semmit, s nem a fikciót teremtik meg. Tükrözni vagy fiktívvé tenni csak azt a „homogénést” lennének képesek, amely a valóságban nincs meg, de amit ők teremtenek, ők hoznak létre a műalkotásban. Ezért azt szolgálják, hogy a tükrözött és a felidézett (az alakok, a cselekmény stb., egyszóval a tartalom) *mint* a fikciónak a valóságossága, vagyis egy fiktív valóságot magába záró képződménynek mint műalkotásnak a valóságossága létrejöhesse.

Ha a drámai mű valóságos létező – márpedig egyértelműen tapasztaljuk mint műalkotásnak is a létét –, akkor szükségszerűen kell rendelkeznie olyan törvényszerűségekkel, amelyek *létének* – bármennyire speciális is ez a lét – *a valóságát adják meg*. A műnemi és műfaji törvények ennek a létnek a speciális valóságosságát teremtik meg. Még akkor is így van ez, ha a mű ezen valóságos törvényszerűségei önmagukban nem is léteznek. Egyértelmű ui., hogy a dráma műnemének és műfajának törvényszerűségei csak a tükrözött alakok tükrözött világába beépülten létezhetnek; e beépültségen kívül egyszerűen nincsenek, nem léteznek. Egyértelmű az is, hogy a valóságot tükröző műnek mint műalkotásnak a valóságosságáért léteznek; vagyis a műnemi és műfaji törvényszerűségek eredményezik, hogy a drámai (és minden irodalmi) mű tükrözött világa mint műalkotás valóságosan létezzon. (Ezzel nem akarjuk azt mondani, hogy a drámai műnek mint műalkotásnak, mint fikciónak a valóságosságát kizárólag a műnemi és műfaji törvényszerűségek adják meg. Mégis: ezek határozzák meg legalapvetőbben ezt a valóságosságot, amelyet azonban olyan törvényszerűségek is biztosítanak, amelyek az ontológiai felépülés későbbi fázisaiban bontakoznak ki, de végső soron a műfaji törvényszerűségekből.)

Így voltaképp a műnem és a műfaj olyan létrétegei a drámának (és valószínűleg minden irodalmi műnek), amelyekben és amelyekkel áthatva valóságosan – valóságos képződményként, műként – léteznek a tükrözött valóság tartalmi, az alakok, a cselekmény stb. A műnem és a műfaj törvényszerűségei létényekből fejlődnek ki ugyan, de a műalkotások világában az író olyan törvényszerűségekbe fejleszti őket, amilyenek a primér

valóságos létben, a társadalmi létben – avagy akár az ember benső világában – sehol nem léteznek. Általános ontológiai szemszögből is szükségszerű, hogy a tükrözött, a fiktív valóság – és bármely, ugyancsak tükrözött, fiktív rétege – csak akkor létezhet valóságosan, ha e képződménynek olyan törvényszerűségei is vannak, amelyek a fikciónak, a fikció-világnak valóságos, műalkotásként létező létet biztosítanak.

Az ontológiai felépülés előbbiekben vázolt folyamatának szakasza nem azonos az alkotáslélektani folyamattal, annak szakaszával és/vagy etapjaival, és nyilván nem érvényes az író gyakorlati, mű-megalkotó munkájában. Gyakorlatilag az író mindig a mű utolsó rétegét írja, a saját maga és alakjai beszédét. Ez azonban nem cáfolja meg az előbbieket. A gyakorlati munkában az író egyetlen, konkrét művet ír, s az ontológiai felépülés egész folyamatát *egyszerre*, a mindent összefogó és átfogó létrétegnek, a dialógusoknak a megírásával valósítja meg. A rétegek létezésbe kerülésének szükségszerű, ontológiai egymásutániséga az író számára nem is lehet regulatív „menetrend”. Az ontológiai felépülés fázisai és a dráma létét megadó, létét meg is határozó törvényszerűségek felderítése a tudományos vizsgálat számára jelent új szempontokat, amelyek segítségével esetleg objektívebben érthetjük és ismerhetjük meg a drámai műveket.

Manapság a műnemek és műfajok létét és/vagy jelentőségét nem szokták általában elismerni. Más esetekben csak csoportosításra alkalmas irodalomelméleti kategóriáknak minősítik. Ontológiailag azonban a műnemi és műfaji törvényszerűségek a művészi tükrökép létezésének valóságosságát megteremtő – és létét meg is határozó, azt minősítő – rétegekként funkcionálnak. Így az eddig csak irodalomelméleti kategóriáknak tartott műnemi és műfaji törvényszerűségek jóval többek, mint csak csoportosításra való és alkalmas ismérvek: a drámának mint műalkotásnak a valóságos létét adják meg és határozzák meg, amelyek nélkül ez a létező létszerűen lenne lehetetlen, vagy léte milyen-sége lenne egészen különböző, vagyis nem lenne drámai műalkotás.

KONZERVATIVIZMUS ÉS MODERNIZMUS

(A pályakezdő Babits világképe)

SZILÁGYI PÉTER

Babits Mihály első nagy korszakáról, a pályakezdekről, máig sem alakult ki általánosan elfogadott irodalomtörténeti kép. Az egymástól jelentősen eltérő vélemények két, ma már klasszikusnak számító felfogás, Szerb Antal és Lukács György körül tömörülnek. Szerb Antal irodalomtörténete szavaival: „A fiatal Babits a modern magányosság legfőbb kifejezője irodalmunkban. Individualizmusának elefántcsonttoronyából a világháború kényszerítette leszállni a költőt.” Szerb Antal szerint a fiatal Babitsból teljességgel hiányzik a kor konkrét, valóságos kérdései iránti érzék és érdeklődés. Ez az alap gondolata többek között Rónay György 1970-es Babits-tanulmányának is, amely már hasznosította a Babits, Juhász, Kosztolányi levelezése című hézagpótló kiadványt, Bélia György gazdag jegyzetanyagával.

A másik csomópont Lukács 1941-es írása, amely csak 1945-ben, az Írástudók felelősségében vált középismertté. Lukács esszéje, bár kis anyagra épül, fővonásában helyesen látja és láttatja Babits helyét a maga korában. Eredményeit azonban sorozatos hangsúlyvételések bizonytalanítják el. Ennek főoka, hogy Lukács újra és újra Adyhoz és Adyval méri Babitsot. Babitsot Adyval egybevetve mondja, egyébként az esszé más helyeivel ellentétben, hogy a századeleje mozgalmait Babits „mint 'szellemi', mint tiszta irodalmi mozgalmat élte át.” Az Adyval történő egybevetésből Babits csak vesztesként kerülhet ki – de mi indokolja ezt az egybevetést? Nyilvánvaló, hogy Ady sugárzó fényében Babits színei kissé halványabbnak látszanak, mint a maguk természetes közegében.

Bár csak hangsúlyvételésekről van szó, következményeik túlnőnek ezen. Mert ha a pályakezdő Babitsot bezárjuk az elefántcsonttoronyba, akkor nem tudjuk megmagyarázni a költő lírai és magatartásbeli helytállását a háborús években. Ezt az ellentmondást próbálja feloldani Szauder József tanulmánya, bár helyenként még apologetikus ízek bujkálnak benne.

Ebben a dolgozatomban a könyvélmény, a műveltség, az esztétikai felfogás és a forma szempontjából vizsgálom Babits pályakezdését. Az ebből az aspektusból történő elemzés is azt bizonyítja, hogy a babitsi újat keresés, többrevágás, bele-nem-nyugvás társadalmi tartalmaknak és állásfoglalásnak a hordozója is egyben, és hogy már ekkor érlelődik a háború alatt megfogalmazódó és kiteljesedő pacifista-humanista magatartás.

„Magyar vagyok, magyar nemesi családból származom (igen büszke vagyok rá) úgy apai, mint anyai részről; s mindkét részről a nagyapáim emberemlékezet óta megyei tisztviselők voltak (van-e magyarabb foglalkozás?); apám volt az első, aki az Állam szolgálatába lépett, de még ő is valóságos típusa volt a magyar úrnak és jogásznak” – írja Babits Kosztolányinak 1906 elején. Ennek az indulat-szülte nyilatkozatnak azonban nem

szabad túlzott jelentőséget tulajdonítanunk. A Verecke útjára, a boldog ükre hivatkozó Adyval rivalizál itt Babits. Tagadhatatlan viszont, hogy a kor hivatalos ideológiája és frazeológiája tolu a nyelvére; de még nagyon fiatal, még nem találta meg és alakította ki a maga egyéni hangját, s így természetesen nyúl a kor készletéhez. Később azonban már nem találunk Babitsnál hasonló hangvételt, lírai énje más, például a vallás síkján keresi a múltat: lelkem mélyén egy kanonok / fülel, valami régi pap. (1912), vagy: Azért lettél köztünk példa és rege, Imre, szent alázat édes gyermeke (1929). (Egyébként még azt is meg kell jegyeznünk ezzel a levéllel kapcsolatban, hogy nincs érdemleges jelentősége annak, hogy Babits nem értette meg Ady 1906-os kötetét. Vajon ki ítelné meg túlzott szigorral Goethét – aki pedig nem is volt már akkor olyan fiatal –, amiért nem érzett rá Hölderlin géniuszára, még nevét is rosszul jegyezve meg: Hölterlein. Egyszerűen arról van itt szó, hogy lényegesen különböző alkatok, ízlések, szemléletek gyorsabban és könnyebben érzékelik egymás különbözőségét, mint párhuzamosságát. Egyébként Babits igazi véleménye már két év múlva, 1908-ban megfogalmazódik: „Ady bizony kimagaslik közülünk két fejjel.”)

A pályakezdő, különösen pedig az egyetemi hallgató Babits elszigetelt életet él. Alkati passzivitása mellett jelentős szerepet játszik ebben az is, hogy roppant terheket vállalt. Így például a nyelvek: párhuzamosan tanul és olvas latinul, franciául, németül, angolul és olaszul, öt idegen forrásból issza az európai kultúra múltját, illetve jelenét. Így nem jut ideje az általa annyira szeretett és csodált görögre, pedig a gimnáziumban négy évig tanulta azt. „Tetszenék nagyon (az Odüsszeia – Sz. P.), ha olyan irgalmatlanul nem küzdenék a nyelvvel” – írja 1904 őszén Kosztolányinak. Ennek megfelel a Török Sophie révén ismert verses rögtönzés: Fogarason egyedül Megtanultam görögül. Egy levele szerint a következőket olvassa egyidejűleg: Carlyle: Schiller's Life; Kuno Fischer: Spinoza; Homérosz, Platón, Aiszkülosz; Catullus, Tibullus, Propertius; három pszichológiai könyv; Péterfy Jenő; Montaigne. Ez a roppant anyag éveken át zuhog a költőre, nincs ideje az elmélyült szemlélődésre, a gondolati és ízlésbeli tisztázásra, véleménye gyakran impresszionisztikus, hevenyészett.

Egyetemi éveinek ízlésvilága erősen klasszicista centrikus. A regényírók közül Flaubert és Stendhal nevét említi a legnagyobb elragadtatással, a költők közül elsősorban Aranyhoz és – érdekes módon – Leconte de Lisle-hez kötődik. Az Aranyhoz való kötődés a századelő modern fiataljai körében már nem problémátlanul természetes. Babits maga is érzi ezt, ezért hangsúlyozza ismételtelen Arany modernségét, vagyis dekadenciáját, későbbi Arany-tanulmányának előfutáraként. A modern ízeket nehezen, lassan fogadja be, Verlaine-ről, Rimbaud-ról, Mallarméről újra és újra elutasítóan, sőt elmarasztalóan nyilatkozik. (Erről sem szabad megfeledkeznünk az Ady-kötetről mondott lesújtó véleményének vizsgálatánál, hiszen a fent említett francia költőóriásokot kis kaliberűeknek, üreseknek nevezte.) A filozófusok közül Nietzsche és Schopenhauert tartja legnagyobbaknak; érdekes, hogy a Schopenhauer-élmény bizonyul tartósabbnak, mint később Szabó Lőrinc gondolkodásában is.

Mindez természetesen nem valami különlegesség a századforduló irodalmi ízlésében. Így például Kosztolányi esztétikai ítélete gyakran mutat közeli rokonságot Babitséval. „Üres Mallarméről”, „nyavalyás Verlaine-ről” ír Kosztolányi egyik kirohanásában: „Pokolba velük! Elrontják az ember szép-érzékét, megfeketítik a világnézetét egy francia rím miatt; mert ők a disznóságokon kívül főleg a rímet szeretik.”

Ezt a konzervativizmust azonban nem szabad túlságosan jelentősnek gondolnunk: Babits készen kapta azt korától. A vidéki család konzervativizmusa, a millenniumi Magyarországi gimnáziuma, a Négyesy–Beöthy előadások szemléleti és ízlésbeli elmaradottsága szülte azt. Erősítette ezt a szemléletet benne a klasszikusok olvasása-felfedezése is, ami mindig együtt jár azzal a veszéllyel, hogy az ízlés visszahajlik a múltba. Hibáztathatjuk-e azt, aki párhuzamosan olvassa Dantét és D’Annunziót, Shakespeare-t és Ibsent, és az előbbieket mellett dönt? Hiszen még Szabó Lőrinc is nosztalgikusan idézte fel a nagy élményemléket: „Két év latin–görög álomban szállt el”.

De Babits nyugtalan, érzékeny szellemisége nem éri be a régivel. Mint Adynak – bár egy más síkon –, neki is a Minden kellett. Olvasmányanyaga és annak véleményezése erről is küld tudósításokat. Így például jellemző, hogy a nagy latin klasszicisták, Vergilius és Horatius nem állnak hozzá igazán közel. Annál inkább – fordításai is tanúsítják – Catullus és különösen Petronius. Petronius, az „arbitrarius elegantiae”-t, akit már a szigorú Tacitus is keményen megrótt, amiért nem bölcs elmélkedésekkel, hanem nyegle vidámsággal készült a halálra. Babits a *Satyricon*-t „a világirodalom egyik legkiválóbb alkotásának” nevezi, magáról az íróról pedig egy kiadatlan korai versében így emlékezik meg: Petronius, az a kedves céda. Pedig Petroniust sohasem kultiválták az egyetem latin szakán, egyrészt nyelvi nehézsége, másrészt trágár frivolsága miatt még csak kötelező szigorlati anyag sem volt, Babits tehát minden külső, professzori ráhatás nélkül fedezte fel magának a *Foeda est in coitu et brevis voluptas* költőjét.

Az egyházi latin irodalomból Augustinust szereti legjobban. „Confessiones című könyve végtelen zseniális, nyugtalan lélek alkotása.” Ennek a megjegyzésnek hitelét és súlyát 1917-es Ágoston tanulmánya igazolja, amely a magyar esszé-irodalom egyik kiemelkedő remekműve. Itt is a nyugtalanságot, a belső izzást emeli ki, amiből megérthetjük, hogy miért nem szerette a másik nagy egyházatyát, Aquinói Tamást, akit még Az európai irodalom történetében is csak futólag említ meg. (Pályájának ebben az első szakaszában még nem gyakorol rá érdemleges hatást a katolicizmus. „Nem térítettek meg” – írja papokkal folytatott beszélgetésekkel kapcsolatban. Hasonlóképpen vélekedik Mai írók és gondolkodók – *Collegium Hungaricum Louain*, 1965 című könyvében – Szabó Ferenc is: „Babits első kötetei a derűs és emberi pogány istenvilág, a dionüszoszi életöröm égíse alatt íródtak. A költő humanizmust hirdet, de ez a humanizmus még pogány, antikös humanizmus.”)

A modern költői hangvételt elsősorban Baudelaire-ben vélte megtalálni. „Baudelaire-rel a lehető legjobb viszonyban vagyok, nincs nap, hogy ne olvassam, jórészt kívülről tudom, nem tudok élni nélküle.” „Baudelaire tisztán zenei zseni.” Máskor Baudelaire „oszlopos arányos márványszentélyéről” és „a könyvelő költő szigorú formáiról” ír. A parnasszizmus formai artisztikumának és a modern dekadenciának ötvözését tiszteli benne. Tisztán zenei zseninek nevezi, helyesen ismerve fel a romantikától a szimbolizmusig húzódnó főmotívumok egyikét. Baudelaire-en keresztül látja és szereti annak egyik előfutárát, Poe-t is – annál érdekesebb, hogy megtorpan ezen az úton, holott innen már csak egy lépés hiányzik Mallarmé megértéséig.

Swinburne-höz viszont eljutott ezen az úton, amint arról 1909-es, a Nyugatban közölt tanulmánya tájékoztat bennünket. Ez az írás is jellegzetes keveréke konzervativizmusnak és modernizmusnak. Szemléleti fontosságát hangsúlyozza az a tény, hogy Az európai irodalom történetében Babits rövidítve ugyan, de gondolatilag úgyszólván változatlanul

közli ezt a cikkét. Így még inkább problematikus számunkra annak a kiemelése, hogy Swinburne arisztokrata volt: „vajon az is véletlen-e, hogy Swinburne a Swinburne-ök ivadéka, hogy anyja Ashburnham-lány, s ereiben Albion legrégebbi családjaik vére foly? ... Nagy korok érlelik a nemzetségek lelkeit s a bátor és nemes harcosok utódai bátor és nemes költőkké válnak, Aranyunk ősei Bocskay hajdúival küzdtek a szabadságért: a Swinburne-ök hív karja a Stuartok házát védelmezte”. Másrészt viszont helyesen értelmezi Swinburne pesszimizmusát és dekadenciáját, és egyet kell értenünk a vallomás-szerű értékeléssel, amely az első Babits-kötetek kulcsát adja nekünk: „Kétszeresen romantikus a pesszimista művészet, mely pesszimizmusát csak a romanticizmussal engesztelheti ki: hogy a látszólagos untság mögött rendkívüli új vágyak lappanganak. Az igazi művész nem azért unta meg a világot, mert sok, hanem mert nem elég neki. A művészet a világot akarja, sőt kettőzni, folytatni akarja.”

Hogy Babitsnak ezt a korszakát még a meg-nem-állapodás, az útkeresés jellemzi, azt tárgyszerű vonatkozások is bizonyíthatják. Egy swinburne-i sortípusról a következőket mondja: Félve próbálunk rövid, halvány rekonstrukciót adni a magyarban. A ritmus egészen új, meg ne zökkenjünk, íme: – / – U U / – U / –. A verset le is fordítja, első sora: Hosszú éjszaka, álmagy. Ez a sor azonban nemcsak hogy nem egészen új, hanem a legrégebbek egyike, az úgynevezett glykóni sor, az aszklepiadészi strófa leggyakoribb zárósora. Így például A közelítő téiben: S tükrét durva csalét fedi.

A modern áramlatok közül elsőnek a szecesszió hatja át a fiatal Babitsot. Elsősorban az elementárisan áradó, gyakran túlbuzgó, képalkotás vonzhatta, a természet egészét szeszélyesen átfogó, nemritkán tengercentrikus képek sora, szokatlanul hullámzó ritmusokra fűzve, amelyből kihallhatta a maga lírai énjének egyik főmotívumát, a mindenek szerelmét, a Messze, messze irányuló olthatatlan sóvárgást. Iskola és erőpróba volt ez mind a költő, mind pedig a műfordító számára, hiszen a műfordítás – Eratótól amor sanctusig, Szophoklésztől Oscar Wilde-ig – ugyanolyan típusú birtokbavétele a világnak, mint a lírai messzesugároztatás. A szecessziós én-kultusz, a swinburne-i, wilde-i exhibicionizmus elkábíthatta átmenetileg az aszketikusan könyvek közé zárkózott, de ugyanakkor az élet dinamizmusát áhító költőt, annál is inkább, mert ezeket a magatartásformákat jogosan párhuzamosíthatta a korábban annyira tömjénezett nietzschei filozófiával, a tömegeket megvető Zarathustrával vagy az Apollónnal szembeesülő Dionüszossal. Maga Babits korán került Oscar Wilde vonzkörébe, a Charmides fordítását „szinte gyerekkori munkának” nevezi, a fordításról pedig így ír: „Ilyenekké álmodta gyermekfővel Wilde Oszkár verseit.” Az érett Babits már nem becsülte sokra Wilde-et, utánzónak tartotta, „Ami hiányzott az eredetiségből, azt a dekoráció modoros csillogásával pótolta” – írja irodalomtörténetében. Hogy Babits ennek ellenére egész kis kötetet adott ki Wilde-fordításaiból, és pedig nem is egész fiatalon, hanem 1916-ban (a fordítások jelentős része is e tájt keletkezhetett), azt csak a fiatal ízlés bizonytalanságával, következtelenségével magyarázhatjuk. Ennek a bizonytalanságnak leküzdését jelentősen meglassították a fogarasi évek, majd a néhány év múlva kitörő háború. Végül, hacsak érintőleg is, utalnunk kell arra, hogy Babitsot a festészet iránti ismert vonzódása is közelítette a szecesszióhoz, ezen belül elsősorban a preraffaelitákhoz.

Babits korai, a *Levelek Irisz koszorújából* című kötetben egybegyűjtött versein még erősen érződik az olvasmány-élmény. Bár korai verseinek egy része második kötetében jelenik meg, sőt még a *Recitativban* is felbukkan közülük, jelen vizsgálatunkhoz elegendő

anyagot nyújt az első kötet is, amely magába foglalja az összes fontosabb és jellemző motívumát a pályakezdő alkotásoknak. A verseken elsősorban a latin és francia olvasmányok hatása érződik, gyakran nem közvetlen, hanem címekben, szavakban, utalásokban. Pályájának erre a szakaszára érdekes kettősség jellemző: Babits nem tud még szabadulni az olvasmány-élményektől, de nem is válik azok rabjává: megpróbálja őket a maga új és egyéni alkotói szférájába átformálva és átértékelve beépíteni. Költői főtendenciája egyfajta viaskodás a múlttal, amelynek eredményeit magába olvasztva akarja hasznosítani. XX. századi nyugtalan, nervózus alkatát a klasszikusok alkotói szigorával fogja korlátok közé, így hozva létre a lázadásnak és az alázatnak, a páthosznak és az iróniának ezt az annyira ellentmondásossá sűrített keverékét.

Ezért állította a kötet élére a híressé vált In Horatium-ot, amelynek megírásakor még huszadik évét sem töltötte be. Görnyedt szerénységgel, kishitű pórerénnyel vádolja Babits a klasszikus poétát, majd a híres vers parafrázisával, a „hagyj kikötőt s aranyos középszert” sorral jelöl ki új utat a maga számára. És mégsem csak elkülönülésről, azonosulásról is vall a vers. A gazdadalnok szájába adott gondolat, „a régi forma új eszmének öltönyeként kerekedjen újra” Babitsnak is ars poétikája. Igazolja ezt, hogy a vers alkájikus strófákban íródott, az őt közvetlenül követő Óda a Bűnhöz pedig szapphóiakban. Csak ez a két darab készült el, illetve maradt ránk a tervezett klasszikus ódából, de így is jelzik: Babits érezte, hogy korszakhatáron áll; minél többet akart megtartani a régiből, ugyanakkor pedig teljes egészében túllépni azon. A megszüntetve-megőrzés klasszikus példája ez a kötet.

Mutatja ezt a két vers ritmuskezelése is. Ami az alkajoszi strófát illeti, Babits versében, a terjedelmi arányoknak megfelelően, több mint kétszerannyi eltérés van a szabályos metrumtól, mint Kosztolányi vagy József Attila első vonatkozó versében (A bal lator – Juhász Gyulához). Ehhez még hozzá kell tennünk: nem bizonyos, hogy Kosztolányi és József Attila már akkor pontosan ismerték az alkajoszi strófa metrumát, Babits viszont bizonyosan ismerte, hiszen tanulnia kellett az egyetemen. Még nagyobb az eltérés a szapphikumban. Az Óda a Bűnhöz negyven helyen tér el a metrikai szabálytól, József Attila korai szapphói verse, az Útrahívás viszont mindössze két helyen. Két versben több mint nyolcvan metrikai szabálysértést sem technikai fogyatékossgal, sem ritmikai pongyolasággal nem indokolhatunk a Horatiuson nevelkedett Babitsnál, aki már ekkor fölényes biztonsággal, ha nem is hibátlanul versel. Tudatos, szándékolt eltérés ez a hagyományostól, amit két későbbi verse, a rimes alkájikus Októberi ájtatosság és a szapphói Medve-nóta is bizonyít: ezekben sem tartja magára nézve érvényesnek a metrum részletszabályait.

Az idegen hatásokat illetően megtevesztő a kötet optikája, amennyiben kiemelt helyeken, leggyakrabban a címekben jelennek meg a régi kultúrákra döntő utalások. Így például a tisztán latin címekben: In Horatium, Sunt lacrimae rerum, Aestati hiems, Cumulus, vagy mottókban: Roma urbs regum, Somno mollior unda. Hasonló típusú címek a későbbi kultúrákra emlékeztetve: Strófák a wartburgi dalnokversenyből, Recanati, San Giorgio Maggiore. Ilyen még a Galáns ünnepség, ami a verlainé-i Fêtes galantes szóserinti fordítása (bár egyesszámban), vagy az ugyancsak távolabbra mutató Hegeso sírja, az Aliscum éjhajú lánya, a Darutörpeharc. Ez utóbbinak nem parnasszista, hanem modern voltára Rába György hívta fel a figyelmet. És valóban, a Rába György által kimutatott iróniája a befejezésnek (feledve harcok, honfigondok, nyugosznak most a kis bolondok)

újra felbukkan egy a Kép egy falusi csárdában című, 1914 novemberében közölt versben: „Petőfi önerét mártja, újjal a hon nevét áldja, — mily erő, mennyi láng, jellem zsarnok Ausztriánk ellen — Fenn: lebegő ölyű, bús ág, nagy térdű, bő ölű múzsa. — Csitt, mindez ponyva ma, dalnok! jó bajtárs lett ama zsarnok.”

Ugyanígy jellegzetesen modern magányvers a Sunt lacrimae rerum, amelynek struktúrája Szabó Lőrinc versében, *A bolond igazságában* tér vissza. Aminthogy maradéktalanul modern vers a Tannhäuser szájába adott is. Egyik főmotívuma, a „Jöjj vágyam, aljas hatalom” Baudelaire nyomán vált elterjedtté, a másik pedig „a szeszt lángjával nyaljuk el, a kín a kéjtől nem rúg el” Swinburne ellentétpárjainak babitsi magyar megfelelője.

Mint levele is tanúsítja, versciklust tervezett a baudelaire-i Tableaux Parisiens mintájára. A ciklus nem állt össze, első kötetében csak három verset közöl abból (Régi szálloda, Városvég, A világosság udvara), amelyeket kiegészítenek az Emléksorok egy régi pécsi uszodára egyes részletei. A baudelaire-i és a babitsi versmodellek között kétségkívül vannak azonos vonások, még egy-egy kép, egy-egy hasonlat is átkerült az előbbiből az utóbbiba. Ez a párhuzamosság azonban csak a külső rétegekben mutatkozik meg. Így például A hatyú egyes leíró részeire visszautal A világosság udvara egy-egy képsora, de a két vers lényegi egésze nem rokon egymással. Baudelaire ciklusában a város csak sivár és közömbös kerete a költői magánynak, annak a magánynak, amely titokzatos, irracionális Szépre és Tisztára vágyik, ezért tártalan és feloldhatatlan. Így azonosul a költő az úszóhátyás lábait a durva törmeléken fájva vonzó hatyúval, amely végül is elérkezik — egy kiszáradt vizű árokhoz. Baudelaire figyelmét csak a megtört, reménytelen sorsú emberek — torzzá görnyedt öregek, rongyos öregasszonyok, vakok stb. — vonzzák, de ezek az emberi roncsok titokzatos fények hordozói is egyben. A „bús, háromlábú állatként” vánszorgó öregek „az öröklét jegyét viselték arcukon”, a „sebzett állatokként” mászó öregasszonyok is fénylenek: „szemük kisgyermek égi mosolyra gyúló szeme”. Ugyanígy a vakok szeme „minthogyha messze, fel, meredne, ég felé”.

A babitsi tabló azonban kimérten realisztikus, Szabó Lőrinc szavával: idegesen objektív. Ő maga soha sincs jelen a versben, de azért mindent tud a tájegységről, egészen a legapróbb részletekig, mintha Lesage ördögének módján hatolt volna abba. Tudja, hogy mi történik ott, ismeri a tárgyakat, növényeket, legkülönbébb elemeket és nem utolsó sorban az embereket: „s így míg a nagy ház hármass emeletjén / folyton folyik az élet üzleti / s tenyérnyi hely sincs, hol lakó ne nyüzsgjön / a földszint boltjától a tűzhelyig, / melynél unottan gubbad a család, / az első emelet úrilakái / és a poloskás ágyakig, melyekben / nyomor nyög avagy céda öröm izzad . . .” (A világosság udvara). Érdekes és nagyon jellemző, hogy milyen jól ismeri Babits a perifériát: a lichthódot, a városvéget, a félreeső budai szállodát. Kettős síkon épülnek ezek a versek: az objektív leírás kívülről nézi a dolgokat, az irracionális lírai én azonban belülről választ, rendszerez, értékel. Vidéki szemmel méregeti a dolgokat, részletező alapossggal, de azonosulni nem tud a számára idegen közzel. Titokzatos, misztikus hangulati motívumok épülnek ezekbe a tájegységekbe, olyanformán, mint Instetten lakóházába, vagy az ibseni padlásterbe. Mégis új típusú tájköltészetet teremt, ha kiteljesíteni nem is tudja azt. Ő hódítja meg a várost a leíró költészet számára, az új, buján növekvő és terjedő Budapestet, annak tipikus lakóival együtt. Ő teszi meg az első lépéseket József Attila verstémái felé, és vajon kinek ne jutna

eszébe a külvárossal és annak lakóival már azonosuló költő olyan verskezdeténél, mint „A mellékudvarból a fény . . .”, a babitsi úttörő előkép?

De amíg József Attila képes volt arra, hogy megállapodjék, hogy tudatosan azonosuljon a külvárosi éjjel és annak végigélőivel, a munkásokkal: óh lélek! Ez a hazám – addig Babitsnak, az örökös meg-nem-elégedettnek a keresés, az elvagyódás vált személyiségbeli életformájává. Nem a kíváncsiság, a megismerésvágy hajtja, mint Szabó Lőrincet, akinek alapélményévé vált az élet szűkreszabottságának és a világ végtelenségének az ellentéte. Babits inkább menekül, mint keres, hiszen tudja, hogy csak az adott, reális közeget és sorsot élheti, és ha abban nem leli helyét, mindig ott fog ülni mögötte a horatiusi sötét Gond. Mert a városban vidéki, vidéken pedig városi ez a nyugtalan lélek; klasszikusnak modern, modernnek klasszikus; Magyarországról Párizsba, Itáliába vágyódik, de Itáliában rádöbben:

De nem kékebb eged és a dombod se zöldebb,
mint honni dombjaink s a dunántúli ég,
e gömbölyű, szelíd, színjátészó kék vidék.

Ady vágyódik Párizsba, Babits csak ábrándozik arról, pontosabban, ahogy az a vers mélyrétegeiből kiderül, nem Párizsról, hanem egy párizsi levegővel átitatott Budapestről álmodozik. Ha az olyan verseknek, mint például a Messze . . . messze . . ., beérjük a felszíni vizsgálatával, nem érthetjük meg, miért nem járta be a költő ezt az Európára szűkített világot: lett volna rá módja. De Babits a földrajzi és kulturális Mindent nem élete kiegészítőjeként kívánta, hanem – pótcelekvésként – annak helyettesítőjeként, igazabb megvalósulásaként álmodta végig. Így válik verseiben szimbolikus értékűvé minden időben vagy térben távoli, ezért tud azonosulni Wolframmal is, Tannhäusserrel is, Zrínyivel csakúgy, mint Leopardival. Számára kultúra és művészet menekülés is; távoli világokat tár fel, ahova elvagyódhat. A vele alkatiilag oly sokban rokon Eliot Waste Land-jében is Babits-jellegű történeti–földrajzi–kulturális kavalkádot találunk, a tőle távolabb eső Orlandóban vagy – bár más-más síkon – Proustnál és Joyce-nál is felismerhető ez a keverés. De Babits lírai énje is föl-földobott kő, mindig visszatér hazájába, sőt szűkebb páttriájába, Aliscum-Szekszárdra. Már ekkor is érzi-éli a jónási sorsot: nincs mód nem menni, ahová te küldtél. Ezért végződik önironikus álpátosszal a Mozgófénykép:

Ah! Amerikába! csak ott túl a tengeren, ott van az élet!
Ah! Amerikába miért nem utazhatom én soha véled . . .
Ott van az élet, a pénz, az öröm, s a kaland tere, küzdeni tér:
tengve a drága kenyéren unalmasan itt nyavalyogni mit ér?

Mutatja ugyanakkor a vers, hogy Babitsot még ebben a giccses formában is érdekli az új, a modern. Aminthogy a pécsi park szecessziós emlékképei között is új társadalmi motívumok sejlenek föl, így a lumpenproletár és mellette, attól elkülönítve (figyeljük a mondathatárokat jelző pontot illetve vesszőt) a munkásosztály másik, jellemző típusát:

fűj milyen nép jár ide, mindenféle léha
sok csavargó, naplopó, hasztalan és renyhe.
Munkátalan munkásnak e hely ím az enyhe.
Sok botor hajléktalan, sok iszákos vérarc,
s nappal akit idehajt gyomorúr és bérharc.

Ezek a képsorok azonban nemhogy világnézetre nem utalnak, de még érdemleges érdeklődésre sem. Babits vonatkozó korabeli nézeteire az a levél jellemző, amelyben élesen elítéli Bokányi Dezsőt. Rendkívüli érzékenységet minden eszmei probléma iránt szépen mutatja viszont, hogy a magyar viszonyokat és az abba belenyugvókat elkeseredetten ostromozó forradalmi munkásvezért Adyval párhuzamosítja.

Amíg ezekben a modern városképekben a kultúrának még csak nyomai sem bukkannak fel, addig a távoli tájak és a múltbéli művészet kölcsönösen keretezik egymást, szétválaszthatatlanul fonódva egybe. Zrínyi Velencében, Leopardi Recanatiban, Wolfram és Tannhäuser Wartburgban jelenik meg előttünk (holott Babitsnak tudnia kellett, hogy Tannhäuser nem vehetett részt a wartburgi dalnokversenyen, amelynek hiteles forrásanyaga máig sem áll rendelkezésünkre). Párizsban a Louvre-ral kapcsolatban hangsúlyozza, hogy „benne sok kincs: drága míve régi híres mestereknek”. Áttételesen ugyan, de ide sorolható a Messze . . . messze . . . is, amelyben festő ecsetére illő impresszionisztikus pillanatfelvételek sorjáznak.

A távoli tájak és kultúrák mellett a harmadik az erotika síkja, amelyen a költő az egész világot átfogja vágyával és képzeletével. Tételesen is megfogalmazza ezt az 1908-as Éhszomjban: Betelni mindenféle borral, letépni minden szép virágot és szájjal, szemmel, füllel, orral fölfalni az egész világot. Vagy ennek párjában, az 1910-ben közölt Mindenek szerelmében: Énnékem minden szerelem, az ég, a föld, a felleg és örök kéjjel szenvedem ez örökös szerelmet. Felbukkan ez a motívum már egy 1904-es publikálatlan szonettjében, igaz, esztétikailag még kevésbé sikeres formában: „mint nyúlt szerelmi tag lázult párjába olvad, / beléd, mélyen beléd furódni vágyam oly vad, / jövő, csodás jövőm, örökfriss kedvesem!” Képzeletében, költészetében egybemosódnak a különböző típusú vágyak, fiatal, gyönyörű lányokként jelennek meg előtte a mások gondolatai (Könyvek unalma, 1920). De ott van a versekben a vágy a maga konkrét, ősi formájában is, mert nincs olyan típusú aszkézis, amely azt semlegesíthetné. „Szerelmes-e és miért nem?” – kérdi tőle 1906-ban Juhász Gyula, aki sokkal többet és kevesebbet tudott az életről. Mert lehetetlen észre nem venni az elfojtott vágyat, a lüktető hiányérzetet az ilyen sorokban: „Borzong a hátam, ing a vékonyam, / hol mélyebb ágyékuk tüzell” (Vérivő leányok). De konkrét szerelmes vers csak egy van az első kötetben, a Sugár, és az is többféle erotikai és érzelmi síkon játszódik.

Török Sophie szerint egy fogarasi cukráslánnyal folytatott viszony terméke. Más kérdés, hogy hitelesíthetjük-e ezt az adatot. Írásos dokumentumok hiányában magára a versre vagyunk utalva, az pedig nem ad egyértelmű választ, és így, anélkül természetesen, hogy a biográfiai tényt cáfolnánk, csak a verset magát faggathatjuk.

Egy nő vetkőzik a tükör előtt, büszkén bontva haját az első szakaszban és ugyancsak büszkén és a tükör előtt bontja ki „élő derekát” a vers két zárósorában. Maga Babits tehát csak lírai énként van jelen, irracionális szemlélőként, a női szépség teljes feltárulása a szobát, a tárgyakat vonja sugárba. Hiába írja a költő, hogy „nézlek”, az adott szituáció nem valószínűsíti konkrét jelenlétét, hiányzik abból a dinamikusan lüktető élményszerűség, vagy ha jelen van is, annyira stilizált formában van jelen, hogy legfeljebb beleérezhető. Vessük egybe ebből a szempontból Ady versindításával: „Vedd le ruhádról büszke csatot, Bontsd ki a szépséged vidáman”. Ezt csak úgy lehet olvasni, hogy Ady ott áll, Lédával szemben, unszólón, sürgetőn vágyódva a rendkívüli hangulatot ígérő látványra. Babits azonban könyvélményekbe burkolja esetleges jelenlétét. Először az antik

kancsó, utána az elixír, majd az Énekek énekét idéző hasonlatsor: a pálmafák, a cédrusok, az árbo és a lilium. De ezekkel párhuzamosan baudelaire-i reminiscenciák is végighúzódnak a versen. Mindenekelőtt a *Le beau navire*-t kell említenünk, ezt az ismeretlen nőhöz írt költeményt, amelynek hasonlatanyaga rokonítható a Babits-verssel. Érdekesen vall erről a kapcsolatról Babits fordítása. A Baudelaire-vers így kezdődik: *Je veux te raconter*, aminek természetes fordítása lenne a „dalolni” egyik variánsa. Így például Babits: A „fiamhoz” így kezdődik: „Daloljak mindenről, csak róla nem?” És ugyanebben a versben: „S én most éneklek ezt a gyermeket.” A Babits-fordítás mégis így kezdődik: „Tükröt vetek feléd...”. És talán a Sugárra utal a „büszke”-nek fordított triumphante is.

Még egy baudelaire-i párhuzam: az első, 1851-es *Spleen*ben láthatjuk az égő tűzifának és az ingaórának hangulati egységét. Ugyanígy a Sugárban a kályha és az óra. Bár ezek a versnek csak leglényegesebb motívumai, mégis meggyőzően illusztrálják, hogy mennyi és milyen különböző rétege van egy Babits-versnek, és hogy a kölcsönmotívumok ellenére is mindig önálló alkotás, és a legkülönbébb elemek keverésével is egységes hatású a mű.

Híven tükrözi a vers Babits alkati–szemléleti kettősségét. A tárgy kétségkívül modern és újszerű, klasszikus költőinknél aligha találunk hasonlót, hiszen például Csokonai játékosan rokokós fürdőző jelenetei egészen más típusúak. Ezért fogadták olyan felhőrdüléssel Szilágyi Géza majd Ady erotikus vallomásait. Babitsnál azonban csak a verskeret modern, a szexuális feszültséget megjeleníteni sem engedi; ott végzi, ahol Baudelaire kezd: *La très-chère était nue, et, connaissant mon coeur, Elle n'avait gardé que ses bijoux sonores*. Így a vers leszűkül a szépség adorációjává, klasszikus motívumokkal érzékeltethetővé. Ez a vers is, bár egy más síkon, ismeretlen távoli szépségek felé nyitja a vágy kapuit, de nem a valóságos birtoklás igényével, ahogy a Messze... messze végén is rezignáltan mond le az óhajtott tájak beutazásának lehetőségéről.

Modernizmus és konzervativizmus speciális ötvözeteként komponálódik a Babits-versek bonyolult zeneisége. Konzervatív abban az értelemben, hogy magáénak vallja az ideál-metrum elvét. Ezekben a fiatakori verseiben a jambusok százalékaránya minden más költőtársával egybevetve is kiemelkedően magas, spondaikus sorvég pedig csak elvétve bukkan fel. (Trochaikus és hangsúlyos ritmusok kezelésében nem különbözik kortársaitól, szabadverseket pedig még nem ír ekkor.) Ebben egyrészt a klasszikus szabályokat követi, másrészt pedig Reviczkyt, aki elsőként csiszolja tisztára a magyar jambust. De Reviczky az ideál-metrumot csak azzal színezte, hogy feltűnően sok „irodalmi” szóval és kifejezéssel, nyelvének választékos lágyságával támogatta azt, így az egyhangúság veszélyét kiküszöbölni nem tudta. Babits viszont nemcsak átveszi Reviczky kikristályosodott ritmuskezelését, hanem új típusú zenei motívumokat épít azokba, és a magyar nyelv úgyszólván minden lehetőségét kiaknázva fonja egybe a parnasszisták ritmikái precizitását a preraffaeliták és a szimbolisták zeneiségével. Ez a zeneiség igen sok részmotívumból épül egybe, ezért ennek a dolgozatnak keretei között, csak a legfontosabbat, az ismétlést emelhetjük ki.

Az ismétlés mint stilisztikai és poétikai kategória magába foglalja a ritmika legkülönbébb megjelenési formáit. A versritmus a legáltalánosabban értelmezve meghatározott elemek szerialitásán alapul. Egy sornak szakaszonként kötött helyen történő megismétlődése a refrén, fonetikai típusú ismétlődés a rím, legyen az sorvégi vagy a ritkább sorközi, vagy akár a rendszerint szókezdő betűrím, az alliteráció. Az ismétlődés

számos fajtája közül itt arra a verszenei jelenségre hivatkozunk, amely a XIX. századtól kezdve központi helyet vív ki magának a költészet formai elemei között.

Ez a zenei jellegű ismétlés a nagyok között először Poe-nál válik centrális jelentőségűvé. Ez is egyik nyomós oka annak, hogy a romantikától idegenkedő Babits annyira szerette Poe-t, hogy Baudelaire-t és Wilde-t leszámítva tőle fordított legtöbbet. Igaz, ez az ismétléstípus nem általánosságban jellemző a romantikára: a szimbolizmusba való átmenetet készíti elő. A költő ezt a ritmikai alakzatot elsősorban Poe és Swinburne nyomán formálta magyarrá, sőt babitsivá, de hasznosította természetesen a francia szimbolisták eredményeit is. Babits az ismétlésnek úgyszólván minden formáját gyakran és virtuóz módon kezelte és alkalmazta, a szintaktikait csakúgy, mint a hang- és szóismétlést.

Hangismétléseire a kortársak elsősorban olyan alkalmakkor figyeltek fel, mikor Babits, az értelem rovására, a túlságig vitte azt. Így a Sugárban: „Ó kancsók kincse! drága kincs! Kincsek kancsója! Csókedény!” Ugyancsak feltűntek választékos, többszótagos tiszta rímei, mozaikrímei és rímillúziói. Sokoldalú technikáját szépen mutatja az Asztalfiók rímhalmaz: bazár-cifra zár — fed — ócska szár — szemet — beszéd — gyufaszál — papírszelet — rádmered — porcellánfejet — rézdrót kuszál — ónhuszár — krampusz áll — forgácsbelet.

Mindezek azonban csak kiegészítő motívumok: a babitsi verszene elsősorban a szó-, illetve a szócsoport-ismétlésre épül. Vizsgáljuk meg ennek példájaként egyik ritkán emlegetett versének, a Tüzeknek a záró versszakát:

A pokolnak tüze — ó pokol tüze mind!
a döglött csillagok! a dugult kályha gáza!
a szörnyű szerelem, mely törvényt nem tekint,
színpadi, kánpadi dicsvágyad gyáva gyásza,
a lusta fájdalom! ó pokol tüze mind:
készítve lent a hely, már áll a máglya váza —
fúj, szörnyű szerelem, mely törvényt nem tekint!
fúj, döglött csillagok! fúj, dugult kályha gáza!

A strófaszerkezet szokványos, már a század elején is divatjamúlt volt. Tizenkét és tizenhárom szótagos franciás alexandrinek sorjáznak, kétszer ismételt keresztrímekkel egybekapcsolva. A rímelhelyezés tehát így alakul: a b a b a b a b. A négy rímpárból megismétlődik a „tüze mind — tekint”, valamint a „kályha gáza”. Kis változtatással a hetedik és a nyolcadik sorban visszatér a harmadik és a második sor. Az első sorban megismétlődik a jelzős szerkezet, majd újra megjelenik az ötödik sorban, amelynek a főmetszet utáni második fele azonos az első sor második részével. Olvasás közben természetesen érzékeljük azt, hogy a megismételt elemek csak formálisan azonosak, hiszen a strófa más-más részén jelennek meg, más összefüggések között, aminek következtében hangulatilag moduláltak, hiszen már maga a megismétlés ténye is ad egy bizonyos mérvű plusz nyomatékot. Így például a harmadik sor egy „fúj”-jal és egy felkiáltójellel nyomatékosítva tér vissza a hetedik sorhelyen. Szintaktikai jellegű sorjárást figyelhetünk meg a sorok élén: a nyolc sorból hat jelzős kifejezéssel kezdődik. Ilyen típusú jelenségen

alapul a strófa hat felkiáltójele is. Különös zenei elemként hívják fel magukra a figyelmet a négy szótagos rímek: kályha gáza – gyáva gyásza – máglya váza, ahol a rímen belül rímillúziót kelt a hosszú rím két tagjának magánhangzós azonossága: *kályha* – *gáza*. Ilyen típusú a rímen belüli alliteráció: gyáva gyásza. Az meg már valóságos akusztikai artista-mutatvány, ha ezek a hosszú rímek még visszahatnak a sor őket megelőző részére, mint pl. dicsvágyad gyáva gyásza. Itt a „gyáva” és a „vágyad” szó fonetikai egybejátszása okoz örömet verszenei hallásunknak, különösen, ha azt is kihalljuk, hogy a vágyad magánhangzói azonosak a hosszú rím mindkét szavának magánhangzóival. A rimbéli magánhangzóknak ugyanilyen visszafelé hatását észlelhetjük a hatodik sorban: áll a máglya váza. Kiegészülnek ezek a csak látszatra önmagában álló színpadi – kánpadi egybecsengéssel. Fel kell végül figyelniünk a strófa alliterációs gazdaságára is, amely nemcsak a szókezdő, hanem a szóközépi, sőt szóvégi hangzókban is hallhatóvá válik: *törvényt* nem *tekint*.

De vajon nem öncélúak-e ezek a szimbolista-szecesszionista módon dúsitott zenei variációk? Erre a kérdésre csak az adott vers egészének alapján válaszolhatunk. A nagy alkotás (a sok közül például a Húsvét előtt vagy a Mint különös hírmondó) nemcsak hogy elbírja a dekoratív elemek súlyát, hanem részben azok révén válik teljesértékűvé. A gyengébbre sikerült versből viszont modorosan ütköznek ki a túlbujánzó hanghatások. Kétségtelen, hogy a pályakezdő Babitsnál még nemegyszer megbomlik a tartalom és a forma egyensúlya – de ez általánosságban jellemző a kezdő művészekre: nem volt kivétel alóla Petőfi vagy József Attila sem. És ezzel kapcsolatban – befejezésként visszaérkezve kiindulópontunkhoz – újra hangsúlyoznunk kell, milyen rendkívül magas tartalmi és formai igényt támasztott önmagával szemben a fiatal Babits: ideges, nyugtalan, a Mindenek szerelmét befogadni vágyó személyiségbeli és lírai énjét a klasszicizmus szigorú kereteibe zárta, ahogy azt Goethe tanította:

Ki nagyot akar, szokjék fegyelemre,
Korlátok között válik el a mester,
S a szabadság a törvény adománya.

SZOCIALISTA FORRADALOM ÉS FILOZÓFIA*

GONDI JÓZSEF

Egyre gyakoribb, hogy korunkat – marxista és polgári gondolkodók egyaránt – úgy jellemzik, mint új periódus kezdetét. Kétségtelen igaz ez annyiban, amennyiben mind a tőkés világban, az *állammonopolkapitalizmuson belül*, mind a szocialista világrendszer kereteiben, és ennek következtében a két rendszer közötti küzdelemben és kapcsolatban is, számos, nem jelentéktelen változás van kibontakozóban. Mindezek új módszerek, formák, utak, eszközök keresésére készítetik a forradalmi munkásosztályt a tőkés-országokban a burzsoázia ellen folytatott harcában, és a szocialista országok munkásosztályát, hogy eredményesen valósíthassák meg a szocializmus fejlettebb, magasabb fokait, elháríthassák a világimperializmus újabb és újabb ellenforradalmi kísérleteit, és természetesen a monopolizációkat is, hogy meghosszabbíthassák kizsákmányoló hatalmukat saját munkásaik felett, és ha már visszaszorítani nem is képesek, legalább akadályozzák, lefékezzék a szocialista világ egyre erősödő világpolitikai szerepét és befolyását.

Ez a formaváltozás nemcsak a társadalom anyagi létének és gyakorlatának, a burzsoázia és a munkásosztály politikai harcának világában jelentkezik, hanem a tudományok, a politikai ideológia és a világnézet, a filozófia szféráira is kiterjed. Így a marxizmus–leninizmust sem hagyja érintetlenül, mert lényegéhez tartozik és tudja, hogy a társadalmi lét, a munkásosztály gyakorlata, a szaktudományok és az egész szellemi kultúra fejlődésével lépést kell tartania, fordulópontjain meg kell változtatnia saját formáját, sőt bizonyos értelemben előtte kell járnia e formaváltozásoknak, vezérelnie, irányítania kell azokat. Éppen ezért teljesen érthető, jogos és szükséges, hogy napjainkban a marxista filozófusok is egyre gyakrabban foglalkoznak a munkásosztály forradalmi harcainak feltételeiben és folyamatában, a szocialista forradalom és építés során kibontakozó új mozzanatok és a marxizmus–leninizmus, a marxista világnézet kapcsolatának, viszonyának kérdésével. Szabó András György is ezt teszi jelzett írásában.

Alapkonceptiója az, hogy Marx és Engels – felismerve a gyakorlat alapvető szerepét – elvetették a filozófiát, amely szükségképpen nem a gyakorlat, hanem a maga örök kérdéseivel foglalkozik, meghatározott tételek és doktrínák lezárt rendszerű hierarchiáját képezi, amelyeket azután spekulatív módon a természetre és a társadalomra alkalmaznak. A szerző szerint úgy tekintették a maguk elméletét, mint amely lényegét tekintve a

*Kritikai megjegyzések Szabó András György A proletárforradalom világnézete. A filozófia bírálata c. tanulmányához (Magvető, Budapest 1977).

proletariátus forradalmi akciójából megfogalmazódott elméleti tudat, a cselekvés eleven vezérfonala; ideológiai forma, amelyben a munkások a gazdasági, termelési feltételekben bekövetkezett konfliktus tudatára jutnak és azt végigharcolják. Nem tudomány tehát, mivel nem a valóság objektív, általános visszatükröződése. Nem is filozófia. Nem filozófiai kategóriákban fogalmazza meg válaszat a kor létkérdéseire; nem „a lét és a gondolkodás” viszonyának eldöntése határozza meg tartalmát. Nem egy új világmagyarázat, hanem forradalmi gyakorlat. Ezért nem is materialista filozófia, hanem a materializmus *gyakorlativá és történelmivé* tétele. A szerző állítása szerint Lenin teljesen egyetértett Marx és Engels így jellemzett felfogásával. Az új, a nóvum, amit ezen a téren Lenin hozott – a könyv írója szerint –, abban állna hogy felismerte: a tőkés termelési folyamat az imperializmus korában már nem gyakorol forradalmasító hatást a munkáosztályra, a kapitalizmus már nem hozza létre „egy természeti folyamat szükségszerűségével” saját tagadását. Ezért úgy vélte volna, hogy ezen objektív viszonyok spontán fejlődésétől függetlenül és velük ellentétben létrejövő forradalmi osztálytudat szükségképpen döntő és elhatározó szerepet kell hogy játsszon a forradalomban, hogy a forradalmi követeléseké a primátus, és hogy ez lenne az új típusú párt alapvető jellemzője. Szabó szerint Bernstein helyesen vette észre azt, hogy a monopolitőkés rend nem forradalmasítja többé a munkáosztályt, és elsőként gondolta végig, mi következik abból, ha a szervezett munkások elfogadják az imperializmus által kínált lehetőségeket: a munkások felemelkedését a kispolgári lét színvonalára. Szemben Bernsteinnel, aki ezekhez a törekvésekhez igazította, torzította a marxizmust, Kautsky nem értette meg, hogy az imperializmusra való áttéréssel megváltozott a helyzet, és hogy ennek a változásnak ki kell fejeződnie a munkáosztály forradalmi elméletének megváltozásában is. Rosa Luxemburg ellenben az imperializmus több új vonását helyesen érzékelt és ennek kapcsán ő is – Leninhez hasonlóan – a proletariátus növekvő szervezkedésére és osztályfelismerésére utal, mint a szocialista átalakulás döntő tényezőjére. De Leninnel ellentétben úgy vélte, hogy ez az aktivitás a tőkés rend szükségszerű gazdasági összeomlásának tudatosulása, politikai megnyilvánulása.

Szabó András György szerint Lenin óta – tulajdonképpen mindmáig – senki sem értette meg igazán azt a fordulatot, amit Marx és Engels a világnézet és a gyakorlat kapcsolatában végrehajtott. A marxizmus első generációjához tartozók (Mehring, Lafargue) ugyan vitathatatlanak tartották a marxizmus elszakadását a filozófiától, de Marx és Engels materializmusát egyszerűen úgy fogták fel, hogy a marxizmus megalapítói a természet- és a társadalomtudományok terén materialisták lettek; ezek a szerzők a marxizmust vulgarizálták, a materializmust naturalisztikusan értelmezték. Szabó András György szerint Lenin után Lukács György, Korsch, a fiatal Révai és Gramsci képviseltek a húszas, illetve a harmincas években egy olyan tendenciát, ami megközelítette Marx és Engels autentikus álláspontját és az ahhoz nyújtott lenini nóvumot, azon az ellentmondásos módon azonban, hogy a proletárforradalom gyakorlatában benne rejlő életszemléletet és világnézetet filozófiai kategóriákban fejezték ki. A szerző részletesen elemzi a „húszas évek marxizmusának” elgondolásait, kiemelve azt, hogy Gramsci jutott legközelebb a marxi–lenini felfogáshoz, és képviselőit azért bírálja, amiért foglyai maradtak – ha gyakran csak formailag is – a filozófiának. Szabó András György konklúziója az, hogy e szerzők törekvéseinek értékeit kell – a még jelenleg sem leküzdött, sőt a hivatalos vulgáris „kultusz-marxizmusban” továbbélő, a proletárforradalom világnézetének

opportunista eltorzítását jelentő nézetekkel szemben – korunk munkásmozgalmának elméletében és gyakorlatában értékesíteni.

Jelen írásomban nem vállalkozom a könyv egészének bírálatára (úgy gondolom, hogy a lenini „nóvum” jellegzetesen „praxis-filozófiai”, szubjektivista értelmezésére, ami Szabó könyvének centrumában áll, mások majd kitérnek). Én csupán egy összefüggésre szeretném a figyelmet felhívni: ti. arra, hogy több mint kérdéses Marx, Engels és Lenin filozófiaelméletének, a gyakorlat, a proletárforradalom és a marxizmus–leninizmus filozófiája viszonyának az az értelmezése, amit Szabó András György ebben az írásában képvisel.

1. MARX ÉS ENGELS VISZONYA A FILOZÓFIÁHOZ

Szabó András György szerint Marx és Engels, azon az úton amelynek során arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a proletárforradalomnak nem filozófiai – és nem tudományjellegű – világnézete van, először az idealista filozófiától szakadtak el. Feuerbach-téziseiben azonban Marx már a régi materializmust is a régi filozófia talaján állónak nevezi, mivel az csak az elméleti viszonyulást tekinti igazán emberinek. Ezért az a tézis, hogy „a „filozófusok” csak különbözőképpen *értelmezték* a világot, és hogy a feladat az, hogy *megváltoztassuk*, – Feuerbach filozófiájára is vonatkozik. A német ideológia -ban pedig Marx és Engels már „igazán” és teljesen leküzdötték a filozófiát, s „*gyakorlati* materialistává, azaz *kommunistává*” lettek. Ha a feladat a világ megváltoztatása, akkor ez az elmélet „nem épülhet rá a lét és gondolkodás viszonyának a világ *értelmezésére* irányuló *filozófiai* alapkérdésére”. Amikor Engels minden, de sajátlag az újabb filozófia nagy alapkérdését a gondolkodás és a lét viszonyában határozza meg – minden *filozófia*, következésképpen nem a *marxizmus* „nagy alapkérdéséről” beszél.¹ Azt a marxi gondolatot, hogy „minden mélyértelmű filozófiai probléma” „egész egyszerűen empirikus tény”, „pozitív tudománnyá” „oldódik fel”, a szerző úgy értelmezi, hogy ezek „a termelőerők, elosztási és csereviszonyok, osztálytagozódás, termelési mód Marx által . . . felvázolt exoterikus fogalmaival *maradéktalanul* kifejezhetők.”² A valódi pozitív tudomány tehát nem más, mint az emberek gyakorlati tevékenységének, gyakorlati fejlődésfolyamatának ábrázolása.

Szabó András György sorra veszi Engelsnek azokat a mondatait is, amelyekben arról van szó, hogy a természet- és társadalomtudományok fejlődésével, a természet és a társadalom törvényeit kispekuláló és azokat a természetbe és a társadalomba belevetítő természet- és társadalomfilozófia megszűnik; ha a világszkematizmust többé nem a fejből, hanem a fej közvetítésével abból vezetjük le, ami van, akkor ehhez nem filozófiára, hanem pozitív ismeretekre van szükség, és így nincs szükség a filozófia még természetes rendszerére sem.

Talán már az eddigiekből is elég világosan látható, hogy ezzel a beállítással Szabó a marxista filozófia ideológiai funkcióját egyoldalúan emeli ki és mértéktelenül eltúlozza, a *gyakorlattal való vonatkozását szinte teljesen abszolutizálja*. Kétségtelen, hogy ezt a beállítást megkönnyíti az a körülmény, hogy Marx és Engels a filozófiának döntően

¹ Szabó András György, i. m. 57.

² Uo. 48. (Kiemelés tőlem – G. J.)

valóban társadalmi-gyakorlati osztály-osztályharcbeli összefüggéseit vizsgálta és fejtette ki, mivel minden korábbi filozófia ezt nem, vagy alapvetően nem helyesen tette. Marx és Engels azonban, ezzel együtt sem abszolutizálta a filozófia társadalmi-gyakorlati kapcsolatait. A régebbi filozófiát is, a marxista filozófiát is, vonatkozásainak *teljességében* fogták fel.

Marx „A hegeli jogfilozófia kritikájához” írt „Bevezetés”-ben vázolja fel először azt, hogy a forradalmi munkáosztálynak milyen magatartást kell tanúsítania „a német filozófiával” szemben, s hogyan kell viszonyulnia a filozófiához egyáltalán. A filozófia fogalmát *kettős értelemben* használta. Egyrészt a német, a hegeli, az elvont spekulatív idealizmussal azonos tartalommal: „*Filozófiai* kortársai vagyunk a jelennek anélkül, hogy *történelmi* kortársai lennénk. A német filozófia a német történelem *eszméi meghosszabbítása*.” „Joggal követeli tehát a gyakorlati politikai párt Németországban a *filozófia negációját*.” A filozófia negációja ez esetben először a haladó polgári filozófiában eszmeileg körvonalazottak *megvalósítását* jelenti. És csak ennek a valóságnak a talaján szüntethető meg majd ez a filozófia: „*Nem szüntethetitek meg a filozófiát anélkül, hogy meg ne valósítsátok*.”³ Tartalmának megvalósítása nem a filozófusok, nem a filozófia feladata: „megoldására csak egy eszköz van: a gyakorlat”.⁴

Szó van ugyanakkor a „Bevezetés”-ben a filozófiáról szélesebb értelemben is, amelybe a proletárforradalom elmélete is beletartozik. Itt világossá válik, hogy a filozófia negációja nem az általában vett filozófiának, nem *minden* filozófiának, hanem csupán a régi, metafizikai, spekulatív filozófiának a negációját jelenti. Marx úgy látta, hogy „Németországban az egyetemes emancipáció — *conditio sine qua nonja* minden részlegesnek”, hogy csak a proletárforradalom képes átalakítani az akkori német állapotokat; ehhez pedig szükség van egy forradalmi filozófiára is, természetesen nem a polgári, német filozófiára, hanem *az azt tagadó sajátára*: „A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül.” A „... filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*... a proletariátus a filozófiában... *szellemi* fegyvereit...” Ennek az emancipációnak *agya a filozófia, szíve a proletariátus*.⁵

Ebből a kettős fogalomhasználatból természetesen sok nehézség adódik, de ezt nem jelezni, a nehézséget úgy „kiküszöbölni”, hogy önkényesen csak az elsőt tekintjük meglevőnek, úgy tenni mintha a második nem is lenne, és erre egy egész koncepciót építeni, mint ahogyan azt Szabó András György teszi, enyhén szólva megengedhetetlen.

Ugyanez a kettős fogalomhasználat és filozófiaelméleti koncepció jelenik meg a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban is, a hegeli filozófia marxi kritikája kapcsán. Amikor Marx arról ír, hogy „*Feuerbach*... felborította a régi dialektikát és filozófiát...”, hogy *Feuerbach* az egyetlen... aki egyáltalában a régi filozófia igazi leküzdője”, akkor tartalmilag olyan filozófiafogalommal operál, amely nemcsak a régi, Hegel által összefoglalt és betetőzött filozófiát, hanem az újat, az általa itt még „*igazi materializmus*”-nak, „*reális tudomány*”-nak⁶ nevezett feuerbachit és a saját (valójában a dialektikus és törté-

³ MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 383.

⁴ Uo. 384.

⁵ Uo. 389., 390–391.

⁶ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth, Budapest 1962, 100.

nelmi materializmus felé mozgó, de akkor még általa mind az idealizmustól, mind a materializmustól megkülönböztetett, végigvitt materializmusnak vagy humanizmusnak gondolt) elméletét is magában foglalta.

Később, a hegeli filozófia elemzésében és bírálatában, a filozófia fogalma a spekulatív, elvont, Hegel által csúcspontjára emelt filozófiával, a régi filozófiával azonos jelentésben fordul elő.⁷

Szabó András György véleményével ellentétben, megítélésem szerint a „Feuerbach-tézisek” és a „Német ideológia” filozófia fogalomhasználata sem különbözik – a vitatott vonatkozásokban – *az eddigiektől*. Abban igaza van Szabó András Györgynek, hogy most már Marx úgy látja, hogy Feuerbach is megmaradt a régi filozófia talaján. De ezt nem úgy fogja fel Marx, hogy tehát a régi *materializmus* is azonos a spekulatív, metafizikai, az embertől, a természettől elvont filozófiával és mint ilyen *a* filozófiával (minek következtében a *filozófiai* materializmustól is elfordult volna Marx). Marx azt emeli ki, hogy Feuerbach nem képes az embert adott, reális társadalmi életfeltételeinek összefüggésében és tárgyi tevékenységével együtt felfogni.⁸ Azaz Feuerbach, elsősorban nem annyiban maradt a régi filozófia talaján, amennyiben materialista volt, hanem amennyiben *idealista* maradt. Materialista ismeretelméletének gyengeségei is *történelmi idealizmusából* fakadnak. Mindez azt jelenti, hogy Marx nem azért nem tartja a korábbi materializmust, Feuerbach materializmusát sem, a világ megváltoztatására alkalmasnak, mert az a gyakorlattól *megkülönböztethető* elmélet, hanem azért, mert az *az emberi-anyagi gyakorlatot meg nem értő idealista elmélet*: mert nem adja a világnak és az embereknek, az anyagi gyakorlatnak *filozófiai materialista* értelmezését, magyarázatát. Ezzel a marxista filozófiának egy olyan felfogása áll összhangban, miszerint az a világ, benne a társadalom és az emberi anyagi gyakorlat új, tudományos dialektikus materialista értelmezése és magyarázata *is*, és egyben a világ megváltoztatásának *ugyanilyen* jellegű (tehát dialektikus materialista) elmélete *is*. Az utóbbira tett hangsúly nem homályosíthatja el az előbbit.

Egyébként egyetlen elmélet, még a „nem filozófiai jellegű világnézet” sem képes *önmaga* a világ megváltoztatására. Az elméletek, még az anyagi forradalmi gyakorlatot megértő elméletek sem visznek túl semmiféle valóságos állapoton, erre csak a gyakorlat képes, és *ennyiben* az elméleten (filozófiain vagy nem filozófiain), *a fejen*, a gondolaton mindig túl kell lépni, ki a valóságos életbe, a tettek mezejére; ennyiben mindig végre kell hajtani az elmélet, a világnézet, a filozófia negációját. Még a forradalmi gyakorlatot megértő elmélet is – mint elmélet – csak a kritika, a forradalmi kritika fegyvere csupán, ami – bár mindig elengedhetetlenül szükséges és maga is anyagi erővé lesz, ha behatol a

⁷ *Ebben az értelemben* emeli ki Marx, hogy „*a* filozófia az emberi lényeg elidegenülésének más formája és létezési módja”; „*a* természettől és az embertől elvonatkoztató gondolkodás”, amelyben „csak *a szellem* az ember *igazi* lényege”, a tárgy csak mint *elvont* tudat, az ember csak mint öntudat jelenik meg. „Az öntudatra jutás pedig a tudat *tárgynak*, a *tárgyiságnak* a gondolkodás munkájával, tehát szellemi úton, elméleti viszonyulással való leküzdése.” Marx olyan új *filozófiaelméletet állít szembe* itt Hegellel, amely az embert „eleven, emberi természeti, tárgyi, azaz anyagi lényegi erőkkéll bíró” lényként ábrázolja, aki éppen ezért szükségképpen „lényegéhez nem tartozó és túlhatalmi tárgyi világ”-ot tételez, cselekvése szintén *tárgyakat tárgyilag teremtő*, nem pedig elméletileg, gondolatilag azokat megsemmisítő. („Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 104–106.)

⁸ Tehát azért bírálja Feuerbachot, mert „*éppen ott kénytelen visszaesni az idealizmusba*, ahol a kommunista materialista mind az ipar, mind a társadalmi tagozódás átférmálásának szükségességét és egyúttal feltételét látja”. (MEM 3, Kossuth, Budapest 1960, 28. (Kiemelés tőlem – G. J.))

tömegekbe és megragadja azokat – sohasem elégséges: mindig szükséges hozzá a „fegyverek”, a „tettek kritikája”, sőt ezek a döntők. A filozófusok, a teoretikusok, tudósok mindig – mint filozófusok, teoretikusok, tudósok – szükségképpen „csak” magyarázzák a világot, a társadalmat, még akkor is, ha azt magyarázzák, hogy nem elég a magyarázat, az elmélet, az elméleti kritika, hanem gyakorlati szocialista, kommunista forradalomra van szükség a világ, a társadalom, a tőkés rend megváltoztatásához. Ez a magyarázat persze maga is forradalmi tett, de „csak” annyiban, amennyiben elősegíti a *fejekben* végbemenő forradalmat. Ahhoz, hogy a reális társadalmi viszonyokat anyagilag-forradalmilag meg változtassák, nemcsak filozófusként, teoretikusként, tudósként, hanem a forradalmi tömegekkel együtt *gyakorlati* kommunistaként, „*kommunista materialistaként*”, „*gyakorlati materialistaként*” kell résztvenniük magában az anyagi-gyakorlati forradalmi mozgalomban is. Azt gondolom, ez, és nem a filozófia, a filozófusok tagadása, a *filozófiai* materializmus elvetése a 11. Feuerbach-tézis tartalma és lényege. Marx azokat az elméleteket nevezi *puszta világmagyarázatnak*, amelyek – mint az ifjúhegelianusok elméletei – az emberek viszonyait, minden tevékenységüket, béklyóikat és korlátaikat tudatuk termékeinek tekintik, és ezért azt az erkölcsi posztulátumot állítják az emberek elé, hogy jelenlegi tudatukat megváltoztassák, azaz: „a fennállót másképpen magyarázzák, vagyis más magyarázat segítségével elismerjék.”⁹ Ezzel ellentétben, az az elmélet, amelyik az emberek viszonyait, tevékenységét, béklyóit és korlátait alapvetően tudatukon kívülieknek, anyagi-társadalmiaknak tekinti és azt állítja, hogy ezeket elsősorban anyagi – forradalmi gyakorlattal lehet megváltoztatni (amihez ennek forradalmi tudata is nélkülözhetetlen) –, az éppen erre az anyagi forradalmi gyakorlatra *buzdít*, arra, hogy lépjenek ki a puszta gondolkodás köréből, ne csak magyarázzák a világot, hanem változtassák is meg azt. „*A német ideológia*” *alap gondolata tehát nem a viszonylag önálló, hanem a teljesen önálló, a „tisztá” spekulatív, „az égből a földre leszálló” filozófia elvetése*: „Szöges ellentétben a német filozófiával, amely az égből száll le a földre, itt a földről szállunk fel az égbe.” Mivel „nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot”, „az erkölcs, vallás, metafizika és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudatformák . . . nem tartják meg többé az önállóság látszatát”¹⁰ A filozófia az emberek, az osztályok társadalmi-anyagi létének a társadalom „felhőrégióiba” emelkedett „párlata”, amely minden önállósági látszat ellenére állandóan megtartja kapcsolatát azzal a reális talajjal, amelyből lett, és amelyből táplálkozik, és a földre is azért tud leszállni, és azért is szállt le, „mert onnan vétetett”. Ahogyan azonban a felhő sincs mindig a „talajon”, hanem gyakran közepes, sőt időnként rendkívül magasan a légben „úszik” és csak meghatározott feltételek mellett ereszkedik, illetve hull le a talajra, úgy a proletárforradalom filozófiája is csak akkor száll alá, ha a társadalom forradalmasodásának döntő anyagi feltételei létrejönnek. Addig, amíg ezek az anyagi feltételek nincsenek meg, „a gyakorlati fejlődés szempontjából teljesen közömbös, hogy ennek a forradalmasodásnak az *eszméjét* már százszor is kimondták – mint ezt a kommunizmus története bizonyítja”.¹¹ A marxista materializmus is olyan társadalmi-gyakorlati feltételek között jött létre, amikor nem volt forradalmi helyzet a szocialista forradalom számára. 1917-ig csak

⁹ Uo. 22.

¹⁰ Uo. 25.

¹¹ Uo. 41.

72 napon át volt proletárforradalom egy városban, a proletariátus forradalmi filozófia elmélete és filozófiája mégis sokat fejlődött.

Itt jegyzem meg, hogy Marx és Engels „A német ideológia”-ban, megalkotva a „társadalom anyagi élete,” a „termelési mód” fogalmát, korántsem csupán a gyakorlattal – s főleg nem csupán a társadalom megváltoztatásával összefüggő *politikai* gyakorlattal – hozza kapcsolatba a tudatot, az erkölcsöt, vallást, következésképpen a filozófiát (a munkásosztály forradalmi elméletét) sem, – mint Szabó András György –, hanem a jóval gazdagabb társadalmi léttel, termelési móddal, a „termelőerő”-vel és a „társadalmi állapottal”, „mindenekelőtt a termelési mód egy adott fokából eredő viszonyokkal”,¹² az emberek „anyagi életfeltételei”-vel, „mind azokkal, amelyeket készentaláltak, mind azokkal, amelyeket saját cselekvésükkel hoztak létre”.¹³ Marx tehát nemcsak a filozófiát, a munkásosztály filozófiáját, hanem a társadalmat, a társadalom anyagi létét sem oldja fel a gyakorlatban.

Engels későbbi filozófiai műveiben sincs szó alapjaiban más filozófiaelméleti koncepcióról. Az új elsősorban az, hogy amíg korábban a filozófiát elsősorban a társadalmi anyagi léttel való viszonyában (tehát ontológiai vonatkozásban) vizsgálták behatóbban, addig most – bár természetesen ez az aspektus továbbra is szerepel – főként a tudományokkal való kapcsolatában, azaz tudományelméleti és ismeretelméleti vonatkozásában tanulmányozza Engels a filozófiát. A „Természet dialektikájá”-ban, az „Anti-Dühring”-ben és a „Ludwig Feuerbach...”-ban – igaz egyes vonatkozásaiban nem mindig megegyező megfogalmazásokban – azt fejt ki Engels, hogy a szaktudományok a valóság újabb és újabb területeit tárják fel, egyre mélyebben „lenyúlva” a lényeg dialektikájáig, a dolgok saját mozgásukban való megértéséig, kölcsönhatásaik és fejlődésük feltárásáig. Amíg a szaktudományok ezt a fejlődési fokot nem érték el, addig a filozófia az egyetemes összefüggéseket metafizikusan és spekulatív módon maga fogalmazta meg, mint a tudományok felett álló, rendszerint lezárt elmélet, és ezt vetítette ki a természetre és a társadalomra. Most, hogy a természet- és társadalomtudományok ezt a szakaszt túlhaladták, ez a természet- és társadalomfilozófia elvesztette létjogosultságát, végleg kiküszöbölődött, felújítása visszaesés lenne. A feladat mindkét területen „a valóságos összefüggések megtalálása” és ezekben az „általános mozgástörvények felfedezése”.¹⁴ „Ma az egész természet mint összefüggéseknek és folyamatoknak legalábbis a nagy alapvonásokban megmagyarázott és megértett rendszere tárul fel előttünk...”¹⁵ Tehát „a természettudomány most már eljutott odáig, hogy a dialektikus összefoglalást nem kerülheti el többé”.¹⁶

Engels jogos feladatnak tartja az egész „világrendszer” megismerését is „a maga egyetemes összefüggésében”, csak nem úgy, mint ahogyan Hegel és Dühring, akik ezt mint világszkematikát, a priori módon a fejből hozták létre: a természetből és a történelemből kell elvonatkoztatni az alapelveket, amelyek „csak annyiban helyesek, amennyiben a természettel és a történelemmel összhangban vannak”. Ezt természetesen soha sem lehet egy adott időpontban – sem a világrendszer, sem az emberek természete miatt –

¹² Uo. 47.

¹³ Uo. 23.

¹⁴ Engels: Ludwig Feuerbach...; MEM 21, Kossuth, Budapest 1970, 283.

¹⁵ Engels: A természet dialektikája; MEM 20, Kossuth, Budapest 1963, 475.

¹⁶ Engels: Anti-Dühring; MEM 20, 13.

kimerítően és pontosan megismerni, s ezért lezárt ismeretrendszerhez eljutni, de „napról napra és folytonosan” közeledünk hozzá, mint ahogy „a matematikai feladatok egy végtelen sorban vagy egy lánc törtében találják meg megoldásukat”;¹⁷ ezt a feladatot „csak az egész emberiség viheti véghez tovahaladó fejlődésében”.¹⁸ Ez valóban modern, dialektikus materializmus, amely mind a régi materializmus, mind az idealizmus tagadása. A régi materializmusa annyiban, hogy maradandó alapjaihoz hozzáfűzi a filozófia és a természettudomány kétezeréves fejlődésének, valamint magának e kétezeréves történelemnek egész gondolati tartalmát. Ez egyáltalában nem is filozófia többé, hanem egyszerű világszemlélet, amelynek nem egy külön tudományok tudományában, hanem a valóságos tudományokban kell beigazolódnia és tevékenykednie. „A filozófiát tehát itt ’megszüntették’, azaz ’mind le is küzdötték, mind meg is őrizték’; leküzdötték a formája, megőrizték a valóságos tartalma szerint.”¹⁹

A filozófia *valóságos tartalma* nem más, mint a társadalmi anyagi lét és a világ egyetemes összefüggései, amelyeket tükröz, illetve amelyeket kifejez, *formája* pedig az a mód, *ahogyan* ezt tükrözi, kifejezi. Ami a formát, a módot illeti, teheti ezt hamisan, spekulatív konstruált módon, egyes filozófus által végbevitt, lezárt rendszer, tudományok felett álló tudományok tudománya keretében, amit azután a valóságra, mint szkémát próbál ráhúzni, nem értve meg a társadalom anyagi létét és gyakorlatát, s ezért a világot csak pusztán magyarázza, vagy meg akarja ugyan változtatni, de azt hiszi, hogy azt elméleti-kritikai módon elérheti. De megformálhatja azt alapvetően tudományosan, mint egy tudomány a többi között, a szaktudományok eredményeire támaszkodva, sohasem lezárt és spekulatív, erőszakolt rendszeresség keretében, úgy, hogy a szaktudományok és a társadalom fejlődésével állandóan lépést tartva fejlődik, „minden nagyobb fordulóponton változtatva ezt a formáját.”

Szabó András György nem fordít kellő figyelmet a világnézet tartalmára. *Formai, módszerbeli relációit állítja az alapvető tárgyi – tartalmi kérdések helyébe, s ezért nem csoda, hogy szemében a marxista világnézet, levetve minden korábbi filozófiára jellemző formáját, nemcsak formai, hanem alapvető, valóságos tartalma tekintetében is filozófiaként megszűntnek tűnik.* Ha viszont a marxista materializmus valóságos tartalma szerint filozófia, a valóság egyetemes összefüggéseinek tudománya, akkor formailag is az, csak nem a régi, hanem az új forma értelmében.

„Mihelyt egyszer beláttuk . . . , hogy a filozófia így kitűzött feladata nem egyéb, mint az a feladat, hogy az egyes filozófus vigye véghez azt, amit csak az egész emberiség vihet véghez tovahaladó fejlődésében, — mihelyt ezt belátjuk, vége is van az egész filozófiának a szó eddigi értelmében”²⁰ — írja Engels, és ebből is világosan látszik, hogy a filozófia „a szó eddigi értelmében” szűnik meg, tehát a világ általános összefüggéseit spekulatív rendszerben tükröző formáját, módját tekintve.

Azt, hogy Szabó András György nem megfelelően fogja fel és nem veszi kellően figyelembe a filozófia ismeretelméleti, tárgyi — tartalmi vonatkozásait, jól mutatja az is, ahogyan a marxista materializmussal kapcsolatban az anyag-tudat viszonyt mint a filo-

¹⁷ Uo. 38., 40.

¹⁸ Engels: Ludwig Feuerbach . . . , 259.

¹⁹ Engels: Anti-Dühring, 135.

²⁰ Engels: Ludwig Feuerbach . . . , 259. (Kiemelés tőlem — G. J.)

zófia alapkérdését felfogja. Többször említi a lét és a tudat viszonyának kérdését, a marxista materializmussal összefüggésben, de elvető-kritikai módon. „Ha nem tekintjük pusztá frázisnak, hogy a marxizmus *gyakorlati* materializmus, a világ forradalmi megváltoztatására törő proletármozgalom tudományos elmélete, akkor ez az elmélet csak *e történelmi mozgalom tudataként* lehet az, ami, ennél fogva nem a lét és a gondolkodás viszonyának eldöntése határozza meg a tartalmát . . . *A marxista világszemléletben . . . nem általában a létnek, hanem a proletariátus létének, illetve az ezáltal meghatározott történelmi feladatának megfelelő tudat létrehozásáról és anyagi erővé változtatásáról van szó.*”²¹

Nem tudni, miért áll ilyen egymást kizáró ellentétben az a körülmény, hogy a marxizmus világszemlélete a proletariátus létének és történelmi feladatának megfelelő tudat és az, hogy egyúttal világszemlélet, a világot alapjaiban tudományosan tükröző tudat? hogy tehát úgy veszi a világot ahogyan van, tehát úgy válaszol a filozófia alapvető kérdésére, hogy az anyag az elsődleges és a tudat a másodlagos, és hogy ennek a kérdésnek ilyen megválaszolásától materialista ennek a világszemléletnek az *alapvető irányvonala*? Nem tudni, komolyan meggondolta-e Szabó András György, hogy mit jelentene az, ha a marxista világszemlélet az „általában vett” létnek nem, hanem csak a proletariátus létének, illetve . . . történelmi feladatának . . . tudata lenne. Ez esetben, hogyan és miért *világnézet*, világszemlélet, miért nem *csak* a proletárokat néző proletárszemlélet? Nem lehet tudni, milyen alapon gondolja a könyv írója, hogy Engels a gondolkodás és a lét viszonyában határozva meg a filozófia alapkérdését, *nem a marxizmus* „nagy alapkérdéséről” beszél,²² amikor Engels kifejezetten és többször is nyomatékosan kijelenti, hogy „ez a két kifejezés – idealizmus és materializmus – eredetileg nem jelent más egyebet”, mint a gondolkodás és a lét viszonyára vonatkozó kérdés ellentétes megoldását.²³

Szabó András György nem veszi észre, hogy azt állítani, hogy Engels a gondolkodás és a lét viszonyának kérdését *nem* tekintette a marxista világszemlélet alapkérdésének, és ugyanakkor a marxista világszemléletet *materializmusnak* nevezni – nem lehet. Engels szerint *zavart* kelt, ha a „materializmust” nem az anyag és a tudat viszonyának kérdésére, mint a filozófia alapvető kérdésére adott meghatározott válasz értelmében használjuk, tehát ha nem *filozófiai* materializmusként.²⁴ Nem filozófiai jellegű materializmus – fából vaskarika.

Térjünk vissza Engelsnek a filozófia és a tudomány viszonyára vonatkozó felfogására, mert ezzel kapcsolatban vannak olyan megfogalmazásai, amelyek szó szerinti értelmükben látszólag Szabó András György felfogását támasztják alá. Itt főként a következőkről van szó: „. . . a modern materializmus mindkét esetben lényegileg dialektikus és nincs többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára. Mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan fennmarad, az a gondol-

²¹ Szabó András György, i. m. 57.

²² Uo.

²³ Engels: Ludwig Feuerbach . . ., 264., 266.

²⁴ Uo.

kodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más felolvad a természet és a történelem pozitív tudományában.”²⁵

Szabó András György szerint ez azt jelenti, hogy „Engels a tudományok és a filozófia szintéziséről beszél”, arról, hogy „nemcsak a tudományos gondolkodástól különvált filozófia szűnik meg, hanem a filozófiai gondolkodástól függetlenedett tudomány . . . is.”²⁶ Másfelől, a szaktudományok is integrálódnak. Ma már valamennyi szaktudomány szintetikus típusú problémákat vet fel, azaz „bekebelezik” a filozófia maradandó eredményeit, s így azok *csupán* a szaktudományokban léteznek, funkcionálnak.

Az, hogy a dialektikus materialista szemlélet egyre inkább megnyilvánul a szaktudományokban, s hogy a szaktudományok között a differenciálódás mellett egy integrálódási folyamat is végbe megy — ez vitathatatlan. Ebből azonban csupán az következik, hogy lehetetlen többé *a tudományok felett álló*, a tudományoktól *független* filozófia, illetve hogy a tudományok sem maradhatnak többé függetlenek, elszigeteltek a dialektikus materialista filozófiától. Az viszont nem, hogy az egész világ egyetemes vonatkozásait tükröző ismeretrendszer mint a különös összefüggéseket tükröző tudományoktól *különböző* filozófiai jellegű tudomány beleolvad, *eltűnik* a különös összefüggések tudományaiban. A szaktudományok tárgya ugyanis egyetlen esetben sem az *egész* valóság, az *egész* természet, az *egész* társadalom valamennyi legáltalánosabb összefüggéseinek és törvényeinek a kutatása. Ezért a szaktudományok *összességükben* sem nyújthatják *ezek dialektikus materialista* elméletét. „Csak” a *különös* összefüggések és törvények *dialektikus materialista felfogására, szemléletére* lehetnek képesek, és amennyiben ilyenek lesznek, annyiban valóban a marxista materializmus *funkcionál bennük*. Az általános nem a különösök összessége, még csak nem is azok szintézise. Amennyiben a szaktudományok integrálódnak, annyiban e *különös* összefüggések és törvények összefüggéseinek szintézisét nyújtják, és ezeken belül az egyes szaktudományok tisztázhatják a saját helyzetüket. A filozófia a világegész, a természet és a társadalom egészének *legáltalánosabb* összefüggéseit természetesen csak a szaktudományok eredményeire támaszkodva tárhatja fel tudományosan, mivel az általános a különösökben létezik, s így csak azokból vonható ki. A modern materializmus annyiban valóban „feloldódik” a szaktudományokban, amennyiben azokból vonja ki általános elveit, *de annyiban nem oldódik fel soha* bennük, amennyiben azokból az egyetemes mozzanatokat *kivonja*, amennyiben az egyetemes és a különös törvények — bár a valóságban sohasem külön léteznek — *különböznek* egymástól, s így azokat mindig csak egy, a különös összefüggéseket tükröző ún. szaktudományoktól *különböző*, azaz *filozófiai jellegű tudomány* tükrözheti. Ahhoz, hogy a szaktudományok tisztázzni tudják helyüket nemcsak a különös összefüggések rendszerében, hanem az *egyetemes összefüggések rendszerében is*, ahhoz nemcsak egymással, hanem a filozófiával is szoros, szerves, elválaszthatatlan kapcsolatban kell lenniök.

Szabó András György tudományfelfogásában is eltúlozza a tudomány és a gyakorlat, a tudományok és a munkásszféra forradalmi gyakorlatának kapcsolatát, elhalványítja a tudományok tárgyukra vonatkozó igazságviszonyát, illetve igazságtartalmukat is szinte *csak* a társadalmi gyakorlat felől közelíti meg, sőt a kettőt szembeállítja egymással. Így adódik nála az a beállítás, hogy Engels számára „a ’nagy’ filozófiai-ismeretelméleti

²⁵ MEM 20, 26.

²⁶ Szabó András György, i. m. 63.

problémák . . . álproblémák”²⁷; hogy Engels vagy Lenin filozófiai (!) tevékenysége nem a filozófia művelésére, hanem csak a munkásmozgalmat fenyegető közvetlen veszély visszaverésére irányult²⁸; hogy nem a valóság objektív általános érvényű visszatükrözése a követelmény a marxista elmélettel szemben, hanem az, hogy a valóság gyakorlati forradalmasításának a távlati tudománya legyen, mely objektivitását a kommunista perspektíva realitásából meríti²⁹; hogy Marx teljes félreértése úgy megkülönböztetni a klasszikus polgári és a marxi közgazdaságtant, hogy csak az *utóbbi* nevezhető „következetesen tudományosnak”.³⁰

Nem vitatjuk természetesen, hogy Engels és Lenin filozófiai vitáiban nagy szerepet játszott a munkásmozgalmat fenyegető közvetlen polgári-kispolgári veszély, hogy a társadalomtudományok, sőt a természettudományok több vonatkozása is összefügg az osztályérdekkel, hogy osztálytársadalomban nincs osztályok feletti tudomány és, hogy a polgári tudat nem minden formája és nem minden lényeges vonatkozása tudománytalan. Merev, metafizikus gondolkodásmódbeli elemeket látunk azonban abban, ha valaki ezekkel szembeállítja azt, hogy Engels és Lenin főbb filozófiai vitáiratainak a filozófia művelése, a marxista filozófia bizonyos területeken való kidolgozása vagy továbbfejlesztése is célja és meghatározója volt; ha valaki a proletariátus osztálybázisán álló vagy azzal kapcsolatos tudományos világnézettől vagy szaktudománytól elvitatja a valóság tárgyilagossá, s ebben az értelemben vett általános érvényűségre való törekvést, sőt azt, hogy ez abban minden korábbinál sokkal inkább meg is van; ha valaki a polgári és a marxista materialista szellemű világnézetet és tudományát *csak* az osztálybázisra való utalásban véli megkülönböztethetőnek, aki a marxista világnézetben és a dialektikus materialista szemléletű szaktudományokban nem látja meg azt, hogy ezek a valóságot, tárgyakat mélyebben, pontosabban, egyetemes összefüggéseiknek rendszerét tekintve átfogóbban, teljesebben, tehát *következetesebb* tudományossággal fogják fel, mint bármely polgári filozófia és azok szemléletével kapcsolatos szaktudomány.

Itt térünk ki a világnézeti-filozófiai *rendszer* problémájára. Teljesen logikus, hogy aki elhanyagolja, lényegtelennek tartja vagy éppen figyelemre sem méltatja az elmélet tárgyi-tartalmi ismeretelméleti vonatkozásait, egy szót sem szól az elmélet tárgyával és gyakorlattal való egységén belüli ellentétességéről, különbségéről, az elmélet viszonylagos önállóságáról – az hajlamos az elmélet mindenféle, tehát viszonylagos, nem teljes, nem spekulatív és nem zárt *rendszerének* elvetésére is.³¹

Szabó András György a filozófiai *rendszer* esetében is elmosza a *régi*, metafizikus, történelmietlen és legtöbbször idealista filozófiai rendszerek, és az új, dialektikus és történelmi materialista filozófiai rendszer közötti döntő, alapvető különbséget. *Minden*

²⁷ Uo. 280.

²⁸ Uo. 271.

²⁹ Uo. 216.

³⁰ Uo. 184.

³¹ Szabó András György valószínűleg visszaautásítja azt, hogy ő az elmélet és a gyakorlat viszonyát ellentmondás- és különbségnélkülinek, közvetlen, direkt kapcsolatnak tartja. Ilyesmit kifejezetten – valóban – soha nem állít. Nem beszél azonban sehol komolyabban a forradalmi elméletnek a forradalmi gyakorlattal való ellentétességéről. De ha még ezt meg is tenné, akkor is „vádolható” lenne a fentiekkel, mivel ez az ellentétesség – az ő felfogásában – nem függ össze az elmélet tárgyi tartalmával való ellentétes egységével, az elmélet tárgyának és a gyakorlatnak ellentétes egységével.

rendszert *szükségképpen* a priorinak, tények helyett „alapelvekből” kiindulónak, saját kitalálásokkal, irracionális fantáziálással terhesnek állít be, méghozzá úgy, hogy Engelsre hivatkozik.³²

Marx és Engels – Szabó András Györggyel ellentétben – ezt a különbséget „A német ideológia”-tól kezdődően mindig igen fontosnak tartották. A régi filozófiák rendszerének lényegét abban jelölik meg, hogy az uralkodó gondolatokat elválasztják e gondolatok termelésének feltételeitől, alapjaitól, azoktól az emberektől, akik ezeket a gondolatokat hordozzák, majd ebbe a gondolaturalomba *rendet, misztikus összefüggést* visznek bele.³³ Ezzel szemben a valóság ábrázolása „az anyag szemügyrevétele” és „rendszerezése”, a legáltalánosabb eredmények *összefoglalása*; ezek az elvonatkoztatások nem receptek, szkémák, de jelzik „a történeti anyag *rendezését*”, „egyes rétegeinek *egymásutánját*”.³⁴

Marx és Engels szerint tehát a gondolatoknak (a legáltalánosabb gondolatoknak is) *kétféle rendszere lehet: az egyik*, amikor a gondolatok rendszerét maga a gondolat szabja meg, önmagában, spekulatív; *a másik*: amikor a gondolatok rendszerében a valóság rendszere, összefüggései fejeződnek ki, „mert e gondolatok empirikus alapzatuk közvetítésével csakugyan összefüggenek egymással”.³⁵

Engels később, bírálva Dühring filozófiai rendszerét, nem azt állítja, hogy az egész világra vonatkozó alapelvek nincsenek, hanem azt, hogy nem a fejből kell azokat levezetni, hanem a fej közvetítésével a valóságos világból. Abban az állításában, hogy „ha filozófiára mint ilyenre nincs többé szükség, akkor nincs szükség a filozófiának rendszerére, még természetes rendszerére sem”, korántsem az van, amit Szabó András György állít, tudniillik, hogy a marxista világnézet nem lehet filozófiai, hiszen *még „természetes” filozófiai rendszer sem* lehetséges. A „természetes rendszer” itt kifejezetten a *dühringi* rendszerre vonatkozik, aki szerint „anyagunk elrendezéséhez minden erőszakoltság nélkül”, tehát „*természetesen*”, azaz *belső logikai* rendként adódik a három rendszertani csoport: világszematika, természeti alapelvek tana és az emberről szóló tan.

Engels szerint a *régi* értelemben vett filozófiának sem a „természetes”, sem a misztikus észből a priori módon megkonstruált rendszereire nincs szükség. Elkerülhetetlenül szükség van azonban a *világrendszer* egészének kutatására, „a természeti folyamatok összessége rendszeres” összefüggéseinek felderítésére, ami arra ösztönzi a tudományt – jelen esetben a filozófiai tudományt –, hogy „e rendszeres összefüggést az egészben kimutassa”, a *világrendszert világrendszernek* ábrázolja – azaz *filozófiai* rendszer legyen. Az olyan filozófiai rendszer képtelenség, amelyik a világ dolgainak összefüggéseit „mindenütt, a részletekben is, az egészben is”, egy adott időpontban, egy filozófus által teljesen, pontosan, minden időkre és világokra végérvényesen és befejezetten ábrázolja. Ez „ellentétben áll a dialektikus gondolkodás alaptörvényeivel; ami azonban legkevésbé sem zárja ki, hanem ellenkezőleg magában foglalja, hogy az egész külső világ rendszeres megismerése nemzedékről nemzedékre óriáslépteket tehet”.³⁶ Ez a gondolat megjelenik Engelsnél abban a formában is, hogy a modern materializmusnak a természettudomány és a

³² Szabó András György, i. m. 67–68.

³³ Vö. MEM 3, 46–68.

³⁴ Vö. uo. 25–26.

³⁵ Uo. 48.

³⁶ MEM 20, 25.

társadalmi fejlődés minden korszakos csomópontján újabb és újabb formát kell öltenie, amin nyilván a *rendszerbeli formaváltozás is értendő*.

Arra is szükséges rámutatni, hogy Engels nem abban látta Dühring hibáját, hogy a vilárendszer filozófiai *ábrázolását* a legáltalánosabb összefüggések elveivel kezdte, és a természet s társadalom filozófiai *magyarázatát* az alapelvek *felvázolása után fejtette ki*, hanem abban, hogy ezeket az alapelveket nem mint a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás valóságos, egyetemes összefüggéseit tükrözőket fogta fel, és abban, hogy nála a sorrend nem elsősorban kifejtési sorrend, hanem *vizsgálati, szemléleti alapállás*: a természet és a társadalom igazodik az alapelvekhez. Nem abban hibáztatja, hogy a lét alapalakzatait kifejező elveket alapelveknek tekintette és *segítségül, eszközül* hívta a természet és a társadalom összefüggéseinek ábrázolásához, hanem abban, hogy *olyan* alapelveket vett axiómákként és alkalmazott a természet és a társadalom *képének* felvázolásához, amelyeket nem a természetből és a társadalomból vonatkoztatott el, hanem egyszerűen kiagyalt, és a természet és a társadalom komoly *tanulmányozása nélkül* ezeket használta fel világképének megrajzolásához. Ha alapelveit a valóságból vonatkoztatta volna el, s azok a valóság alapján hű tükröződései lennének, akkor – „éppen mert ebből a világból kölcsönözték” őket – „alkalmazhatók” lennének a természet és a társadalom általános összefüggéseinek kutatásánál és kifejtésénél, ugyanúgy, ahogyan a tiszta matematika, amelynek minden egyes ember *különös* tapasztalatától független érvénye van, minden tudomány minden megállapított tényére, sőt egyáltalában minden tényre vonatkoztatható, mivel előzőleg, világtörténelmileg éppen ezekből a tényekből kölcsönözték.³⁷

HOGYAN ÉRTELMEZTE LENIN MARX ÉS ENGELS FILOZÓFIAELMÉLETÉT?

Szabó András György szerint természetesen úgy, ahogyan ő maga. Szerinte abban, hogy Lenin „a marxizmust nem holmi befejezett, kész tanításnak, hanem a cselekvés eleven vezérfonalának nevezte, az a marxi gondolat jutott kifejezésre, hogy a társadalmi tudat ideológiai formáiban az emberek a gazdasági, termelési feltételekben bekövetkezett konfliktusnak 'tudatára jutnak, és azt végig harcolják'.”³⁸ Persze Lenin esetében nagyon nehéz a könyv szerzőjének helyzete, mivel szöveg szerint sincs szó a filozófia, a tudomány megszűnéséről, negációjáról; sőt éppen ellenkezőleg, Lenin rendszeresen filozófiának, filozófiainak nevezi a marxista materializmust is. Ezért Leninnel kapcsolatban már Szabó András sem tartózkodik olyan kínos precizitással a „filozófia” terminus használatáról, mint a „Tézisek” utáni Marx és Engels esetében. Hol idézőjelben, hol anélkül ír Lenin *filozófiai* álláspontjáról.³⁹ Főként a következő kijelentéssel igyekszik Lenint a saját felfogása mellé „állítani”: „Lenin *minden* műve a szocialista forradalomról 'szól', s minthogy számára a marxizmus a cselekvés vezérfonala, a fennálló megváltoztatásának világnézete volt, a mozgalom napi politikai harcait éppúgy e világnézet segítségével világította meg, mint ahogy másfelől, a hagyományos filozófiák ismeretelméleti

³⁷ Uo. 40–41.

³⁸ Szabó András György, i. m. 29–30.

³⁹ Vö. uo. 36.

konfrontációja mögött is 'a filozófiában küzdő pártok harcát' tárta fel. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy Lenin filozófiai álláspontját csak *egész életművében kifejeződő forradalmi tevékenysége alapján* lehet megítélni, ebből kiindulva lehet és kell megérteni a 'Materializmus és empiriokriticizmus' kérdésfeltevéseit is, nem pedig megfordítva, a konkrét történelmi összefüggéseiből kiragadott és holmi filozófiai kinyilatkoztatássá változtatott 'Materializmus és empiriokriticizmus'-ból Lenin filozófiai álláspontját".⁴⁰ Azaz: Lenin a marxista filozófiát nem fejtette ki és fogta fel a valóság egyetemes összefüggései tudományos tükröként, a lét és gondolkodás viszonyának materialista megoldásaként; a marxista természetfilozófiát, társadalomfilozófiát, ismeretelméletet nem fogta fel és fejtette ki *viszonylag* önállóként is, hanem *csakis* és *kizárólag* a szocialista forradalom vezérfonalaként, *csakis* e mozgalom „napi politikai harcái”⁴¹-nak világnézeti ábrázolásként, tehát úgy, ahogyan Szabó András György már előzőleg Marx és Engels filozófiaelméletét interpretálta.

Véleményem szerint Leninnek nem minden műve – nem minden vonatkozásban – szól csak a szocialista forradalomról. Vannak művei, amelyek – közvetlenül, tárgyilag, tartalmilag – a természetről, az egész társadalomról, a tudatról, a filozófiáról és a marxista filozófiáról szólnak, mint a világ tudományos tükröződésének viszonylag önálló elméletéről, és *egyben* persze mint a forradalmi munkásmozgalom elméletéről. Ilyen a „Materializmus és empiriokriticizmus” is. Lenin maga írta e műve második kiadásának előszavában: „Remélem, hogy függetlenül az orosz 'machisták' elleni polémiától, hasznos segédeszköz lesz, amely megismertet a marxizmus filozófiájával – a dialektikus materializmussal –, valamint a természettudomány legújabb felfedezéseiből levont filozófiai következtetésekkel”.⁴² Vannak művei, amelyek tárgyilag és közvetlenül pl. a kapitalizmussal, az imperializmussal foglalkoznak, természetesen dialektikus materialista filozófiai szemléletben és a munkásosztály szocialista forradalmára abból adódó következtetésekkel. És vannak művei – ezek száma a legnagyobb –, amelyek közvetlenül valóban a szocialista forradalmat teszik tárgyukká, dialektikus materialista filozófiai módszert alkalmazva azok feltárásában. Ezeket a különbségeket nem lehet elmosni, mint ahogy – ebben igaza van Szabó András Györgynek – eltúlozni, túlfeszíteni, abszolutizálni sem. Az, hogy Lenin minden műve – így vagy úgy – *kapcsolatos* a szocialista forradalommal, nem jelenti azt, hogy valamennyi a szocialista forradalomról is szól.

Vitánk azonban nemcsak azzal a kérdéssel kapcsolatos, hogy Lenin a marxista „világnézetet” viszonylag önállóan is, vagy csak a szocialista forradalommal való „szerves egységben”, kapcsolatban fejtette-e ki, hanem azzal is, hogy *azt filozófiának* tekintette-e, vagy ellenkezőleg – nemcsak a régi filozófiával, hanem – mindenfajta filozófiával való szakításnak, s ebben az értelemben egyszerű világnézetnek.

Lenin véleménye egyértelmű volt abban, hogy a marxizmusnak három, egymással szorosan kapcsolódó alkotórésze van, s ezek egyike „Marx filozófiája”, a dialektikus, és a társadalom megismerésére „következetesen végvitt”, elmélyített, továbbfejlesztett, az emberi társadalom megismerésére is „kiterjesztett” filozófiai materializmus, amely az emberiségnek, különösen pedig a munkásosztálynak a megismerés nagyszerű eszközeit

⁴⁰ Uo. 36.

⁴¹ Uo.

⁴² LÖM 18, Kossuth, Budapest 1964, 11.

adta és megmutatta „a proletariátusnak a kivezető utat abból a szellemi rabságból, amelyben eddig valamennyi elnyomott osztály sínylődött”.⁴³ „Marx Károly” c. írásában a marxizmust „Marx nézeteinek és tanításainak rendszere”-ként jellemzi. Megkülönbözteti „általános világszemléletét”, amelyet a „filozófiai materializmus”-sal és a „dialektika”-val jellemez, megkülönböztetve azt a „metafizikai”, „részeg spekulációtól” „józan filozófiá”-nak nevezi, amely az eszméit az emberi fejbe áttett és lefordított anyagainak tekinti. A dialektikát „a külső világ és az emberi gondolkodás általános mozgástörvényeinek a tudománya”-ként definiálja és olyannak, ami nem a többi tudomány felett áll. Külön szól „a materialista történelemfelfogás”-ról, amelyet „az emberiség társadalmi életére alkalmazott materializmus”-nak nevez, *abban az értelemben*, hogy, ha a materializmus általában a létből magyarázza a tudatot, nem pedig megfordítva – akkor (ez) megkövetelte, hogy a *társadalmi* tudatot a *társadalmi* létből magyarázzuk”.⁴⁴

Lenin már első jelentős művében, a „Kik azok a népbárátok”-ban részletesen jellemezte Marx társadalomelméletét, a történelmi materializmust, amely „általános történetfilozófiai jellegű volt”.⁴⁵ Ebben „alapeszelműjük... az volt, hogy a *társadalmi viszonyok anyagi és ideológiai viszonyokra oszlanak*. Ez utóbbiak csupán felépítményét jelentik az előbbieknél, amelyek az ember akaratán és tudatán kívül, az ember létfenntartására irányuló tevékenységének formájaként (eredményeként) alakulnak ki”.⁴⁶ A materialista történelemfelfogás „nem a történelem leginkább tudományos történelemszemlélete, mint Mihajlovszkij úr véli, hanem az egyetlen *tudományos* történelemszemlélet”.⁴⁷

A lényeg tehát: a történelmi materializmust – történetfilozófiának nevezi Lenin, azzal együtt, hogy igen alaposan elemzi a korábbi, a régi történetfilozófiákkal való ellentétét: azok – írja – „merőben apriorisztikus, dogmatikus, elvont konstrukciók arra vonatkozóan, hogy mi a társadalom, mi a haladás stb.”; „hasznavehetetlenek már... alapvető módszerüknél, merő és sivár metafizikai szemléletüknél fogva. Hiszen ha valaki olyan kérdésekkel kezd, hogy mi a társadalom, mi a haladás, akkor a végén kezd. Honnan veszi az általában vett társadalom és a haladás fogalmát, ha még nem vizsgált meg egyetlen társadalmi alakulatot sem különve... ha képtelen volt még csak meg is közelíteni bármiféle társadalmi viszonyok komoly, tényeken alapuló tanulmányozását, objektív elemzését? Legszembetűnőbb jele a metafizikának, amivel minden tudomány kezdte, az, hogy amíg nem jutottak el odáig, hogy hozzáfogjanak a tények tanulmányozásához, mindig a priori állítottak fel általános elméleteket, s ezek mindig meddők maradtak.”⁴⁸ Az ilyen módszer csak arra volt jó, hogy a társadalom tudományos magyarázata helyett a társadalom fogalmába az angol kalmár vagy az orosz demokrata nyárspolgár szocialista eszméit csempésszék be, semmi egyébre. Ezért is van az, hogy mindezek a történetfilozófiai elméletek mint szappanbuborékok keletkeznek és pukkannak szét, „s a legjobb esetben csak szimptomái voltak koruk társadalmi eszméinek és viszonyainak, de haj-

⁴³ LÖM 23, Kossuth, Budapest 1969, 43., 47. (Kiemelés tőlem – G. J.)

⁴⁴ Vö. LÖM 26, Kossuth, Budapest 19, 44–51.

⁴⁵ LÖM 1, Kossuth, Budapest 19, 133.

⁴⁶ Uo. 137. (Kiemelés tőlem – G. J.)

⁴⁷ Uo. 128. (Kiemelés tőlem – G. J.)

⁴⁸ Uo. 129–130.

szálynira sem vitték közelebb az embert akár csak egyes, de legalább valóságos (nem pedig az emberi természetnek megfelelő) társadalmi viszonyok *megértéséhez*”.⁴⁹

Az itt idézettek, úgy tűnhet, azt igazolják, amit Szabó András György vissza-visszatérőleg állít: a marxista világszemlélet nem indulhat ki a filozófia nagy kérdésére, az anyag- és a tudat viszonyára vonatkozó kérdés megoldásából, amit azután alkalmaz, kiterjeszt a természet és a társadalom területére is.

Leninnél azonban ez a probléma jóval összetettebben és differenciáltabban jelentkezik, s így egészen másként, mint a bírálatul tett könyv szerzőjénél. Szerzőnk nemcsak azt hangoztatja, hogy a marxista világnézet nem indulhat ki a nagy általános filozófiai kérdésekre adott válaszokból, hanem azt is, hogy *nem is juthat el oda*. Leninnél nem kétséges, hogy nemcsak a proletariátus adott gyakorlati helyzetben levő anyagi létének és tudatának fogalmáig lehet és kell eljutni, hanem „mi a társadalom?”, „mi a haladás?”, „milyen a viszony általában anyag és tudat?”, „természet és ember” közötti kérdésekre adandó válaszokig is. Másrészt, Lenin korántsem vetette el a világnézeti gondolkodásban az indukció mellett a dedukció alkalmazásának lehetőségét és szükségességét. Nem azokat nevezi egyszerűen metafizikusoknak, akik azzal a kérdéssel kezdik, hogy mi a társadalom és mi a haladás, hanem *csak azokat*, akik *úgy* látnak hozzá, hogy előbb „nem vizsgáltak meg egyetlenegy társadalmi alakulatot sem különvéve”. Ezt azonban korántsem úgy gondolja, hogy minden esetben el kell felejtetni minden ilyen *korábbi tudományos vizsgálatot és általánosítást*, és mindig a konkrét gyakorlatnál kell induktíve kezdeni a vizsgálatot; hogy nem lehet, nem kell a korábbi általánosított eredményt – bizonyos értelemben – kiindulópontul venni és annak segítségével, alkalmazásával folytatni az új helyzet konkrét feltárását.

Szabó András Györgyöt olvasva úgy tűnik, szerinte nem megengedhető az sem, hogy az induktív és deduktív dialektikus módszerrel végrehajtott kutatást a kutató a deduktív mód dominanciájával fejtse ki, írja le, ismertesse. Úgy állítja be a dolgot, hogy mindenki, aki a lét és gondolkodás viszonyának *kifejtésével* kezdi a marxista filozófiát (és nem a gyakorlattal), az nem tesz és nem is tehet mást, minthogy a lét és tudat viszonyára vonatkozó *legáltalánosabb megállapításokból* deduktív vezeti le (és csak ebből) az összes kevésbé általános világnézeti ismereteket, a természetre, a társadalomra és gondolkodásra vonatkozó valamennyi gondolatot. Ezen az alapon minősít minden ilyen kifejtést tudománytalan filozófiai spekulációnak.

Nem hisszük, hogy tiszta indukció vagy tiszta dedukció létezik, vagy hogy akár a mindent indukálni vagy a mindent dedukálni akarók helyes úton járnak. Nemcsak a filozófiában, de valamennyi szaktudományban is az indukció és a dedukció dialektikus egységét kell alkalmazni a kutatásban és a kifejtésben is, ami azonban nem jelenti azt, hogy – különösen a kifejtésben – ne lehetne teljesen tudományos és forradalmi a módszer, ha a dedukció dominál. A dominancia természetesen nem jelent kizárólagosságot; nem jelentheti tehát azt, hogy a kevésbé általános ismeret *csak és mindig* az általánosabból van logikailag levezetve. Annak bemutatása, hogy a kevésbé általános ismeret logikailag az általánosból levezethető, korántsem mentesít annak bizonyítása alól, hogy ez a kevésbé általános *ismeret* valóban hűen tükrözi-e ezt a kevésbé általános *valóságot*, és

⁴⁹ Uo. 130–131.

– ha szükséges –, annak bizonyítása alól sem, hogy ez az általánosabb ismeret valóban az e nembe tartozó kevésbé általános ismeretek általánosításaként adódott.

Nagy hibának tartjuk azt is, hogy Szabó András György úgy tesz, mintha semmiféle tudományos értéke és szerepe sem lenne azoknak az általános ismereteknek, amelyek nem teljes indukción alapulnak. Olyan *sommásan* ítéli el a spekulációt, a gondolati konstrukciókat, hogy kénytelenek vagyunk ezt feltételezni. Pedig alig van általános ismeretünk, még a köznapi tudat általánosságának szintjén sem, amely ne tartalmazna „hiányokat” induktív alapjaiban. A tudományokban, s a marxista világnézetben is rengeteg olyan általános fogalom, törvény, elv van, amelyik több-kevesebb ismert mozzanat szintézise, s több-kevesebb *még* konkrétan nem ismert, nem feltárt, „csak” a már meglevő ismeretek alapján logikailag feltételezett elemet, tényezőt tartalmaz. Az emberi megismerés sohasem fog elérni, egyetlen területen sem olyan szintet, hogy ezek teljesen kiküszöbölhetők lennének. És ezek, bizonyos értelemben konstrukciók, spekulációk; nem önkényesek, de nem is „teljesen” megalapozottak. Nemcsak igazolt, igaz, hanem még nem igazolt, nem teljesen megalapozott tartalmuk is feltétele annak, hogy ezek az általános elvek, a még nem ismert konkrét területek kutatásának és gyakorlati átalakításának elvi alapjai, általános módszerei, iránymutatói lehessenek. Az általános elvekből való kiindulás, azok alkalmazása a még ismeretlen és átalakítandó területekre, azok védelme tehát nem minden esetben önkényes spekuláció, terméketlen konstrukció, amelyek semmiből sem vezetnek ki és sehová sem vezetnek. Csak ilyen alapon érthető, hogy Lenin egyfelől metafizikának, terméketlennek nevezi, elveti az általánosból való kiindulást, amikor az nem kapcsolódik a konkrét valóság tényszerű tanulmányozásához, amikor *a priori* állítanak fel általános elméleteket; másfelől viszont azt hangsúlyozza, hogy Marx filozófiai materializmusa, általános filozófiai elvei tudományosak, mivel a szaktudományok tényei és az emberi tapasztalatok milliárdjain alapulnak, s *ezért* a történelmi materializmus, miközben az egyes társadalmi alakulatok tényszerű vizsgálatán alapul, a dialektikus materializmusnak a társadalomra, a történelemre, a társadalomtudományok területére való *alkalmazása, kiterjesztése, következetes végigvitele*. Azt tartotta, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyát a történelmi materializmus alapjaiban ugyanúgy fogja fel, mint a lét és tudat viszonyát általában. „A társadalmi lét és a társadalmi tudat nem azonos, mint ahogy nem azonos a lét és a tudat sem.” „A tudat általában *viszattükrözi* a létet – ez az *egész materializmus általános tétele*. Lehetetlen nem látni, hogy ez a tétel közvetlen és *elválaszthatatlan* összefüggésben van a történelmi materializmusnak azzal a tételével, hogy a társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi vissza*.”⁵⁰

Ki kell emelnünk azt is, hogy Lenin Marx történetfilozófiáját „az egyetlen tudományos felfogás”-nak tekintette, abban az értelemben, hogy az a társadalom „objektív elemzése”, s nemcsak „egy kor társadalmi eszméinek és viszonyainak tünete”, hanem a valóságos társadalmi viszonyok megértése.⁵¹

A jelen írás keretében nincs terünk arra, hogy Marx világszemléletének lenini értelmezését – úgy, ahogyan az a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban megfogalmazódik – részletesen elemezzük. Leninnek ez a műve a „marxista filozófia” kifejezést nemcsak terminológiai, fogalmilag használja, még hozzá igen differenciáltan (még

⁵⁰ LÖM 18, 303–304.

⁵¹ Uo. 140–142.

Engels „természetfilozófiai tételei”-ről is beszél)⁵², hanem viszonylag önálló, rendszerezett formában ki is fejté azt több területen, a machistákkal folytatott vitában. Ez a filozófiai munka a filozófiát, a marxista filozófiát is, annak egyes fő kérdéseit a maguk sokoldalúságában elemzi, ontológiailag, ismeretelméletileg és szociológiailag, az utóbbin belül az osztályérdek, az osztályharc és a forradalmi gyakorlat szempontjából is. Szó sincs tehát Lenin szerint arról, hogy a marxista filozófia tartalmát nem lehet a lét és gondolkodás alapviszonyának megfelelően is tárgyalni, sőt éppen az ellenkezőjéről van szó: aki nem ezt teszi, az súlyos hibát követ el, a materializmus és az idealizmus összezavarásának irányába lép, a filozófiai frontok összerosásának irányába, amelyek szociológiailag, társadalmilag valóban a pártok harcának eszméi kifejeződései, s ezen a vonalon a hiba nemcsak elméleti, hanem *politikai hiba is*: a forradalmi és reakciós pártok közötti ellentét és különbség elfedésének eszköze lehet. Lenin szerint Marxnál és Engelsnél a lét, az anyag fogalma igenis a rajtuk kívül levő egész objektív valóság legalapvetőbb, legáltalánosabb vonását fejezi ki, tükrözi, s nem csupán a proletariátus anyagi helyzetét és tevékenységét, mint Szabó András György képzei. Az anyag a priori elvont fogalmával szemben Lenin nem a proletariátus anyagi létét állítja, hanem az anyagi jelenségek szaktudományos tanulmányozása alapján, azokból elvont abszolút mozzanatot, „a tudattól független objektív realitást”, s ezt az anyagfogalmat nem egyszerűen csak mint a proletariátus gyakorlatának viszonyában értelmezhető, hanem elsősorban mint az anyagi valóságot objektíven, általában hüen, bizonyos értelemben abszolút hüen tükrözött fogalmazza meg. Ezek a mozzanatok olyannyira ismertek és egyértelműek Leninnél, hogy Szabó András György nagy ívben megkerüli őket, és más területeken, a politikával, a szocialista forradalommal, a szocialista forradalmi tudatossággal kapcsolatos írásaiban – elsősorban a „Mi a teendő?”-ben – keres lehetőséget álláspontjának alátámasztására. Az egyáltalán fel sem merül benne, hogy a „Mi a teendő?”-ben foglaltakból általa kiolvasottak szellemében a „Materializmus és empiriokriticismus”-ban írottakat is értelmezze.

Ezt a koncepciót a „Mi a teendő?”-vel valószínűsíteni nem új jelenség. A gyakorlat szerepét abszolutizáló, a marxista filozófiát a gyakorlat filozófiájára redukáló álláspont a leggyakrabban ehhez a lenini műhöz fordul. Mivel ebben a munkában van szó leginkább az elméleti, politikai és gyakorlati, gazdasági harc, mozgalom szerves egységéről, arról, hogy „forradalmi elmélet nélkül nem lehet forradalmi mozgalom”, hogy a forradalmi elméletet egyesíteni kell a munkásmozgalommal, be kell vinni a gyakorlati munkásmozgalomba – úgy gondolják, hogy Lenin szerint is képtelenség, hogy a marxista világnézet viszonylag önálló, a világot, a létet tükröző filozófia legyen; az „nem lehet más, csak maga a tudatos forradalmi mozgalom”. Sőt, nem is csak a forradalmi elmélet és a forradalmi gyakorlat túl rövidre, szorosra zárt összekapcsolásáig mennek el, hanem *a tudat, a forradalmi elmélet szerepének elvi eltűnésáig is, az objektív társadalmi valósággal és az anyagi társadalmi gyakorlattal szemben*. Szabó András György azt vallja, hogy a monopolkapitalizmus körülményei között a forradalmi mozgalomban *a forradalmi osztálytudatnak van „centrális”, sőt „döntő” szerepe*; „a forradalom győzelme *kizárólag* azon múlik, hogy a kritikus időpontban elszájtította-e már a proletariátus az osztálytudatot”. A monopolkapitalizmus objektíve, objektív hatásaiban elsősorban és törvény-

⁵² Uo. 234.

szerűen az opportunizmust, a spontaneitást termeli, s így „csak a proletariátus gyakorlativá lett osztálytudata rendelkezik . . . átalakító funkcióval”; a „munkástömegek szocialista tudata az *egyetlen bázis*, amely biztosíthatja a győzelmünket”; egy új, átfogóbb, magasabbrendű társadalmi és erkölcsi tudat . . . , mely egyedüli életként, egyedüli valóságként tételeződik a halott, a halálnak ugyanakkor szívósan ellenálló múlttal szemben”.⁵³

Amíg korábban azt bizonygatták, hogy Marx és Engels álláspontja a „Tézisek”-től kezdődően az elmélet és gyakorlat szerves egysége volt, a forradalmi gyakorlat és forradalmi elmélet egysége, kölcsönhatása, hogy felfogásukban a marxizmus nem tükre, magyarázata a világnak és a proletariátus helyzetének, hanem a világ megváltoztatásának forradalmi elmélete, addig a továbbiakban arra tevődik a hangsúly, hogy még az „Anti-Dühring”-ben is az van kiemelve, hogy „a tőkés termelési mód saját *lehetetlenülése* felé sodródik, s az általa megszabott elosztási mód *napról napra elviselhetetlenebb* lesz a proletariátus számára, a modern szocializmus 'győzelembiztossága' tehát azon az 'anyagi' tényen alapszik, hogy a termelési mód teljes forradalmasítása nélkül 'az egész modern társadalom elpusztul', s így a proletariátus 'e forradalmasítást, pusztulás terhe mellett, végrehajtani kényszerül'.” „A modern szocializmus *semmi* egyéb, mint az új termelőerők és kihasználásuk polgári formája közti konfliktus gondolati reflexe, eszmei visszatükröződése, mindenekelőtt annak az osztálynak a fejében, amely közvetlenül szenved alatta, a munkásosztályéban. Ily módon a tudományos szocializmusnak – mint a proletármozgalmak elméleti kifejezésének – a *gyakorlati* feladata, nevezetesen 'az akcióra hivatott, ma elnyomott osztályban saját akciója feltételeit és természetét tudatossá tenni', itt meglehetősen egyszerűnek tűnik”. Engels csak az 1880-as évektől kezdődően, de főleg az 1890-es évek elején írott előszavakban és levelekben emeli ki, hogy „az osztályok politikai harcában a szervezettség a legfontosabb fegyver”, emeli ki a tudatos tényező aktív, történelemformáló szerepét, azt, hogy „a társadalmi szervezet *teljes átalakítása* csak a tömegek *tudatos részvételével* mehet végbe”.⁵⁴ Szabó András György szerint mindez döntően azzal kapcsolatos, hogy a szabadversenyes kapitalizmusban a munkásosztály elnyomorodása *törvényszerű tendencia*, a bérharc ezt csak ideiglenesen lassítja és csillapítja. E tapasztalatok vezetnek a munkást *spontán módon* forradalmi irányba.

A monopolkapitalizmussal – húzza alá szerzőnk – megváltozik a helyzet. Itt a tőkés felhalmozás már nem jár együtt törvényszerűen a nyomor felhalmozásával, ezért a proletárt önmagában az, hogy bér munkás, nem hajtja többé már elemi erővel a forradalomra, könnyen magáévá teszi „a fogyasztói társadalom” perspektíváját, *eszmeileg* burzsoá befolyás alá kerül, illetve ilyen befolyás alatt marad tartósan. Az imperializmus a munkások körében az opportunizmust törvényszerűen hozza létre. Ezen alapszik Bernstein elmélete és szerepe. Ezzel szemben „a munkásosztálynak . . . tudományos alapokra épülő politikai tudatosságra van szüksége”, „a *forradalmi osztálytudat* döntő szerepének felismerésére”,⁵⁵ szervezettségre. Olyan forradalmi tudatra, amely nemcsak a proletariátus kapitalizmusbeli helyzetét tárja fel, hanem jövőjét, a kommunizmus perspektíváját, s amely éppen ezért nem a jelen talajából „*taszítja*”, hanem a jövő perspektívájából

⁵³ Szabó András György, i. m. 238., 307., 315., 316., 332. (Kiemelés tőlem – G. J.)

⁵⁴ Uo. 86., 87., 100.

⁵⁵ Uo. 145.

„húzza”, lendíti át a munkásosztály gyakorlati forradalmát a tőkés rend keretein. Ezt ismerte volna fel Lenin és fogalmazta meg a forradalmi munkásmozgalom nagyszabású programjaként a „Mi a teendő?”-ben.

Ez a beállítás, megítélésem szerint, mind a marxi–engelsi, majd a lenini álláspontot a szocialista forradalom feltételeire és tényezőire, azok különböző elemeire, mozzanatainak egymáshoz való viszonyára, lényegesebb és kevésbé lényeges összetevőinek súlybeli arányára vonatkozóan erőteljesen leegyszerűsíti. Nem kétséges, hogy Marx és Engels, igen hosszú időn át, a történelmi materializmus és a tudományos szocializmus alap-gondolatának megfelelően mindenekelőtt az anyagi lét elsődlegességét, annak tudatot meghatározó mozzanatát hangsúlyozták. Közismertek ezzel kapcsolatban Engels magyarázatai: a felépítményi elemek aktív szerepét „rendszerint Marx és én sem hangsúlyoztuk eléggé munkáinkban, és e tekintetben mindnyájunkat egyformán felelősség terhel. Mindnyájan ugyanis elsősorban azt tartottuk, s azt *kellett is tartanunk* a legfontosabbnak, hogy a politikai, jogi és egyéb ideológiai képzeteket és az általuk közvetített cselekedeteket *levezessük* az alapvető gazdasági tényekből. Eközben a kérdések tartalmi oldala kedvéért elhanyagoltuk a formai oldalt: azt, hogy hogyan, milyen úton-módon jönnek létre ezek a képzetek stb. Ez azután ellenfeleinknek megadta a kívánt alkalmat a félreértésekre . . .”; „minthogy nem ismerjük el, hogy a történelemben szerepet játszó különböző ideológiai szféráknak önálló történelmi fejlődésük van, azt hiszik, hogy minden *történelmi hatóságukat* is tagadjuk. Ennek alapja . . . a kölcsönhatást teljesen szem elől téveszti.”⁵⁶ „Nem úgy áll a dolog, hogy a gazdasági helyzet *az egyedül aktív, az ok*, minden más pedig csak passzív okozat. Kölcsönhatás áll fenn a gazdasági szükségszerűség alapján, amely *végző fokon* mindig érvényesül.”⁵⁷

Nem arról van tehát szó, hogy Marx és Engels a klasszikus kapitalizmus időszakában, az akkori helyzetnek megfelelően úgy gondolták volna, hogy a tudat, a munkásosztály forradalmi elmélete csupán *csak* tükröződése az anyagi létnek, a munkásosztály kapitalizmusbeli helyzetének, hogy tehát anyagi helyzetének elviselhetetlensége minden tudati közvetítés nélkül, ill. a forradalmi elmélet közvetítése nélkül spontán módon, elemi erővel kényszerítette volna a forradalomba. Ezt, a gyakorlat szerepét, s ebben az egyoldalúan gyakorlativá „tett” tudat szerepét eltúlzó társadalomtológusok, fél-társadalomtológusok értelmezik félre így. Engels szerint *már abban az időben is* az volt az álláspontjuk, hogy *kölcsönhatás* van a tudat, a forradalmi tudat és a gazdasági viszonyok, illetve a proletariátus anyagi helyzete között, természetesen az utóbbi *dominanciájával, amely végző fokon mindig érvényesül*. Csak a *kifejtésben* – tegyük hozzá, hogy a vitában (mivel ellenfelük a tudat, a forradalmi tudat anyagi viszonyoktól független, önálló létét vallották) – hanyagolták el a tudat viszonylagos önállóságának, aktív visszahatásának kellő hangsúlyozását.

Ez az elhanyagolás – korántsem volt olyan mértékű, amely felmentené, vagy lényegében megmagyarázná a vulgárokonomisták és az aktivista társadalomtológusok félreértését. Marx és Engels – ennek az „elhanyagolásnak” ellenére – annyit foglalkoztak ezzel a kölcsönhatással, a tudat viszonylag önálló, aktív, gyakorlati szerepével, a jövő tudatának forradalmi szerepével, a proletariátus tudatosságának, szerveztségének elengedhetetlen

⁵⁶ Engels levele Franz Mehringhez, 1893. július 14.; MEM 39, Kossuth, Budapest 1979, 93., 95.

⁵⁷ Engels H. Starkenburghoz (Walter Borgiushoz), 1894. január 25.; MEM 39, 201.

fontosságával, hogy csak az nem veszi észre, akinek törekvése, illetve szemlélete ezt eltakarja. Már „A hegeli jogfilozófia” „Bevezetése”-ben arról ír Marx, hogy a „kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja.” Sorolhatjuk a világos idézeteket: „Nem elég, ha a gondolat a megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie.” „Az elmélet egy népben mindig csak annyira valósul meg, amennyire a nép szükségleteit valósítja meg.” „Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg *szellemi* fegyvereit.” „Ennek az emancipációnak agya a filozófia, szíve a proletariátus.” „A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül” stb. A „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban szintén a valósághoz való elméleti és gyakorlati viszonyulás különbségéről, egységéről és kölcsönhatásáról van szó; a nyers, a gondolat nélküli, az ember *személyiségét* semmibevevő kommunizmustól való elhatárolásról, s a kommunizmus olyan felfogásáról, amely a „*magántulajdon* pozitív megszüntetése”, és mint ahogy a magántulajdon az anyagi és szellemi gazdasági és nyomorúság mozgása, úgy a magántulajdon megszüntetése az ember lényegének mindenoldalú, anyagi és szellemi gazdaságának kiteljesedése. A forradalmi mozgalom a magántulajdon mozgásában, éppen a gazdaságban találja meg bázisát, mind empirikus, mind elméleti bázisát.

Olyan gazdagon, sokoldalúan és folyamatosan fejeződik ki Marx és Engels írásaiban mindvégig a forradalmi tudat aktív visszahatásának, a kommunista jövő tudata forradalmi szerepének gondolata, hogy egy ilyen rövid kritika keretében lehetetlen akár csak a legdöntőbbeket is sorra venni. Marx és Engels „A német ideológia”-tól⁵⁸ kezdve mindig fontosnak tartották, hogy a munkásosztályt ne csak a jelen nyomorúságának objektív törvénye és tudata „hajtsa”, hanem a kommunista jövő tudata is „húzza” a forradalomba. Ezért tettek igen sokat, nemcsak a tőkés kizsákmányolás törvényeinek feltárása s annak kimutatása érdekében, hogy miért adódik abból, objektív társadalmi szükségyszerűséggel a szocialista, kommunista forradalom és társadalom, hanem azért is, hogy a kommunista társadalom elméleti képét is – amennyire csak lehet az utópizmust elkerülve ugyan, de mégis egyre gazdagabban – felrajzolják, és ezt is, azt is a munkások között propagálják.

Nem hiszem, hogy kevesebbet tettek volna a munkásosztály forradalmi szervezése és forradalmi tudatának a munkások körében – sőt széles társadalmi méretekben – való terjesztése érdekében, mint annak kimutatására, hogy a tőkés világ – végső soron a tőkés termelési mód belső objektív ellentmondásai következtében – szükségszerűen elpusztul, és hogy a munkásosztályt – ugyancsak végső fokon – e tőkés termelési módban elfoglalt helyzete hajtja szükségszerűen a forradalomba. Elég utalni „A Kommunista Párt kiáltványa” befejező mondatára („Világ proletárjai, egyesüljetek!”), a két Internacionálé

⁵⁸ A „Német ideológia”-ban szerepel először annak kimutatása, hogy a kommunista forradalom a termelőerők fejlődésének olyan fokán következik be, amikor azok a fennálló viszonyok között már nem férnek meg, amikor létezik egy olyan osztály, amely a társadalom minden terhét kénytelen viselni anélkül, hogy előnyeit élvezné, amelyből kiindul a gyökeres forradalom szükségességének tudata. Szükséges a kommunista tudat tömeges létrehozása, ami egyfelől az előbbiektől tükröződése, kifejeződése, másfelől viszont a fennálló viszonyok megváltoztatásának tudata, ám a tényleges megváltoztatás csakis magában a gyakorlati *forradalomban* mehet végbe. Ezt a forradalmat „csakis egyesülés útján”, mégpedig nemzetközi egyesülés útján lehet végrehajtani.

megszervezésére, a helyes irányvonalukért vívott harcra. Az igaz, hogy mindezek ellenére az akkori viszonyok nem tették lehetővé, hogy a proletariátus tartós győzelmet arasson, mint ahogy az is igaz, hogy abban az időben Európa élenjáró országaiban még érvényesült a munkásosztály abszolút elnyomorodásának tendenciája, s ez elemi erővel is hajtotta a proletártömegeket a viszonyok elleni felkelésre. Ennek a szerepét azonban nem helyes eltúlozni, középpontba állítani. Ez a körülmény, akkor is, a forradalom objektív vonatkozásainak csupán *egyike* volt, s *nem is a legdőntőbb*. A spontaneitásnak, a kommunista tudatosság hiányának, illetve fogyatékoságának *akkor* is volt a munkásosztály forradalmi harcát gyengítő, a kapitalizmussal való megbékélés felé húzó, sőt legtöbbször végül is abba az irányba billentő szerepe. Szó sincs róla tehát, hogy a forradalmi szervezet és a forradalmi tudat fontosságának felismerése és hangsúlyozása és ezek érvényesítésére való törekvés lenne egyáltalán Lenin „Mi a teendő?”-jének nívója. A „Mi a teendő?” nívója az, hogy ezt a monopolkapitalizmus és az akkori orosz körülmények között *szükséges formában* és a munkáspártokban akkorra már általában eluralkodott opportunizmussal szemben *vetette fel újra* határozottan és eredményesen. Ha Szabó András György nemcsak a „Mi a teendő?”-t, hanem egy sor más lenini munkát is figyelembe vett volna, ahol a monopolkapitalizmusbeli és ezen belül az orosz proletariátus forradalmának feltételeiről, folyamatáról van szó, akkor nehezen tudta volna bizonyítani, hogy ebben Lenin csak a szervezettséget és a tudatosságot tartotta „centrális” jelentőségűnek, „dőntőnek”, „alapvetőnek”. Lenin az imperializmus sajátosságait elemezve, korántsem arra tette a hangsúlyt, hogy a klasszikus kapitalizmushoz képest csökkent a tőkés termelési mód, ill. a tőkés rendszer objektív forradalmi nyomása a világ munkásaira, dolgozóira, hanem éppen ellenkezőleg arra, hogy növekedett. „Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka” c. írásában arról van szó, hogy a monopolkapitalizmus létrehozta a szocialista forradalom valamennyi objektív feltételét, minden eddiginél jobban kielezi és elmélyíti a tőkés világ ellentmondásait. Igaz, hogy a világot gyarmatosító, uralkodó tőkés hatalmak, a hallatlanul megnövekedett extraprofitból a proletariátus „egy kisebb, felső rétegét megvásárolja” és ezzel erősíti, táplálja az opportunizmust, de az is igaz, hogy még itt is igen jelentős marad „a proletár alsóbb réteg”, és hogy – amint korunk forradalmi mozgalmai egyértelműen mutatják – a kapitalizmus mélyülő általános válsága „elemi erővel” forradalmasítja a munkás- és más dolgozó tömegeket és vezet végül is forradalmi helyzetek kialakulásához.

Marx, Engels és Lenin a szocialista forradalom feltételeit, összetevőit mindig helyi és világméretű összefüggéseinek ellentmondásos egységében vizsgálták. Nem gondolták, hogy egy nép szocialista forradalmának *valamennyi* mozgatórugója az *adott* nép helyi anyagi és gyakorlati feltételeiben megtalálható. Ellenkezőleg, az volt a véleményük, hogy a világ-imperializmus ellentmondásai nem szükségszerűen a tőkés világ „agyában” és „szívében” kell, hogy leginkább a felszínre kerüljenek, kiéleződjenek. Marx és Engels ezt a tendenciát már az imperializmus előtti tőkés társadalomban is meglévőnek jelezték. „A német ideológiá”-ban írták: „A történelem minden összeütközésének eredete tehát a mi fel fogásunk szerint a termelőerők és az érintkezési forma közötti ellentmondásban van. Egyébként ahhoz, hogy ez az ellentmondás egy országban összeütközésekhez vezessen, nem szükséges, hogy magában ebben az országban éleződjék ki.”⁵⁹

⁵⁹ MEM 3, 60.

A hatvanas évektől kezdődően pedig nemegyszer vetik fel, hogy a *tőkés világ ellentmondásai* sokkal könnyebben *törnek fel* annak végtagjaiban, esetleg éppen Oroszországban. A Nagy Októberi Szocialista Forradalom, Lenin szerint elsősorban a világ-imperializmus belső ellentmondásaiban gyökerezett: a világimperializmus láncza ott szakad el először, ahol a leggyengébb. A XX. század elején Oroszország volt ez a leggyengébb láncszem, s ezt a körülményt tekinti a szocialista forradalom *legdöntőbb* reális feltételeként. „Mi a munkásosztály egyik forradalmi osztaga vagyunk, amely nem azért tört előre, mert jobbak vagyunk más munkásoknál, mert az oroszországi proletariátus felette áll más országok munkásosztályának, hanem csakis azért, mert mi voltunk a világ legelmaradottabb országa.”⁶⁰ Amikor az 1917-es szocialista forradalom kiváltó okait közelebbről elemzi Lenin, különösen nagy szerepet és jelentőséget tulajdonít abban az I. világháborúnak Európa népeire, és főként Oroszország népeire gyakorolt hatásának. „A háború a tőkés ellentétek hallatlan kiéleződését hozta magával, és ez a forrása annak az igen mélyreható forradalmi erjedésnek, amely egyre inkább elhatalmasodik . . .”⁶¹ A háború Oroszországban rettenetesen fokozta a nyomort, az elnyomást, és bár még valamennyire egyenlő erőt sem tudtunk ellenségeinkkel szembeállítani, „mégis mi győztünk. Miért? Azért, mert köztük az egységnek még az árnyéka sem volt meg . . .”⁶² Lenin még 1918-ban is azt írja: „Tudjuk, hogy Oroszországban nem nagyok az élenjáró és öntudatos munkások rétegei”, mégis győztünk.⁶³

Lenin jól tudta azt is, hogy a „forradalmi elmélet nélkül nincs forradalmi gyakorlat” elve korántsem jelenti azt, hogy a forradalmi elmélet és a forradalmi gyakorlat mindig, minden vonatkozásban egységben, szoros, elválaszthatatlan kapcsolatban van, vagy hogy ezeknek mindig szükségképpen szoros kapcsolatban kell lenniük, és ha nincs így, az már eleve valamiféle opportunizmust jelent. Jól tudta, hogy nincs mindig és mindenütt forradalmi helyzet és hogy a forradalmi gyakorlat „szüneteiben” sem kell várni a forradalmi elmélettel való foglalkozással. Különösen a forradalmi gyakorlat apályperiódusaiban dolgozott Marxhoz, Engelshez hasonlóan maga is az elmélet átfogóbb, elvontabban teoretikus, politikai gazdaságtani, filozófiai ágazataiban; és azt is tapasztalta, hogy a forradalmi gyakorlat nehéz éveiben alig volt lehetőség az elmélet ilyen vonatkozásainak kutatására, fejlesztésére.

Tapasztaljuk és tudjuk mi is, milyen *ellentmondásos és bonyolult kitérőkkel, áttételekkel* terhes egység az elmélet és a gyakorlat viszonya a forradalmi munkásmozgalom különböző területein, a szocializmus építésének mai szakaszán is. Sok mindent tettünk másként, mint ahogy korábban gondoltuk, s hoztunk létre olyasmit is, amit sok vonatkozásban még létrejötté után sem ismerünk kielégítően. A következőket *tudományos forradalmi tudat* kimunkálása nehéz, viszonylag önálló, bonyolult feladat; ennek a következőket forradalmi gyakorlatlaltal való egyesítése, szintén az. A „nem tudomány” – jellegű, csupán pragmatikus elméletek gyakran még ma is könnyebben, gyorsabban kapcsolódnak be a forradalmi gyakorlatba, s így az elmélet és a gyakorlat *túlhangsúlyozott* egysége – ezzel ellenkező szándék ellenére is – a gyakorlatban *spontán*

⁶⁰ LÖM 36, Kossuth, Budapest 1972, 220.

⁶¹ LÖM 41, Kossuth, Budapest 19, 213.

⁶² Uo. 215.

⁶³ LÖM 36, 346.

született elmélet, és a spontaneitás elméletére gyorsabban reagáló gyakorlat egysége óhajának kifejeződése lehet. Ahogyan az elmélet és a gyakorlat ellentmondása korántsem mindig, minden vonatkozásban jelent opportunizmust, ugyanúgy egysége, szoros kapcsolata sem mindig a következetes forradalmiság érvényesülése. Jól tudjuk, hogy lehet (és volt is) nem is egyszerűen egység, hanem erőltetett, szoros és rövidrezárt egység, a marxizmus–leninizmust több ponton dogmatikusan, illetve jobboldali-revizionista módon áttértelemzett elmélet és a szektás, álbaldali, majd jobboldali-opportunista torzulásokkal terhes gyakorlat között is; ami igen jelentős mértékben összefüggött az elmélet, a tudat és a szervezettség (tehát a szubjektív tényezők) szerepének eltúlzásával az elméletben is és a valóságban is. Ahhoz, hogy a munkáosztály forradalmi tevékenysége eredményes legyen, a tőkés világrendszerrel, az egyes tőkésországokon belüli elnyomóikkal szemben, és a szocializmus építése során egyaránt, ma is el kell kerülnie mind az anyagi feltételeket, tényezőket, erőviszonyokat túlbecsülő spontaneitást – mind pedig a tudat, a szervezettség, a tudatosság és a kommunista jövő szerepét túlbecsülő veszélyes egyoldalúságokat; az elmélet és a gyakorlat szembekerülését éppúgy, mint ellentmondásmentes, áttételek nélküli rövidrezárt, mechanikus egybeesésének torz tudatát és ennek megvalósítására irányuló minden kísérletet.

Már eddig is gazdag és kiteljesedni látszó életműre tett hirtelen pontot a halál, amikor váratlanul elragadta tőlünk Józsa Pétert, s így a most következő tanulmány is már sajnálatosan a poszthumusz művek sorába tartozik.

Mindig fájdalmas az elmúlás, de kétszeres fájdalom, amikor olyan emberre sújt, aki alkotóképessége teljességében most érkezett el oda, hogy hosszú áldozatos munkájának gyümölcsét is jobban láthassa. Józsa Péterrel éppen ez történt. Mindig fáradhatatlan szorgalommal dolgozott, és most úgy éreztük, elérkezett a „betakarításhoz”. Befejezte nagy érdeklődéssel várt francia–magyar irodalom-szociológiai vizsgálatát, könyveinek és tanulmányainak egész sorát készítette sajtó alá.

Munkássága sokoldalú, szinte már heterogén, de valójában következetesen körülhatárolt problémakörben mozgott. A *mű életét* vizsgálta különböző oldalról, különböző megközelítésben. A *mű* mindenekelőtt a művészi alkotás (de olykor más objektiváció), az „élet” az alkotás, elsajátítás, alkalmazás egymásbakapcsolódó folyamata, jelentése és jelentősége. Innen tekintve ugyanazon probléma részkérdéseinek látszott, ha Lévy-Strauss-szal vitatkozott vagy Jancsó művészetét elismerte, ha a szemiotika alapkérdéseit boncolta, vagy az Elektra-téma történetét írta meg, ha a kulturális érdeklődés belső struktúráját vizsgálta empirikus módszerekkel, vagy ha filozófiai összefüggésekre mutatott rá. Akármilyen nyúlt, felkészült rá, hogy kompetenciával tehesse, ezért hiszem, hogy munkáit – a megjelenteket és a megjelenendőket – továbbra is sokan fogják érdeklődéssel és izgalommal forgatni. Az életmű sajnálatosan befejezetlen kell már maradjon, de Józsa Péter gondolkodási szuverenitása, eredetisége így is megőrzendő értékké avatja.

Vitányi Iván

EPISZTEMOLOGIAI PROBLÉMÁK A FRANCIA SZEMIOTIKÁBAN

JÓZSA PÉTER

„... a ‚Szavak és a dolgok’-ban egyetlen-egyszer sem használtam a struktúra kifejezést. De ha Önök is úgy akarják, hagyjuk ezeket a ‚strukturálizmussal’ kapcsolatos polémákat; keservesen tengődnek ezek olyan szférákban, melyeket azok, akik dolgoznak, már rég odahagytak; valaha termékeny lehetett ez a harc, de ma már csak parodisták és csepürágók vívják.”

Michel Foucault (1969)

I. A SAUSSURE-I FOGALOMRENDSZER SZEREPE A FRANCIA KULTURÁLIS SZEMIOTIKA ALAKULÁSÁBAN

1

A címben használt megjelölés – „francia kulturális szemiotika” – önkényes. Az érintett franciaországi irányzatok vagy szerzők sohasem használják a „kulturális szemiotika” kifejezést. Egy részük egy időben „szemiológiának” nevezte tevékenységét, újabban többnyire „szemiotikának” („szemiotika és szemiológia” Greimas által javasolt megkülönböztetése¹ nem honosodott meg). Vannak irodalom-elemzők, akik egyszerűen *nyelvésznek* nevezik magukat,² mások az irodalom vagy a költészet teoretikusának (mint Todorov). Másrészt pl. Foucault vagy Derrida gyakorlatilag nem is használja a szemiotika fogalmát, s a „diskurzus” vagy az „írás” problémáit kutatja. Claude Lévi-Strauss szintén nem használja saját munkásságára vonatkoztatva a „szemiotika” kifejezést.

Arra, hogy mind e különböző tevékenységi irányokat a szemiotika kategóriája alatt egyesítsük, az az alapvető közös tulajdonságuk jogosít fel, hogy valamennyi emberi megnyilvánulások definiált korpuszainak olyan belső vezérlő szabályait keresik, amelyek e korpuszokat részint rendszerszerűvé teszik, részint jelentéssel, értelemmel bíróvá az érintett embercsoportok számára. E két tulajdonság fennállása esetén ugyanis jelrendszerekről beszélhetünk.³ Van egy másodlagos közös tulajdonságuk is, amelyet az

¹ Greimas, A. J.: Sémantique, sémiotique et sémiologies. In: Greimas, A. J.-R. Jakobson (et al) (eds): Sign, language, culture, Mouton, The Hague–Párizs 1970, 23.

² Coquet, Jean-Claude: Sémiotique littéraire. Contribution à l’analyse sémantique du discours, Mame, Párizs 1972.

³ Ducrot, Oswald–Tzvetan Todorov: Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Seuil, Párizs 1972, 136–137.

alábbiakban igyekszünk majd értelmezni, hogy ti. valamennyi saussure-i előfeltevésekben gyökerezik, a saussure-i nyelvelmélet különböző vonatkozásainak nyelven túli általánosítása, vagy úgy is mondhatnánk, hogy amennyiben új episztemológiai keretek keletkeznek, ez itt mindig csak a saussure-i előfeltevések kritikája, meghaladása révén lehetséges.

Másfelől a „kulturális szemiotika” megjelölést az indokolja, hogy Franciaországban jószerevel teljesen ismeretlen a szemiotikának az a kizárólag episztemológiai, fogalomtani, „formális” művelése, amely, mondjuk, a peirce-i hagyományhoz kapcsolódó angolszász szemiotikát, vagy a Max Bense körül csoportosuló iskolát jellemzi. Abban a pillanatban, amikor egy francia kutató nem szigorúan a verbális nyelv problémáit vizsgálja, eo ipso már valamilyen történeti-kulturális kontextusban mozog.

*

Ezt a francia „kulturális szemiotikát” több csoport, ill. független kutató képviseli. Elsőnek említhetjük a felbomlóban levő vagy már felbomlott „Tel Quel”-t, elsősorban Julie Kristevával, Philip Sollers-szal, Jacques Derridával, s a valamivel lazábban kapcsolódó Roland Barthes-tal és Michel Foucault-val. A szemiotikai kutatás egyik intézményes centruma a CECMAS (Centre d'Études en Communication de Masses), ill. újabban CETSAS (Centre d'Études Transdisciplinaires en Sociologie, Anthropologie et Sémiotique), amelynek folyóirata a „Communications”, nemzetközileg az egyik legfontosabb, szemiotikai anyagokat is közlő orgánum. A CETSAS munkatársa Barthes és Kristeva mellett egyebek között Christian Metz, akinek nevét minden filmológus ismeri, továbbá Claude Bremond. A „Tel Quel” és a CETSAS termékeit általában a „Seuil” kiadó jelenteti meg; mindemellett Derrida munkái többnyire a „Minuit”-nél, Foucault könyvei a „Gallimard”-nál, Metz írásai pedig a „Klincksieck”-nél láttak napvilágot.

A harmadik, bizonyos mértékig informális csoportosulás A. J. Greimas körül tömörül. Ide tartozik Charles Bouazis, Jean-Claude Coquet, Joseph Courtès és François Rastier. Munkáik egy időben sorozatban jelentek meg a „Mame” kiadónál.

Külön említendő Tzveten Todorov, akit bizonyos laza kapcsolatok fűztek a „Tel Quel”-hez, habár tevékenysége merőben más irányú.

A felsorolást Lévi-Strauss-szal zárjuk, éppen jelentősége miatt. Munkássága ugyanis bizonyos mértékig az egész francia kulturális szemiotika legalábbis szemléleti vagy fogalmi forrásának tekinthető.

Ez a csoportok vagy gócok szerinti felosztás csak részben fedi a tematika, a kutatási terület szerinti osztályozást.

Lévi-Strauss kutatási területe a kultúranropológia, Todorové, Bremond-é és a Greimas-csoporté a költészet, ill. az irodalom (más-más kiinduló feltevésekkel és módszerekkel), Derridáé az egész jel-, ill. jelentés-tudomány általános filozófiai problematikája, Foucault-é egy bizonyos fajta ideológia-történet, vagy az ő kifejezésével, a tudás és a diskurzus archeológiája, Kristeváé a szöveg értelmének konstitúciós folyamatát társadalmi meghatározottságában megragadni képes episztemológiai előfeltevések tisztázása, Metzé a film. Barthes működése beállítottságának esszéisztikus jellegénél fogva igen kiterjedt, és nehezebben körülhatárolható.

Hogy e különböző megközelítések előtt végső soron egyetlen nagy problémakör lebeg, jelképesen is mutatja a Benveniste tiszteletére összeállított tanulmánykötet,⁴ amelynek szerzői között a szorosan vett nyelvészeken kívül ott találjuk Barthes-ot, Kristevát, Lévi-Strauss-t, Metzét, Todorovot, sőt, a klasszika-filológus Jean-Pierre Vernant-t és Pierre Vidal-Naquet-t is.

*

Bárkinek, ha csak egészen felületesen lapozza is át e kutatók munkáit, azonnal a szemébe ötlük, hogy mindenestől a saussure-i fogalomvilágban mozognak. Azt lehet mondani, hogy egészen a hatvanas évek végéig az amerikai szemiotikának éppen csak a szele érintette meg őket. Nevezetesen a Morris-féle hármasságot (szintaktika-szemantika-pragmatika) átveszik ugyan, de mintegy csak terelő fogalmakként: Lévi-Strauss többször foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy az általa kidolgozott strukturális elemző módszer csak a mítoszok szintaxisát tárja-e fel, vagy szemantikailag is releváns; Greimas megpróbál kidolgozni egy „strukturális szemantikát”; mindez nem túlságosan szerves, emellett pedig pl. a pragmatika problémái fel sem merülnek. Egyszersmind rá kell mutatni, hogy minden jel szerint ez a hármasság sem közvetlenül, az amerikai irodalom feldolgozása révén, hanem Émile Benveniste közvetítésével került a francia szemiotikába.

Ezenkívül azonban a peirce-i fogalomvilág tökéletesen ismeretlen Franciaországban. Így egyáltalán nem használják sem az objektum-vonatkozás (meaning-vonatkozás) interpretáns-vonatkozás, sem az ikon(index) szimbólum fogalmakat. Pontosabban, Lévi-Strauss foglalkozik a szimbolizálás problémájával, s a szimbólumon nagyjából azt érti, amit az amerikai irodalom, vagyis a jel konvencionalitását és magát a konvencionális „hozzárendelés” aktusát a jelhasználatban, de ez sem teljesen szabatos.

Újabbán mindenesetre ez az amerikai eredetű szimbólum-fogalom nagy szerephez jutott Kristevánál,⁵ Metz pedig használni kezdte az ikon(index)szimbólum hármasságot.⁶

A szemiotika állandóan a nyelvtudományból meríti fogalmain, hiszen a definíció értelmében nem más, mint a nyelven túli vagy nem-verbális szférákban olyan típusú szabályok és mechanizmusok keresése, amilyeneket a nyelvtudomány tár fel a nyelvben.

Nos, nyilvánvaló, hogy a francia szemiotika bázisa teljes egészében a saussure-i tradíció, részben közvetlenül, részben Jakobson, Troubetzkoy, a prágaiak és Hjelsmlev közvetítésével, miközben igen erős hatást gyakorolt eleinte Martinet, később Benveniste.

Ami a generatív vagy transzformációs grammatikát illet, azaz Chomsky iskoláját, ennek fogalmai és eljárásai bizonyos fáziskéséssel kerültek be a francia szemiotikába, és szintén nem szabatos formában. Így pl. már Leach⁷ megjegyzi, hogy *miközben* Lévi-Strauss csak a strukturális nyelvészetre hivatkozik, valójában chomskyánus eljárásokat is alkalmaz a mítosz-keletkezés szabályainak leírásában. Újabbán pedig Courtès⁸ mutatja ezt ki elég

⁴ Kristeva, Julie – Jean-Claude Milner – N. Ruwet (eds): *Langue, discours, société*. Pour Émile Benveniste, Seuil, Párizs 1975.

⁵ Kristeva, Julie: *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle: Lautréamont et Mallarmé*, Seuil, Párizs 1975.

⁶ Metz, Christian: *Te signifian imaginaire. Psychoanalyse et cinéma*. Párizs. Union générale d'éditions. 10/18. 1977.

⁷ Leach, Edmund: Lévi-Strauss, Seghers, Párizs 1970.

⁸ Courtès, Joseph: *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique. Une analyse sémiotique des „Mythologiques”*, Mame, Párizs 1973.

pontosan. Ma már bizonyos magátólértetődőséggel alkalmaznak generatív-grammatikai megközelítési módokat (pl. említett kötetében Kristeva).

A „post-chomskyánus” nyelvészettel mindenesetre rosszaboul áll a dolog: hatása egyenlőre nem fedezhető fel. Természetesen ez nem vonatkozik a szorosan vett francia nyelvészetre, amint ezt a fentebb említett 1975-ös kollektív tanulmánykötet nyelvészeti része mutatja.

Ha feltesszük a kérdést, aminthogy fel kell tennünk, *in concreto* mit jelent az, hogy a francia kulturális szemiotika „saussure-iánus”, mit vett át Saussure-tól, vagy pontosabban, a saussure-i fogalomrendszer mely elemei, vonatkozásai határolják körül mozgási terepét, akkor a következőket mondhatjuk.

Mint említettük, Saussure részben közvetlenül, részben a strukturális nyelvészet közvetítésével hatott.

Mindenekelőtt egy alapkoncepciót adott a francia szemiotikának, egy alapvető látásmódot, amelyről egyenesen azt mondhatjuk, hogy ezt a szemiotikát tulajdonképpen *létrehozta*. Ez pedig a jelek arbitraritásának és rendszerszerűségének koncepciója, az a gondolat, hogy nem az egyedi jel „jelent valamit”, hanem a jelentést a jelek együttese hordozza azáltal, hogy az egyedi jelek között a viszonyok meghatározott rendszere létesül. E koncepciónak több lényeges olyan alkotóeleme van, amelyeknek szintén közvetlen szerepük volt a szemiotikai gondolkodás kialakulásában. Ilyen pl. az az elgondolás, hogy e viszonyok a különbözős viszonyai, hogy egy jel, jel-mivoltában, sohasem definiálható önmagában, hanem mindig csak a többi jeltől való különbözőségében, s ez a differenciális relationalitás alkot *rendszert*. Ezzel közvetlenül összefügg az a tétel, hogy a nyelv – a mi mostani szempontunkból a jelek rendszere – nem szubsztancia, hanem forma.

Saussure a szemiotikai kutatás *általános tárgyát* is megadta a langue-parole dichotómiával, amelynek értelmében a langue a szabályok együttese, a parole pedig a kommunikatív manifesztáció. Ezzel és a fentebb vázoltakkal szervesen összefügg szinkronia és diakronia dichotómiája, amelyen belül Saussure számára a szinkronia az elsődleges, hiszen a langue mint rendszer valamely adott állapotában az időtényező kikapcsolásával vizsgálható.

Végül a szemiotikának Saussure-tól eredő leglényegesebb *fogalmi operátora* a jelnek az a definíciója, mely szerint az jelentőnek és jelentettnek bizonyos egysége, melyben e két „felület” viszonya produkálja a jelentést.

A francia szemiotika lényegében ezeknek az alapkoncepcióknak és fogalmaknak a nyelven túlrá való kiterjesztése által született meg. (Barthes-nál már az ötvenes évek elején írt irodalmi esszéikben megjelenik a langue-parole dichotómia és a jel problematikája.⁹)

Adva volt tehát az *általános tárgy* – az emberi megnyilatkozások bármely rendszerként, homogén korpuszként felfogható együttesének langue-ja – e tárgy megközelítésének alapvető koncepciója – e langue-ot olyan szabály-együttesnek kell felfogni, melynek inherens formális struktúrája teszi lehetővé, hogy a korpusz elemei – a maguk mindenkor specifikus szintjén – *jelentsenek* valamit; s adva volt a központi fogalmi operátor, a jel fogalma, amelynek finomítása egyébként hamar megkezdődött.

A harmincas-egyvenes évek „post-saussure-iánus” strukturális nyelvészetének hatása is pontosan rögzíthető.

⁹ Barthes, Roland: *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil, Párizs 1953.

Elsősorban Jakobsont kell említeni, akinek befolyása meghatározó volt, mégpedig főleg három tekintetben. Neki köszönhető egy másik, a jel-fogalomnál nem kevésbé fontos fogalmi operátor bevonulása a francia szemiotikába, nevezetesen a már Saussure által is ismert, de nála még részben kidolgozatlan szintagmatika/paradigmatika fogalompár (amely egyébként Jakobsonnál, mint még látni fogjuk, szorosan összefonódik két retorikai fogalom – a metonymia és a metafora – esztétikai hasznosításával).

Jakobsonnak köszönhető egy metodológiai koncepció, amely hosszú időre a francia szemiotika alapvető technikai bázisát szolgáltatta, és még ma is lényeges szerepet játszik: a bináris oppozíciók elmélete, amelyet Jakobson – a differenciális viszonyok rendszerének saussure-i gondolatát operacionalizálандó – elsődlegesen ugyan a fonetikában dolgozott ki, de mint eljárási elvet már maga is kiterjesztette a nyelven túlra.

Végül Jakobson egy másik tradícióhoz is kapocsként szolgált, ti. az orosz-szovjet formalista irodalomelmélethez (Szklovszkij, Propp, Tomasevszkij, Tinjanov), ami által lehetővé tette e hagyománynak a francia szemiotikában való újjáéledését és pl. Todorov munkásságát.

A strukturális nyelvészet képviselői közül ezenkívül Hjelmslev említendő, akinek munkái szerepet játszottak a jel-fogalom finomításában, így pl. a kifejezés-szint és a tartalom-szint, ill. a denotáció és a konnotáció elméletével.

Ez az elméleti, fogalmi keret hosszú időn át megszabta a francia kulturális szemiotika fejlődését. Most azt kell vizsgálnunk, hogy a fejlődés hol és miért ütközött itt korlátokba, s hogy a jelenlegi kutatási irányok, ill. kérdésfeltevések hogyan próbálják e korlátokat leküzdeni.

2

Azt hiszem, a francia szemiotikának a vázolt kereten belül elért eredményeiről részletesebben nem kell szólnom, e tények közismertek. Lévi-Strauss, eltekintve most minden lehetséges és sokszor jogos episztemológiai, módszertani, sőt szűk szakmai bírálattól, mégiscsak felforgatta a kultúranropológiát és több tekintetben új alapokra helyezte, sőt, a saját civilizációnkra is alkalmazható, alapvető fontosságú modelleket dolgozott ki. Metz munkássága révén megszületett egy egzakt filmtudománynak legalábbis a lehetősége és az igénye. Todorov, Bremond és a Greimas-csoport munkássága közelebb hozta az egzakt irodalomtudomány megvalósulásának ígérétét. A „Tel Quel”-csoport termékei lehetővé tették olyan új kérdések megfogalmazását, amelyek révén új távlatok nyílnak a kommunikációelmélet, a társadalmi tudat elmélete előtt. Foucault nélkül ma már nehezen lehet ideológia-történetet művelni, és így tovább.

Mindamellet az is tudjuk, hogy a francia szemiotika a hatvanas évek második felében válságba jutott. Nagyon sommásan azt mondhatnánk, hogy a válság oka az előfeltevésekben keresendő: a saussure-i elméleti és fogalmi keret túlságosan szűknek bizonyult a programhoz – a szociokulturálisan determinált emberi megnyilatkozás-típusok rejtett mechanizmusainak feltárásához –, két értelemben is: ez egy *történeti* keret, amelynek bizonyos megfogalmazásai felett szükségképpen eljárt az idő, s amely annál problematikusabbnak bizonyult, minél komplexebb realitásokra kívánták eredeti alakjában alkalmazni; ráadásul *nyelvészeti* keret, amelynek a nyelven túli problémátlan alkalmazhatóságát semmi sem igazolta azon a *feltevésen* kívül, hogy a nyelven túli vagy nem-nyelvi

megnyilatkozás-típusoknak is van *langue*-juk. (Amint látjuk, még a „nyelven túlit” és a „nem-nyelvit” is meg kell különböztetni: más a helyzet a természetes nyelvből építkező irodalommal és más a filmmel vagy a gesztus-„nyelvvel”).

Mindamellett ez még csak sommás megállapítás. Fel kell idézni, hogyan jelentkezett a válság, és megpróbálni tisztázni, pontosan mi okozta, *miben* bizonyult szűknek a saussure-i keret.

Az alapvető válságtünet egy általános episztemológiai zűrzavar. Az alapvető kategóriákat, mint „jel”, „jelentés”, „értelem” (*sens*), „szöveg” stb. mindenki más – és változó – értelemben használja. Ez önmagában nem volna baj, ha mindenki minden esetben pontosan rögzítené a kifejezések használati módját. Ám éppen ez nem történik meg, a terminusokat a szerzők a maguk exkluzív vagy pillanatnyi módján evidenciaként alkalmazzák. Ráadásul pre-szemiotikai tradíciók is árnyalják a kifejezések értelmét, így pl. a „jelentés” (*signification*) esetében, ahol megfigyelhető Husserl *Bedeutung*-fogalmának Sartre által közvetített szerepe. Vagy pl. az „értelem” (*sens*) kategóriája esetében megállapítható, hogy míg az egyik szerzőnél a szöveg szubjektív (szociológiai) értelméről van szó, a másiknál a címzettől és a feladótól függetlennek tételezett közleményről, és így tovább.

A másik tünet a filozófiai zűrzavar. Foucault rendkívüli jelentőségű műve, a „Szavak és a dolgok”¹⁰ irracionalista tendenciák súlyos veszélyével terhes. Kristeva, amikor első ízben próbálja áttörni a saussure-i kereteket és a pszichoanalitikus episztemológiát hívja segítségül,¹¹ megoldhatatlan ellentmondásokba bonyolódik.

A harmadik tünet magának az elemzés tárgyának vagy céljának problematikussá válásával kapcsolatos, és többek között úgy jelentkezik, hogy a francia szemiotikusok ekkor, a hatvanas évek második felében lényegében nem tudják megmondani, hogy a szintaxist vagy a szemantézist vizsgálják-e, mikor az egyiket és mikor a másikat, hol végződik az egyik és hol kezdődik a másik. Ezt részletesen vizsgáltam „A jelentés fogalma” c. dolgozatomban,¹² úgyhogy itt nem térek ki rá.

Ekkoriban, ill. a hetvenes évek elejére uralkodik el az a hangulat, hogy „szemiotika nincs”, a „szemiotika halott”, vagy „szemiotika nincs, csak szemiotikák vannak”. (Egyébként, hogy a három kijelentés közül legalábbis az utolsó igaz, azt jól mutatta 1974-ben a milánói I. Szemiotikai Világkongresszus).

A válság okai véleményem szerint a szemiotika – a „klasszikus” szemiotika – három alapvető nehézségére vezethetők vissza.

Az első tulajdonképpen technikai jellegű, ill. alá van rendelve a magasabbrendű nehézségeknek. Minthogy a szemiotika egyelőre a szöveg-korpuszonként külön igazolandó modellek kidolgozásának szakaszában tart, azaz nincsenek minden további nélkül operacionalizálható, mindenki által elfogadott, elég tág és mégis elég szigorú modelljei, a szemiotikai elemzés mindig rendkívül aprólékos és hosszadalmas, aminek az elemzendő szövegek sokfélesége és nagy tömege miatt különösen súlyos következményei vannak. Ez a nehézség a diszciplína fejlődésével természetesen meg fog oldódni, legalábbis bizonyos

¹⁰ Foucault, Michel: *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966.

¹¹ Kristeva, Julie: *Szémiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, Párizs 1969.

¹² Józsa Péter: *A jelentés fogalma*. In: *Jeltudományi Dokumentumok*, 1. sz. Jel és jelentés a társadalmi kommunikációban. MTA Szemiotikai Munkabizottság–Népművelési Intézet Kutatási Osztály, Budapest 1977.

mértékig, de a vázolt helyzetben nyilván éreztette hatását. Azt mondhatnánk, ez a tényező annyiban önálló, amennyiben érthető okokból lassítja, visszatartja magának a diszciplínának a fejlődését.

A második nehézség a nyelv úgynevezett „szekunderitásával” kapcsolatos. Ezt a fogalmat itt abban az értelemben használom, ahogyan Ducrot és Todorov Cassirer és Benveniste nyomán vezeti be: a nyelv az egyetlen olyan rendszer, amelynek a segítségével beszélni lehet más jelrendszerekről és magáról a nyelvről is.¹³ Ez a szemiotikára nézve nem azért baj, mintha „nem létezne nem-nyelvi sens; nagyon is létezik; a baj az, hogy erről is csak kizárólag nyelvi kifejezésekkel lehet beszélni, márpedig ezek nem ragadhatják meg azt, ami a nem-nyelvi sens-ban specifikus. A nyelvből kiépített szemiotika (és másikat egyelőre nem ismerünk, kénytelen lemondani minden szemiotikai rendszer központi problémájának, a jelentésnek a vizsgálatáról: mindig csak a nyelvi jelentésről fog beszélni, mert észrevétlenül be fogja lopni azt valóságos tárgya helyére”.¹⁴

E nehézség felismerése jól látható a hatvanas-hetvenes évek fordulóján mindazokban az írásokban, amelyek szerint a kutatás hangsúlya a jelről áttolódik a jelentésre,¹⁵ továbbá azokban a munkákban, amelyek egyre elvontabban kénytelenek feltenni a kérdést, valójában hogyan is jön létre a jelentés, és valójában mi is hordozza; ekkor veszik át pl. Benveniste-től a *signifiance* (jelentésképződés, jelentés-felvétel) kategóriáját, amelyet ő eredetileg a nyelvészetben dolgozott ki (Kristeva 1969-ben).

Egyébként kézzelfogható tünete a problémának az a tény, hogy szabatos és közhasználatú modellekkel dolgozó vizuális szemiotika, bizonyos kezdeményektől eltekintve, még most sem létezik, s tudjuk, ebben az értelemben filmszemiotika sem.

Egy dolgot azonban le szeretnék szögezni. A probléma radikális értelemben valóban megoldhatatlan ugyan, de nem teszi tökéletesen lehetetlenné a szemiotikát, mégpedig egy sajátos, *negatív* oknál fogva: bármely nem-nyelvi kifejezés *értelemben* nemcsak a szemiotika, a megfigyelő számára marad mindig valamilyen meg nem fogható reziduum, hanem *maguknak a kifejezés-rendszer használóinak a számára is*, mert a Homo sapiens-nek nem lehetséges semmiféle olyan észlelete, amelynél ne volna jelen fogalom, azaz nyelv, ha csak belső beszéd alakjában is. Következésképpen a szemiotika teljes egészében le tudja írni a nem-nyelvi jelentésnek azt a részét, amelyet a kifejezés-rendszerben involvált kommunikánsok, ha csak belső beszéd alakjában vagy csak potenciálisan is, de verbalizálnak. Természetesen külön tisztázandó, hol vannak itt a határok. Mindenesetre itt olyasmivel van dolgunk, ahol különös jelentőségre tesz szert a pragmatika, nem utolsósorban a művészetpszichológia és a művészetszociológia.

A harmadik nehézség egy olyan összefüggésből ered, amelyre a magam részéről sajátlag Lévi-Strauss munkásságával kapcsolatban mutattam rá,¹⁶ amely azonban valószínűleg általánosítható. Lévi-Straussnál „episztemológiai csapdaként” jellemeztem azt a körülményt, hogy miközben a strukturális elemzés eredményét az egyáltalán intelligibilis

¹³ Ducrot–Todorov, op. cit. 137.

¹⁴ Uo. 121.

¹⁵ Metz, Christian (–Raymond Bellour): *Entretiens sur la sémiologie du cinéma. Sémiotica. IV. 1.* pp. 1–30; Rey–Debove, Josette (éd): *Recherches sur les systemes signifiants*, Monton, The Hague–Párizs 1973; Greimas–Jakobson (et al), op. cit.

¹⁶ Józsa Péter: *A társadalmi tudat kódjai. Strukturális szemiotika és marxista ideológia-elmélet.* Kandidátusi értekezés, Budapest 1974.

• társadalmi folyamatok teljes magyarázatának tekinti, a mitikus gondolkodás általa kimutatott sajátosságai éppen mint sajátosság pontosan azért marad homályban és válik végül értelmezhetetlenné (az ő episztemológiáján belül), – mert nem próbálja e gondolkodásmódot egy átfogóbb szociokulturális kontextusnak, a termelési és csereviszonyok bizonyos (igen tág) típusának megfeleltetni. (Lévi-Strauss pl. igencsak vétkes abban, hogy a szintagmatikus és paradigmatisztikus elemzés viszonyának társadalomtörténeti vonatkozása, amint még látni fogjuk, még mindig szinte meg sem fogalmazódott, holott éppen e viszony megragadása igazolná végérvényesen – ha feltevéseim helytállóak – magának Lévi-Straussnak egész eljárásmodját, végső soron egész munkásságát.)

Ha most ezt az összefüggést ki akarjuk terjeszteni a francia vagy saussure-iánus szemiotika általános jellemzésére, azt mondhatjuk, hogy hasonló episztemológiai csapda keletkezett a szemiotikus megközelítésnek egy a hetvenes évek elején még teljesen feloldatlan belső ellentmondásából. A fentebb vázolt előfeltevéseken alapuló elemzés nyilvánvalóan csak akkor működik, ha a szöveg „szemiotikai autonómiáját”, azaz szövegként való konstitúciójának arbitraritását, rendszerszerűségét és szerveződésének formális jellegét komolyan veszi. Csakis így vihető keresztül az a követelmény, hogy az elemzésnek el kell tekintenie a szöveg funkciójától, szubsztanciájától és geneziséstől (azaz külső determinációjától); hogy a szövegnek nincsenek eleve lényegesnek és lényegtelennek minősülő elemei; hogy nem azt kell keresni – az elemzés során –, hogy akár az elemeknek, akár az egésznek mi az értelme, hanem azokat az elemek között létesülő szabályszerű viszonyokat – és még inkább magukat a szabályokat –, melyek egyáltalán lehetővé teszik, hogy a szöveg olyasvalami legyen, aminek *van* értelme.

Ez azonban előidézett egy quidproquót, egy optikai csalódást. Az a körülmény, hogy a szemiotikai megközelítés számára a szövegnek kizárólag ezek a tulajdonságai lehettek fontosak, azt a látszatot keltette, mintha maguknak a szövegeknek, végső soron magának a „condition humaine”-nek az egyáltalán lehetséges megértése szempontjából is csak ezek a tulajdonságok volnának relevánsak. (Innen csak egy lépés volt, hogy akár a strukturalizmust, akár a szemiotológiát egyetemes világmagyarázatként kezeljék; lásd Lévi-Strauss néhány megjegyzését a világegyetem kommunikációelméleti értelmezésének lehetőségéről.)

Mármint a szemiotika tényleges gyakorlatában, a szövegek tényleges kezelésében nyilvánvalóan következményekkel járt, hogy az apparátus úgy alakult ki, hogy *nem lehetett* figyelembe venni valamely szöveg analízisekor, hogy az *voltaképpen* *mic*soda (ill. amikor figyelembe vették, ez az adott helyzetben metodológiai eklektizmust eredményezett).

Itt térek rá szintagmatika és paradigmatisztika már jelzett problémájára, mert igen tanulságosnak látom. Mint tudjuk, Jakobson hajlott arra, hogy a szintagmatikát a metonymiával, a paradigmatisztikát a metaforával azonosítsa az irodalomban, ill. legalábbis igen szoros affinitást feltételezzon a két fogalompár megfelelő elemei között. (Metz egyébként újabb, említett munkájában óvatosságra int ezzel kapcsolatban: nem tagadja az összetartozást, de azt állítja, hogy a szintagmatika és paradigmatisztika diskurzus-vonatkozású, a metonymia és a metafora pedig referens-vonatkozású fogalom).

Ez a két fogalompár a hatvanas évek végétől kezdve igen erős szervező szerepet játszik a francia kulturális szemiotikában. A szintagmatikus és paradigmatisztikus viszonyok egymáshoz való viszonyának struktúrállódásában látják számos esetben a szöveg legfőbb

jellegzetességét, különösen Barthes. Másfelől a metonymia és a metafora fogalmát a természetes nyelvből építkező szövegek – az irodalmi alkotások és a mítoszok – elemzői használják centrális, szinte a jelentő/jelentett fogalompárral egyenlő fontosságú rendező elvként.

A dolog akkor válik érdekessé, amikor egzaktan meg akarjuk jelölni a Lévi-Strauss-i mítoszelemzés és a Todorov vagy Greimas-féle irodalom-elemzés intuitive világosan érezhető különbségét. A különbség ugyanis egészen egyszerűen abban rejlik, hogy a Lévi-Strauss által meghonosított mítosz-elemzés *paradigmatikus*, a Todorov-, Bremond-, Greimas-féle irodalom-elemzés pedig *szintagmatikus* jellegű.

Ez úgy értendő, hogy Lévi Strauss (pontosan úgy, ahogyan azt már 1955-ben programatikusan kifejtette) a „Mythologicá”-ban a mítoszképző szabályokat a különbözőségnek abban a relacionális logikájában keresi, amely a mítoszt alkotó elemeknek a mítoszok egy-egy nyalábjában, rendszerében és metarendszerében megállapítható *változatait* szervezi. A mítoszképző logika nem mítoszon belül, hanem a mítoszközi transzformációs mechanizmusban érhető tetten. Lévi-Strauss számára a mítosz *mint történet* semmis: a struktúrát nem az elbeszélés, nem a szintagmatikus szint hordozza, hanem az elbeszéléseket konstituáló konstans elemek mítoszközi viszonya, paradigmaticus viszonya. Ez szorosan összefügg azzal, hogy Lévi-Strauss az írás nélküli népek egész jelrendszerét metafora-láncolatok rendszerének tekinti, s ezen az alapon neveztem az általa körülhatárolt kódtípust „homológ-metaforikus kód”-nak.

Ezzel szemben az irodalom-elemzés, akár az orosz formalista hagyományból indul ki, mint Todorov, akár a strukturális szemantikából, mint Greimas, minden esetben szintagmatikus, vagyis az *elbeszélés* struktúráját, a *történet* konstitúciós szabályait keresik. Vonatkozik ez pl. valamennyi Greimas-tanítvány valamennyi elemzésére.¹⁷ Egy történetet – egy novellát, színdarabot vagy regényt, esetleg verset – vesznek elő, s annak szerkezetét vizsgálják, természetesen különböző konkrét módszerekkel. Nem arról van szó, mintha itt teljesen eltűnne a paradigmatica, – ez nem is lehetséges. Így pl. Coquet számol vele Apollinaire „Kikerics” c. versének vagy Camus „Közöny”-ének elemzésekor; sőt, a „Közöny” kapcsán Lévi-Straussra is hivatkozik metodológiailag, ugyanis az történik, hogy bizonyos, a szintagmatikus tengelyen keletkező paradigmaticus relációkat állapít meg. Csakhogy, és számunkra most ez a lényeges, e relációk a szintagmatikus tengelyen keletkeznek és nem másutt, mint annak specifikus működési változatai. Ennek a fajta elemzésnek a számára a szintagmatika szervezi a műveket, külön-külön mint totalitásokat, s egy alrendező elvként magát az esetlegesen megállapítható paradigmaticát is. És ebben elvileg különböznek a mítosz-elemzéstől, amelynek a szemében a mítoszok korpuszát mint rendszert, s így annak kontingens elemeit, az egyedi mítoszokat, a paradigmatica szervezi.

Ismereteim szerint a szintén Greimas-tanítvány Courtès fentebb említett könyve az első munka, amely ezt a különbséget következetesen végig gondolja, de csak mintegy a jelenség, a regisztrálás szintjén. Nem teszi fel a „miért” kérdését, hanem úgy ítéli meg a helyzetet, hogy Lévi-Strauss elemzése egyoldalú, mert csak paradigmaticus. Courtès

¹⁷ Coquet, J.-Cl., op cit; Bouazis, Charles: Littérarité et société. Théorie d'un modèle du fonctionnement littéraire, Mame, Párizs 1972; Rastier, François: Essais de sémiotique discursiv, Mame, Párizs 1973.

szerint a mítosznak lényegi jegye, hogy elbeszélés, következésképpen a paradigmátikus és a szintagmatikus megközelítés komplementer, a mítosz struktúrája csak együttes alkalmazással tárható fel. S mindjárt be is mutatja, hogyan alkalmazható a Greimas-féle szintagmatikus struktúra-elemzés Lévi-Strauss egyik mítosz-csoportjára, a „mézrajongó leány” történeteire.

Eltekintve attól, hogy Courtès kérdésfeltevése maga is egyoldalú, mert arról nem beszél, hogy a komplementaritás az európai értelemben vett narratívának az elemzésére is érvényesítendő lenne, vagyis itt a paradigmátikát kellene keresztülvinni, s ennek lehetőségét szintén bemutatni; továbbá eltekintve attól, hogy a Lévi-Strauss-i korpuszsal kapcsolatos állítása csak akkor volna bizonyítottnak vagy akár cáfoltnak tekinthető, ha a Lévi-Strauss által vizsgált teljes korpuszon keresztülvinnénk a komplementaritást, és megvizsgálnánk, hogy a szintagmatikát is figyelembe vevő elemzés eredményei érdemben relevánsabbak-e Lévi-Strauss következtetéseinél, — eltekintve tehát mindettől, Courtès álláspontjával, mint merő részleges munkahipotézissel szemben is felhozható a következő alapvető érv.

A pre-strukturalista mítosz-elméletek két nagy csoportra oszlottak (amelyek többnyire keveredtek is egymással). Az egyik megközelítés a mítoszok motívumait mint önérvényű, egyedi szimbólumokat próbálta „megfejtetni”, a másik, éppen Courtès receptje szerint, történetekként, szintagmatikusan elemezte őket. Egyes találatoktól eltekintve, mindkét módszer meddő maradt. A mítosz-elmélet azzal kezdett tudománnyá fejlődni, hogy Lévi-Strauss egyrészt feloldotta az egyedi motívumokat a mitológia kódjának differenciális rendszerében, másrészt félretolta a mítoszok elbeszélés-vonatkozását és a motívumok paradigmátikus viszonyaira figyelt fel, felfedezvén ezzel ennek az egész kódznak metaforikus jellegét. Ugyanakkor viszont az írással és/vagy állammal rendelkező civilizációk narratíváinak az orosz formalisták által kezdeményezett s azóta aprólékosan kidolgozott szintagmatikus elemzése egyre inkább működött és működik. Hogy lehet az, hogy Courtès-nak vagy bárki másnak ez nem tűnt fel? Miért nem született meg egy olyan feltevés, amely abból indul ki, hogy ez nem lehet véletlen, s hogy itt esetleg maguknak a szóban forgó szövegeknek — a mítosznak, ill. a narratívának — bizonyos objektív tulajdonságai írják elő kényszerűen a paradigmátikus, ill. respektíve a szintagmatikus elemzést? Amikor a mítosz elemzők, ill. az irodalom-elemzők e kérdésen nem akadtak fenn, kvázi egy negatív előjelű Jourdain úr helyzetébe kerültek, akinek *tudnia kellene*, hogy prózában beszél, s azt is, miért, és nincs nyelvtanár, aki megmondja neki.

A válasz a kérdésre a szemiotika előző periódusának abban a jelzett tulajdonságában keresendő, hogy kialakult fogalmi apparátusa és egész metodikája folytán *nem vehette figyelembe*, hogy az elemzett szöveg *voltaképpen micsoda*, hiszen ez annak a kötelező figyelembevételét jelentette volna — s ez a szemiotika számára akkor mintegy tilos volt —, hogy az adott szöveget milyen szociokulturális kontextus termelte meg. A mi példánk esetében ez annak a kérdésnek a feltételét jelentette volna (aminthogy a magam részéről fel is tettem ezt Lévi-Strauss-tanulmányomban), hogy vajon nem az írás-előttiség archaikus termelési viszonyaiban keresendők-e a mítoszban megvalósuló metaforikus gondolkodásnak, a „konkrétum logikájának”, a „barkácsolás logikájának” stb. a forrásai; s vajon nem a földtulajdon formájának megváltozása, az államiság kialakulása, az írás létrejötte stb. vezet-e (konkrétan a görögségnél) a mai értelemben vett fogalmi gondolkodással párhuzamosan az esztétikum szférájában a szintagmatikus szerveződés és a

metonymia kialakulására. (Kristeva, újabb, már említett munkájában, ahol, mint mindjárt látni fogjuk, több tekintetben áttöri az elmúlt évtized episztemológiai korlátait, jellemző módon ezt a gondolatot is megpendíti, rámutatván, hogy a különböző termelési formák különböző kódtípusokat termelhetnek, mint pl. mítoszt, narratívumot stb.)

A konkrét szemiotikus elemzések az említett nehézségek miatt jó néhányszor torlókódtak üres, olykor komolytalan zsonglörködésbe vagy trivialitásokba. Ám abban a pillanatban, amikor a kudarcok jelzett fő forrását felismerve megpróbálták kitörni a szemiotikai diskurzusból, megszegették a szemiotika „tisztá” szabályait, és az első időben az egész megközelítésmód episztemológiai státuszának tisztázatlansága miatt problematikussá vált maga a metodológia és az eklekticizmus közvetlen veszélye fenyegetett.

Jól mutatta ezt Kristeva első kitérés kísérlete a pszichoanalízis felé, a genotextus/fenotextus koncepcióval. Mindazonáltal a könyv mintegy kiobbantotta a problémát: világossá vált, hol a nehézségek gyökere.

Filozófiailag megoldatlan probléma, hogyan viszonylik egymáshoz, egyáltalán összekapcsolható-e egyetlen koherens episztemológiai rendszerben a relacionális – logikai-matematikai, topológiai – determináció és a kauzális determináció (ill. az emberről lévén szó, nyugodtan mondhatjuk, a kauzális-teleológikus determináció). Világossá vált, hogy az adott előfeltevések mellett mintegy *nem tudunk egyszerre beszélni* a kétféle determinációról (vagy ahogyan Todorov mondja,¹⁸ a struktúráról és a funkcióról). Márpedig, ha csak a kauzális determinációról beszélünk, visszakanyarodunk a hagyományos irodalom-, művészet-, ideológia-történethez, amely képtelen volt a szöveget önérvényű realitásként kezelni; ha csak a relacionális determinációról beszélünk, akkor mind csak a szöveg értelmének egy szigorúan elkülönített *síkján* mozoghatunk, már a síkok egymáshoz való viszonyának értelmezése is súlyos nehézségeket okoz, a szöveg egészének *külső*, kontextuális determinációjáról nem is beszélve, s amit meg tudunk, rendkívül szegényes.

3

A válság bizonyos mértékig meghozta gyümölcsseit. Kimunkálódott két kategória, amely a szemiotikának az „episztemológiai börtönből” való kiszabadulását ígéri. Az egyik a „discours”, amelyre főleg Foucault munkái támaszkodnak;¹⁹ a másik a „signifiance”, amelyen Kristeva újabb, általam igen jelentősnek tartott, „A költői nyelv forradalma” (1974) c. könyve alapul.

Mindkét kategória a nyelvészetből, közelebbről Benveniste-től ered. Jenny Simonin-Grumbach (nyelvészeti szempontból) a következő definíciót adja: „A nyelv (langage) jelentésképző ereje (signifiance) két különböző rendű jelentésképző erő illeszkedésének eredménye: az egyik a szemiotikum, vagyis a nyelv mint jelrendszer, a másik a szemantikum, vagyis az enunciáció, a diskurzus, amely a nyelvnek (langage) azon a képességén alapul, hogy más szemiotikus rendszerek interpretánsául szolgáljon. Ez tesz szükségessé

¹⁸ Todorov, Tzvetan: La notion de littérature. In.: Kristeva–Milner–Ruwet (eds), op. cit. 352–364.

¹⁹ Foucault, Michel: L'archéologie du savoir, Párizs 1969; L'ordre du discours, Párizs 1971; Surveiller et punir, Párizs 1975.

egy másik nyelvészetet, a diskurzus működésének nyelvészetét, amely meghaladja a struktúra saussure-i nyelvészetét. A saussure-i nyelvészetnek ez a meghaladása lehetővé teheti, hogy a nyelvészet gyümölcsözőbben működjék együtt a többi humán tudománnyal, amelyek diszkurzív praxisokat vizsgálnak: a pszichológiával, a szociológiával, a didaktikával, az irodalomtudománnyal . . . – s kívált, hogy kijussunk abból a zsákutcából, amelybe a langue és a parole közötti viszony koncepciója vezette a pszicholingvisztikát és a szociolingvisztikát . . .”²⁰

Todorov már tágabb, szemiotikailag átértelmezett meghatározást ad. Miután kimutatja az „irodalom” fogalmának problematikus voltát, kifejti, hogy a jelenségek értelmezésére be kell vezetni egy az „irodaloménál” általánosabb, generikus kategóriát, a diskurzusét. „A nyelv (langue) . . . a mondaton belüli grammatikai kombinációk szabályait rögzíti . . . Ezt a minden kijelentésre (énoncé) egyaránt jellemző szabályegyüttest az egyedi kijelentés pontos jellemzéséről a meghatározatlanság szakadéka választja el. Ezt a szakadékot egyfelől az egy-egy diskurzusra jellemző szabályok töltik ki, másfelől az enunciació kontextusából keletkező kényszerek . . . A diskurzus úgy határozható meg, mint ami túl van a nyelven (langue), de innen az enunciación. Valamely diskurzus-típust pedig azoknak a szabályoknak a listája definiálja, amelyeknek alkalmazását megköveteli.”²¹

Miután az első lépéseket, az irodalom vonatkozásában Todorov már elég korán megtette,²² a diskurzusnak azt a fogalmát, amely lehetővé teszi a diskurzus-típust sajátosan konstituáló szabályoknak éppen az illető diskurzus szociokulturális kontextusával való értelmezését, valójában Foucault dolgozta ki 1971-ben. Tulajdonképpen arról van szó, hogy a diskurzus-típus nem más, mint a szociokulturális kontextus *másik oldala*: arról, hogy a megfigyelhető álláspontjától, a kutatói magatartástól függ, hogy „mit látunk”: a történeti folyamatot-e a maga hagyományos empiricitásában, vagy a diskurzus-típust a maga szöveg-halmazával (szintén mozgásban). Ebben a szellemben írta meg Foucault „Felügyelni és büntetni” című munkáját (1975), valamint újabban „A szexualitás története”-t.²³ Koncepciójára a tanulmány második részében visszatérek.

Jól látható, hogy itt a szemiotika tárgyának historizálódása, a „külső determinációval” való szerves egysége bizonyos mértékig magából a nyelvi problematikából nőtt ki: *maga a specifikus nyelvhasználati mód mint nyelvészeti probléma értelmezése* követelte meg a funkció felvételét az elemzésbe, s az út ettől vált járhatóvá. E megközelítési módnak mindazonáltal egyelőre még éppen *formalizálnia* nem sikerült eljárásait: Foucault munkái tulajdonképpen még csak szemiotikai eljárásokat alkalmazó empirikus történeti munkák. A diskurzus-típusokat konstituáló, valamennyire is modellként kezelhető szabályegyetesektől még messze vagyunk.

Kristeva megoldása végső gyökereit tekintve, szintén Simonin-Grumbach idézett mondatából vezethető le, de annak csak első részéből, amely a „signifiante” (jelentésképző erő) fogalmát tételezi, s annak két forrásáról, a szemiotikumról és a szemantikumról beszél. Kristeva ezt, említett 1974-es munkájában, odáig követi, hogy szintén

²⁰ Simonin-Grumbach, Jenny: Pour une typologie des discours. In: Kristeva-Milner-Ruwet (eds), op. cit. 86–87.

²¹ Todorov, Tzvetan: La notion de littérature, loc. cit. 362.

²² Todorov, Tzvetan: Les catégories du récit littéraire. *Communications* 8. Seuil, Párizs 125–151.

²³ Foucault, Michel: L'histoire de la sexualité, Párizs 1976.

két forrást nevez meg, melyek közül az egyik a szemiotikum, a másik azonban nem a szemantikum, hanem a szimbolikum. A szemiotikumot nagyjából úgy értelmezi, mint az idézett mondat: a jelrendszer a maga elvont általánosságában.

Kristeva gondolatmenetének megértéséhez azonban egy kis kitérőt kell tennünk. „A költői nyelv forradalma” ugyanis nem születhetett volna meg Derrida két alapvető munkája, a „Grammatológia” és „Az írás és a különbség” nélkül.²⁴

Ami számunkra Derrida munkáiból most fontos, az egy rendkívül mély Saussure-kritika. E kritika tulajdonképpen úgy fest, hogy magát a saussure-i alapkoncepciót kívánja megvédeni Saussure következtetlenségei ellenében. Ez az alapkoncepció Derrida szerint nem más, mint (a hagyományos, „logocentrikus”, Platónnal kezdődő intelligibilitás értelmében) semmiféle intelligibilis tényezővel meg nem okolható tiszta játéka a különbözősnek, amely önmagából szervezi meg önnön elemeinek egymáshoz való rendszerszerű relacionalitását. Ebben a mezőben jön létre bármi, amit szabály-együttesnek nevezhetünk, s amit Derrida *írásnak* nevez, a méhek táncától a nyelven át a filmig.²⁵

Saussure következtetlensége Derrida szerint abban áll, hogy ezt az általa lényegében felfedezett mezőt túlságosan a verbális, egyáltalán, akusztikus nyelvhez kötötte, s emiatt évtizedekig késett univerzalizálásának felfedezése. Derridával is külön foglalkozom a második részben; itt most csak jelezni szeretném, hogy Kristeva számára a tiszta relacionalitás mint jelentésképző erő derridai gondolata szolgál kiindulópontul a szemiotika egész struktúrájának újragondolásához. A helyzetet a következő ábrával érzékeltethetjük:

A „klasszikus” szemiotikai formula

A szöveg

értelme vagy jelentése	struktúrája
motivált (psziché, társadalom)	motiválatlan (a különbségek játéka)
tartalom	kifejezés
kommunikáció	

Kristeva formulája

A szöveg

struktúrája	értelme vagy jelentése
motivált	motiválatlan
(psziché, társadalom: a különbségek játéka)	(intencionált jelentéshez való hozzárendelés)
szemiotikum	szimbolikum
jelentésképződés	

²⁴ Derrida, Jacques: De la grammatologie, Minuit, Párizs 1967; L'écriture et la différence, Seuil, Párizs 1967.

²⁵ Derrida koncepcióját behatóan elemzi nálunk Kelemen János: A nyelvfilozófia kérdései. Kossuth–Akadémia Kiadó, 1977.

A szemiotika első periódusa azért vallott kudarcot, mert a szöveg kívülről való kauzális és funkcionális motiváltságát nem lehetett összekapcsolni a merőben más szabályoknak engedelmeskedő belső struktúra ehhez képesti motivátlanságával. Kristeva megfordítja a dolgot. Ha a különbségek tiszta relacionális játéka bármely élőlény, azaz információ-feldolgozó berendezés elemi konstitúciós tere, akkor éppen e „berendezés” ontikus természetében, élőlény mivoltában mint olyanban keresendő e relacionalitás fenomenológiája. (Az ember esetében a *pulzálás* pszichoanalitikus fogalmából indul ki; konkrét alappéldája a szoptatási szituáció, amelyben az anyamellet hol kérő, hol elutasító csecsemő számára ez a váltakozás, annak érzékelhető kontextusával együtt, egyszersmind azonnal egy szimbolikusan fungáló és akként rögződő igen-nem relációvá is válik.)

Más szavakkal, a különbségek tiszta játéka, azaz a struktúra, azaz a klasszikus szemiotikum, motivátlanságból motiválttá válik. A következő logikai lépésben bekövetkezik az úgynevezett thetikus aktus, – a „mesterséges tételezés”. Kristeva így nevezi az embernek azt a, mondjuk, döntését – ez egyáltalán nem feltétlenül tudatos, sőt –, amellyel a bizonyos jelmatériában testet öltő szemiotikus reláció-rendszereket önkényesen, azaz *motiválatlanul* hozzárendeli bizonyos jelentésekhez, amivel létrejön a (peirce-i értelemben vett) szimbolikum. A szemiotikum, a thetikus aktus és a szimbolikum egységben alkotja a jelentésképző praxist.

Ezzel az átfordítással több lehetőség nyílik. Először a pulzálás-formula – akár társadalmi – általánosításával motiválnak képzelhető bármilyen, eddig szigorúan immanensnek értelmezett szöveg-konstituáló szabályegyüttes, azaz struktúra. Vagyis a szociokulturális kontextus bekerül magába a szemiotikumba, mint annak belső determinánsa. Másodszor, a thetikus aktussal és a szimbolikummal értelmezhetővé válik bármilyen ideológia-képződés mint a társadalmi praxis szerves eleme, sőt, sine qua nonja.

Elméletét és annak metodikai konzekvenciáit Kristeva a szóban forgó műben Mallarmé költészetén próbálja ki. Hadd idézzem egyetlen megállapítását: „Egyfelől a szöveg nyelvi struktúrája és jelentette leárnyékolja azt a *külső/belső kauzalitást*, amely a szöveget termeli, s amelyet elemezni kellene... Másfelől viszont ugyanakkor azok a (nyelvi, ideológiai, társadalmi) struktúrák, amelyeket a jelentésképződési folyamat invesztált a szöveg által, aprólékosan széjjelválnak; annyira láthatóvá válik *belső logikájuk*, hogy kirajzolódik annak *dialektikus kauzalitása*, nem kimondva ugyan, de megfogalmazásra készen, mégpedig ama feltáruló szemiotikus mechanizmusok révén, melyek tudattalan csapásán terelik, s amelyek egyben a mások tudattalanjára való hatását is biztosítják.”²⁶

Itt most nem mehetünk bele abba, mennyire sikerül Kristevának – szándéka szerint – beépíteni a jelentésképződés elméletét a történelmi materializmus elméletébe; ez elég messzire vezetne; csak jelzem a programot.

Látjuk, hogy a saussure-iánus szemiotika különböző irányokban próbál kijutni a szöveg és a külső determináció közötti viszony tisztázatlanságának zsákutcájából, igyekezvén feloldani relacionális és kauzális determináció antinómiáját. Közben azonban megtartja Saussure életművéből azt, ami a legfontosabb: a szöveget szervező szabályok strukturális autonómiájának gondolatát és ezzel az emberi megnyilatkozások megértésének lehetőségét.

²⁶ Kristeva, Julie: La révolution du langage poétique, 363.

Vegyük most közelebbről szemügyre annak a két szerzőnek néhány fontosabb kérdés-feltevését, akiknek munkássága bizonyos értelemben filozófiailag lehetővé tette ugyan ezeket a fejleményeket, egyszersmind azonban mélyről feltörő, aggasztó válságtüneteket is hordoz, s ezért a mai francia filozófiai és történetfilozófiai gondolkodás kulcsfigurái közé tartoznak.

II. A FRANCIA POSZTSTRUKTURALISTA FILOZÓFIA ÉS A NYELV

(Foucault és Derrida)

„... az egész mai gondolkodást roppant erővel mozgatja egy a nyelvvel kapcsolatos nyugtalanság, — ez azonban nem lehet más, mint magáé a nyelv, nyugtalanság magában a nyelvben...”

Derrida

1

A címben szereplő „posztstrukturalista” kifejezést itt olyan álláspontok megjelölésére használom, amelyek, bár már elemi kérdésfeltevéseiket tekintve sem lehettek volna lehetségesek a strukturalizmus munkája nélkül, lényegileg a „strukturalista hullám” levonulása után alakultak ki, s bizonyos értelemben egyszerre két funkciót töltenek be: részint továbbhaladnak a strukturalizmus által feltárt, de be nem cserkészett tartományokban új problémák felé, részint magát a strukturalizmust elemzik mint jelenséget, mint fázist, mint a gondolkodásnak egy bizonyos állapotát, levonva és általánosítva a konzekvenciákat.

A „posztstrukturalista filozófia” tehát, miközben a „strukturalizmusból él”, egyben bírálata és meghaladását jelenti.

A köztudatban Michel Foucault és Jacques Derrida a „strukturalizmus filozófusának” számít ugyan, ámbar a „Mi az a strukturalizmus?” c. kötetben közölt tanulmányában François Wahl,²⁷ ha Foucault-t nem is, Derridát „strukturalizmuson túli” filozófusként tárgyalja. Tény, hogy mind Foucault eddig legismertebb munkája, „A szavak és a dolgok”, mind Derrida két első kötete közül „Az írás és a különbség”, amelyik a korábbi tanulmányokat tartalmazza, még inkább belül van a strukturalizmuson. Mindamellett az is lehetséges, hogy 1967–1968 táján, amikor a strukturalizmus jelentőségének általános felismerése még egybemosta a különbségeket, *még nem látszott* álláspontjuk sajátossága. Vagyis nemcsak arról van szó, hogy későbbi munkáikban eltávolodtak a strukturalizmustól, hanem arról is, hogy ezekből — és az egész francia szellemi élet újabb állapotából — visszatekintve bizonyos mértékig a korábbi — „strukturalizmus korabeli” — írásaik is „posztstrukturalistának” mutatkoznak.

²⁷ Wahl François: La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme. In.: Wahl François (ed): Qu'est-ce que le structuralisme? Seuil, Párizs 1968.

Hiszen Foucault már „A tudás archeológiájá”-ban így írt:²⁸ „Nem akartam tehát jogos határain túlvinni a strukturalista vállalkozást. És nem okozhat nehézséget igazságot szolgáltatniuk nekem abban, hogy a 'Szavak és a dolgok'-ban egyetlen egyszer sem használtam a struktúra kifejezést. De ha Önök is úgy akarják, hagyjuk ezeket a 'strukturalizmussal' kapcsolatos polémiákat; keservesen tengődnek ezek olyan szférákban, melyeket azok, akik dolgoznak, már rég odahagytak; valaha termékeny lehetett ez a harc, de ma már csak parodisták és csepürágók vívják.”²⁹

Foucault és Derrida munkásságát azonban nemcsak ez az „ideológia-történeti” helyük teszi együtt tárgyalhatóvá, hanem az is, hogy mindkettőjüknél középponti szerepet játszik a nyelv problémája, mindketten olyan filozófiai és ideológiaelméleti kérdéseket feszegetnek, amelyeket a strukturalizmus a nyelv-problematika közvetítésével helyezett új megvilágításba. Hogy az új kérdések milyen alakot öltenek munkáikban, alább látni fogjuk.

A munkásságukat összekapcsoló harmadik mozzanat az, hogy mindketten magának a nyelvi problematika középpontba kerülésének tulajdonítanak alapvető *filozófiai* jelentőséget, abban az értelemben, hogy egész mai gondolkodásunk episztemológiai előfeltételeinek érvénytelenné válását vélik felfedezni a folyamatban. Sőt, egy lépéssel továbbmennek, s nemcsak gondolkodásunkban, hanem az egész ún. „európai” vagy „görög-zsidó-keresztény” stb. *civilizációnak* az előfeltevéseit látják összeomlani. Nem véletlenül hivatkoznak igen sokat Nietzschére, s megfogalmazásaik ebben a kérdésben olykor szinte súrolják egymást.

„A pozitívizmus és az eszkhatológia igazi megkérdőjelezése tehát nem az élményhez való visszatérés... hanem ha egyáltalán lehetséges, akkor csakis egy olyan *kérdésből* kiindulva, amely kétségkívül eltévelyedettnak látszik, annyira összeegyeztethetetlen azzal, ami történetileg lehetővé tette egész gondolkodásunkat. Ez a kérdés úgy hangoznék, hogy csakugyan létezik-e az ember”.³⁰

„... Van itt egy bizonyos fajta – mondjuk, egyelőre történeti – *kérdés* (kiemelés tőlem – J. P.), melynek ma még csak a *fogantatását, képződését, vajúdását, munkálkodását* látjuk. S e szavakat azokhoz intézem, akik egy olyan társadalomban, melyből magamat sem veszem ki, elfordítják szemüket arról a még megnevezhetetlen valamiről, ami már jelzi jöttét, s ami ezt, amint ez minden születésnél szükségszerű, csak fajtalan fajtán, csak a borzalom formátlan, néma, kibomlatlan (infante), rettegést keltő formájában teheti”.³¹

Ha tekintetbe vesszük, hogy a nyelv és a vele összefüggő problémák kutatásának általános, filozófiai jelentőségét a strukturalista fordulatig a legkülönbözőbb iskolák éppen abban látták, hogy a nyelv megértésével lehet igazán megragadni az *ember* specificitását, megalapozni az antropológiát,³² világos, hogy Foucault és Derrida látás-

²⁸ Bár kétségtelen, hogy ezek a sorok a francia szellemi élet minden területén cezurát jelentő 1968-as politikai válság mélyszéges megrázkódtatása után keletkeztek.

²⁹ Foucault, Michel: L'archéologie du savoir, 261.

³⁰ Foucault, Michel: Les mots et les choses, 332. (Kiemelés tőlem – J. P.)

³¹ Derrida, Jacques: L'écriture et la différence, 428.

³² Így White, aki a nyelvet a „szimbólikus viselkedés” egyik termékének fogja fel: „Ma már lassanként teljes horderejében ismerjük fel azt a tényt, hogy a szimbólikum mindennemű emberi viselkedés és civilizáció alapegysége... A szimbólum az emberiség univerzuma” (White, Leslie A.: The

módjának legfontosabb közös sajátossága ezen a ponton keresendő: számukra a nyelv középpontba kerülése nem azt jelenti, hogy végre lehetővé válik az embernek mint specifikus realitásnak a megértése, hanem hogy az ember mint specifikus realitás megszűnik, vagy legalábbis elveszti centralitását. Ezen a ponton és az ezzel közvetlenül összefüggő filozófiai konzekvenciák levonásán túl azonban meg is szűnik a közösség.³³

Foucault bizonyos értelemben végül is történész, bármennyire tiltakoznék is ő maga e megjelölés ellen, s bármennyire speciális az a történelem, amit művel, és az, aminek a történetét kutatja. Már munkáinak címei is mutatják ezt: „Az őrültség története a klasszicizmus korában” (1964); „A klinika születése. Az orvosi tekintet archeológiája” (1965); „A szavak és a dolgok” (1966); „A tudás archeológiája” (1969); „Felügyelni és büntetni” (1975); „A szexualitás története” (1976).

Foucault szerint az emberi létezés három különböző objektivitás-dimenzió határozza meg: a biológiai, a közgazdasági és a nyelvi törvényszerűségek szférája. Ezek alkotják a biológia, a közgazdaságtudomány és a nyelvészet tárgyát. Közöttük azonban további, nehezebben körülírható objektivitás-szférák is lebegnek, így pl. egyfelől „a jelentések láncolata az egyén tapasztalatában” (melynek mechanizmusát a pszichoanalitikus elmélet ragadja meg), másfelől „a kultúra jelentéseit alkotó formális rendszer” (az etnológia tárgya). Könnyű kitalálni, hogy a tudományok foucault-i rendszerében az előbbi a biológia, az utóbbi a közgazdaságtan és a szociológia „felett”, „lebeg”, — emellett, mint Foucault mondja, „merőlegesek egymásra”. Nevezetesen: „... az egyéni tapasztalat saját struktúrája minden pillanatban talál a társadalom rendszereiben bizonyos számú lehetséges választást (és kizárt lehetőséget); megfordítva, a társadalmi rendszerek, mindazon pontjaikhoz, ahol ilyen vagy olyan választások lehetségesek, találhatnak bizonyos számú szóbajöhető egyént (valamint olyanokat, akik nem azok) . . .”³⁴

„Nos, mindezzel összefüggésben ölt alakot az a gondolat, hogy szükség van a nyelv (langage) tiszta elméletére, amely az így felfogott etnológia és pszichoanalízis számára a formális modellt bocsátaná rendelkezésre.”³⁵

Science of Culture. A Study of Man and Civilization. Grove Press Inc. N. Y. 1949. 22). Vagy Sapir: „A nyelvtudományi kutatások fejlődésével egyre inkább kiderült, hogy a nyelv az emberrel foglalkozó összes tudományok számára igen fontos eszköz . . . A nyelv kalauzként szolgál a társadalmi valósághoz . . . Az emberi viselkedés problémáit nem ismerhetjük meg igazán a nyelv lényegének ismerete nélkül” (Sapir, Edward: Az ember és a nyelv. Gondolat 1971. 45, 46, 51). Vagy Hofstätter, Peter R.: Einführung in die Sozialpsychologie. Kroner, Stuttgart 1959. (főleg 233–262). A példákat természetesen vég nélkül szaporíthatnánk; igen elterjedt, erős tendenciáról van szó.

³³ Már a közvetlen filozófiai konzekvenciák tekintetében sem teljes. Foucault csak a „modern episztéma” „antropologizmusát” érzi elavultnak, Derrida azonban, mint látni fogjuk, az egész európai „onto-teológikus”, „logocentrikus” gondolkodást Platón és Arisztotelész óta. Másfelől viszont e két eltérő szinten működő negáció ismét csak igen hasonló irracionizáló tendenciákat szül: „Mindazokkal, akik még az emberről, az ember uralmáról vagy felszabadulásáról akarnak beszélni, mindazokkal, akik még kérdéseket tesznek fel arra nézve, hogy lényegét tekintve mi is az ember . . . (stb., stb.) . . . csak egy filozófikus — azaz bizonyos mértékig hangtalan — kacajt lehet szembeszegezni” Foucault: Les mots et les choses. (353–354); „Nem lesz egységes név, s legyen az bár a lét neve. És ezt *nosztalgia* nélkül kell elgondolni, vagyis elhagyván a tisztán anyai vagy tisztán apai nyelvnek, a gondolkodás elvesztett hazájának mítoszát. Ellenkezőleg, *igenelni* kell, úgy, ahogyan Nietzsche folyamodik az igenléshez, egy bizonyos fajta kacajjal és egy bizonyos fajta „tánclépéssel” (Derrida, Jacques: La différence. In: Sollers, Ph. (éd): Théorie d'ensemble. Seuil, Párizs 1968. 66.

³⁴ Foucault, Michel: Les mots et les choses, 391, 392.

³⁵ Uo.

Már ebből a mondatból sejthető, hogy Foucault számára a nyelv és a nyelvészeti problematika középpontba kerülése elsődlegesen instrumentális és nem „ontológiai” jelentőségű (amiben egyébként közelebb áll Lévi-Strausshoz, mint Derridához).

Még világosabbá válik ez, ha a „Szavak és a dolgok” mellé odatesszük „A tudás archeológiája”-t, s a Collège de France-ban elhangzott székfoglaló előadásának szövegét („A discours rendje” 1971). A két munka egy átfogó kutatási tematika, egy személyes kutatási program és egy metodológiai alapkonceptió sajátos vegyülete, a kidolgozottság két különböző fokán. Úgy is mondhatnánk, Foucault a korábbiiban az új problematika kezeléséhez szükséges alapfogalmak rendszerét rögzíti, a későbbiben pedig már magát a problémát rendszerezi tartalmilag.

Foucault itt, lépésről lépésre tudatosítva eredendő törekvéseit, egy olyan újabb objektivitás-szférát tételez, amelynek a „humán tudományok” hagyományos listáján még semmiféle szakág nem felel meg. Az „episztéma” problematikájának egy finomabb, mélyebb, egyszerre konkrétabb és általánosabb érvényű, egyszerre operacionalizálhatóbb és koncepcionálisan is átgondoltabb megfogalmazásáról van szó; kissé leegyszerűsítve a dolgot, arról, hogy a gondolkodás, a „beszélés” „módjának”, tehát pl. annak, hogy adott társadalomban és időpontban a gyógyászat milyen beteges *tüneteket*, milyen betegségeket *sztylokat*, milyen gyógymód-*típusokat* stb. ismer, milyenekről — és ezekről hogyan — *beszél*, ennek ugyanolyan viszonylagos autonómiája van — függetlenül a gyógyítás nyilvánvaló társadalmi (technikai és szociális) determinációjától —, mint pl. a filozófiai fogalomfejlődésnek. A társadalmilag érvényes (lehetséges és effektív) *discours* öntörvényűsége a társadalmi életfolyamat minden területén, — ez Foucault kutatási szférája. Még visszatérek a dolog jellemzésére és arra, hogy hogyan viszonylik mindez a nyelv centralitásához; most csak a következőre hívom fel a figyelmet: a nyelv itt már valóban csak egészen elvont modell, amennyiben egyszerűen lehetővé teszi a tudattalan szövegkeletkezési folyamat, a beszédet konstituáló és tudattalanul működő metaszemiotikai rendszer öntörvényűségének gondolatát, de szerepe ezzel véget is ér; vagyis a modell „instrumentalizálódik” és „empirizálódik”. A nyelvnek mint szabályok csakis önmagában magyarázható viszonyrendszerének koncepciója formális princípiumként a szaktudományos kutatás szolgálatába áll: egy gazdag, sokrétű, nagyrészt feltáratlan pozitív gondolkodástörténeti anyag végső értelmezési elveként fungál. Egyszersmind a jelenlegi gondolkodásunk episztemológiai előfeltevéseit és vele egész civilizációnk letűnését hirdető álláspont konkrét kutatási programmá szelődül.

Derrida minden tekintetben az ellenkező irányba halad. A nyelv mint a nem-ontikus immanens öntörvényűség szférája egy pillanatra sem válik modellé, másutt felhasználható magyarázó elvvé, hanem magát a tiszta problémát képezi: Derrida „Az írás és a különbség”-től a „Grammatológiá”-n át a „Disszemináció”-ig³⁶ és azóta is többek között azt próbálja tisztázni, hogy a nyelv, a kód, a „különbségek játéka” mint olyan mennyiben lehetséges, ill. helyesebben mennyiben gondolható el, mik a gondolkodásbeli előfeltételei annak, hogy elgondolható legyen. S minthogy ez tényleges episztemológiai kritika nélkül nem lehetséges — mint tüstént látni fogjuk, Derrida már magával a kérdés középpontba helyezésével hatályon kívül helyezni véli az európai filozófia eddigi „vonatkoztatási problémáját”, a szubjektum–objektum dichotómiát —, Derridánál a munka előrehaladtá-

³⁶ Derrida, Jacques: La dissémination, Seuil, Párizs 1972.

val az alapvető episztemológiai fordulat, a szakadék tudata Foucault-val ellentétben nem mérséklődik, hanem fokozódik. „En déconstruisant la rationalité traditionnelle, ce n'est pas pour la construction d'une nouvelle rationalité que je travaille” (Amikor lebontom a hagyományos racionalitást, nem egy új racionalitás kiépítésén munkálkodom; személyes kommunikáció).

Vizsgáljuk meg röviden előbb Derrida, majd Foucault álláspontjának logikáját, végül próbáljunk levonni munkásságukból néhány következtetést.

2

Derrida a „Grammatológiá”-ban ezt az eleinte zavarbaejtő tételt állítja fel: „... minden úgy fest, mintha az írás fogalma nem az általában vett nyelv (langage) valamilyen különös, származékos, kiegészítő formáját jelentené többé... , mintha nem egy fő jelölő külső héját, inkonzisztens mását, a *jelölő jelölőjét* jelentené többé, hanem túllépi a nyelv terjedelmét. Az írás, a szó valamennyi értelmében, mintha *fel- és átfogná* (comprendrait) a nyelvet”.³⁷ Az írás előbb van, mint a nyelv stb. Azután kiderül, hogy itt nem a technikai értelemben vett írásról, az élő beszédnek grafémákban való kódolásáról van szó, hanem egy új fogalomról, amelyet jobb híján nevez írásnak, s amely tulajdonképpen a nyelv lényege volna.

A nyelv fizikai realitása, akusztikai jelenvalósága ugyanis nem a lényege: nem a hangzás és nem is a fonémák valamely konkrét együttese teszi a nyelvet, hanem az a *rendszer*, amelyen belül a fonémák előfordulása értelmet hordoz. A *különbségek e rendszeréhez viszonyítva* a fonéma ugyanolyan másodlagos – és esetleges – derivátum, mint a graféma: írás és beszéd két különböző, de egyenrangú megjelenési módja a „különbségek játékának” (különösen világos ez a nem-fonetikai írások esetében, mert egyáltalán nem jön létre az a látszat, mintha az írás a hangbeszédet kódolná).

Hogy Derrida pontosan tudja miről beszél, világosan mutatja egy igen fontos mozzanat: anélkül, hogy a dolog empirikus oldala érdekelné – hiszen nem az információ-elmélet vagy biológia vagy akár az antropológia, hanem a szemiotika és a filozófia felől indult –, eleve magától értetődőnek tekinti, hogy amikor az imént jelzett értelemben „ősrásként” beszél mindennemű *nyelvnek* nevezhető funkció fundamentumáról, akkor a *kód lehetőségéről* van szó *általában, mindennemű kódról*, tehát nemcsak intellektuőról, hanem magáról az *életről* is. Egyszersmind azonban úgy látja, hogy ezzel egy a hagyományos metafizika segítségével megoldhatatlan, alapvető problémával kerülünk szembe: filozófiailag kellene megérteni, elgondolni, *hogyan lehetséges* események közötti különbségeknek ez a konstans rendszere, amely által ezeknek az eseményeknek „értelmük” lesz, amely által impulzusokká válnak. Ha nem is megoldásként, de legalább a probléma kezelhetővé tétele végett bevezeti a „nyom” fogalmát (trace). „A nyom ugyanis abszolút eredete annak, hogy egyáltalán értelme lehet valaminek (du sens en général). Ami annyit tesz, ismételjük, hogy nincs abszolút eredete annak, hogy egyáltalán értelme lehet valaminek. A nyom az elkülönöződés (différance), amely utat nyit a megjelenésnek és a jelentésnek. A nyom, amely elválasztja-összekapcsolja (articulante) az élő és az élettelen mint olyat, amely eredete mindennemű ismétlésnek, eredete az idealitásnak, semmivel

³⁷ Derrida, Jacques: De la grammatologie, 16.

sem inkább ideális, mint reális, semmivel sem inkább intelligibilis, mint érzéketes, semmivel sem inkább áttetsző jelentés, mint átlátszatlan energia, és a *metafizikának semmiféle fogalma nem írhatja le.*³⁸ Az egyik legsúlyosabb metafizikai fogalom, amely gátolja az „elkülönböződés” elgondolását, a jelenvalóság (parusszia; a megismerendő objektumra vonatkoztatva problémátlanul tételezett megismerő szubjektum). „A jelenvalóság lebontása a tudat lebontásán át, vagyis a nyom (Spur) irreducibilis fogalmán át halad, úgy, ahogyan az a nietzschei discoursban, nemkülönben a freudi discoursban megjelenik. Végül ez a fogalom ma irányadónak (maîtresse) és irreducibilisnek tűnik valamennyi tudományos területen, főleg a biológiában.”³⁹

Mi az „elkülönböződés” (différance), amely nem azonos a „különbséggel” (différence)? . . . *Elkülönböződésen* azt a mozgást értjük, amely által a nyelv, vagy mindenemű kód egyáltalán, mindenemű utalási rendszer ’történetileg’ mint különbségek szövvénye konstituálódik.⁴⁰ S nem lehet feltenni azt a kérdést, hogy „ki” vagy „mi” különböztet el, mert, mint Saussure mondja, „. . . ,a nyelv nem a beszélő szubjektum funkciója’. Ebből következik, hogy a szubjektum (önazonosság, vagy esetleg az önazonosság tudata, öntudat) be van írva a nyelvbe, ő a nyelv ’funkciója’, csak azáltal válik *beszélő* szubjektummá, hogy beszédjét (parole) . . . hozzáigazítja a nyelv előírásainak rendszeréhez mint különbségek rendszeréhez, vagy legalábbis az elkülönböződés általános törvényéhez . . .”⁴¹ *A szubjektum a nyelv funkciója, a szubjektivitás a kódnak mint mindenemű előzetes szubjektivitás nélkül működésbe („játékba”) lépő különbségrendszernek a terméke.* Véleményünk szerint Derrida egyik legfontosabb gondolata ez, s kétségtelenül vannak filozófiai konzekvenciái, de egyáltalán nem biztos, hogy csakugyan megszüntetik, az általa vélt értelemben, valamenyi hagyományos problematikát.

Mert ha elismerjük a dinamikus önfenntartó rendszerek elméletei révén felvetődő problémáknak az „elkülönböződés” fogalmával való értelmezhetőségét, amire több helyütt utal, ezzel elismerjük rendszer és környezet, rendszer és környezeti alkalmazkodás problémájának érvényességét, vagyis benne vagyunk egy olyan kérdésfeltevésben, amelynek a szubjektum–objektum probléma csak egy – többnyire az emberre vonatkoztatott – alelete. Derrida törekvése annyiban jogosult, hogy nem elegendő többé akár szubjektum nélküli objektivitásról, akár a szubjektum által megismert objektivitásról beszélni, hanem el kell tudni gondolni az önmagától elkülönböződő, önmagában nyomot hagyó, önmagát kódoló létezés.

S itt szeretném felhívni a figyelmet arra az ideológiai összefüggésre, amely véleményem szerint Derrida már jelzett pesszimista pátozának forrása. Önmagában természetesen világos, hogy a hagyományos metafizika szubjektum–objektum dichotómiájának a bizonyos „pontokon” önmagát kódoló létezés gondolatával való felcserélése, ha szabad így mondani, sokkal „komorabb” fejlemény, mint, mondjuk, annak idején az egzisztencialista koncepció, amely kijelentvén, hogy „a világ üres”, éppen ezzel kölcsönözött valamilyen heroikus pátozt az ember magányos alakjának. Mármost a szubjektivitás Derrida-féle lingvisztikai vagy éppenséggel informatikai redukciója mindenemű meg-

³⁸ Uo. 95.

³⁹ Uo. 103.

⁴⁰ Derrida, Jacques: La différance, loc. cit. 51.

⁴¹ Uo. 54.

nyugtató, biztonságos, vallásilag, etikailag vagy racionalisztikusan árnyalt pátoztól megfosztja az ember fogalmát, s egy rejtélyes kvantitatív konfiguráció pusztá funkciójává degradálja. Mint mondtam, Derrida következetes gondolkodó, s tudja, miről beszél, valahányszor pl. Platón vagy Rousseau axiológiai posztulátumainak belső ellentmondásosságát, tarthatatlanságát mutatja ki. Mármint egy olyan világállapotban, amikor az emberi egyénnek a saját sorsa feletti szuverén uralma csakugyan megszűnt ahhoz a történeti állapothoz képest, amelyben az „onto-teologikus metafizika” virágzott, ha egy gondolkodó arra a felismerésre jut, hogy az ember jelenvalóságát érték nélkül kell elgondolni, könnyen támadhat az az optikája, hogy ez a felismerés összhangban van az emberi egyénnek a társadalmi *valóságban* való devalválásával, hogy ez valamilyen elháríthatatlan – a számunkra természetestől radikálisan különböző és már ezért is félelmetes – új kor adekvát szemlélete. Nemegyszer beszél „...erről az éppen világméretűvé válásával eltűnőben levő korról és civilizációról”.⁴² S azt, hogy Derridának a „logocentrizmusra” vonatkozó kritikája válságos természetű, Wahl is érzékeli: „... amikor Derrida azt írja, hogy csakis az ész discours-ján és útjain belül maradván lehet túllépni az éssen, mert önnön szervezete a gondolkodásnak nemcsak korlátja, hanem feltétele is, döntő jelentőségű határvonallal választja el azokat, akik azt hiszik, hogy megszabadulhatnak a metafizika erőszakától egy másik, éspedig *éji* erőszak segítségével... és azokat, akik tudják, hogy csakis a Logoszt végigjárva és kiteljesítve lehet majd, mintegy eredeteihez visszatérve, megnyitni a Logoszt és túltekinteni rajta”.⁴³ De hogy mi van a Logoszon túl, hogy milyen az a gondolat, amely nem a Logosz és a civilizáció, amely nem a Logoszé, nem tudhatja senki.

3

Míg Derrida „befelé” halad a nyelv problémájában, és a nyelv, a kód pusztá tényével, pusztá lehetőségével az európai filozófiás alapjait kérdőjelezi meg – azért is, mert a metafizikai Logosz eszközeivel nem *tudjuk* adekvátan elgondolni a nyelv tényét, s azért is, mert ez a tény érvényteleníti a metafizika előfeltevéseit –, addig Foucault, „kifelé” haladva, olyan szférákra terjeszti ki a modern nyelvészet által kidolgozott rendező elvek érvényét, amelyek hagyományosan a tudás-szociológia, a kultúrtörténet, az eszme- vagy ideológia-történet körébe tartoztak.

Meg kell mondani, hogy ez a program, amennyire nagyszabásúnak, merésznek, sőt csábítónak látszik, legalább annyira problematikus is. A Foucault által elemezni kívánt discours mindenképpen kétarcú realitás. Egyrészt nyilvánvalóan nyelvi jelenség, s Foucault célkitűzése értelmében a feladat: megadni a művelési szabályoknak azt a mindenkori együttesét, amely egy adott discours-t a maga teljességében, történeti jelenvalóságában definiál. Másrészt viszont éppen *történeti*, empirikus korpusszal van dolgunk, amelyet e jelenvalóságában *nem* a művelési szabályok együttese, hanem a *tartalom* definiál.

A probléma nem új. Különböző változataiban jól ismeri minden tudás-szociológus, sőt bárki, aki a történelmi materializmus ideológia-elméletével vagy a társadalmi tudatformák

⁴² Derrida, Jacques: De la grammatologie, 75.

⁴³ Wahl, François, op. cit. loc. cit. 422. (Kiemelés tőlem – J. P.)

kérdésével valaha is foglalkozott. Minduntalan visszatérő vitakérdés, hogyan viszonylik egymáshoz valamely ideológiai megnyilvánulás – „discours” – kettős determinációja, a tudatformán belüli folytonossága és a társadalmi kontextustól való függése.

Foucault-nál az ellentmondás magasabb szinten, kifinomultabb és bonyolultabb formában, mint formális (szintaktikus) és tartalmi (szemantikus és/vagy pragmatikus) determináció kettőssége jelentkezik. Az ellentmondás a szövegekben látszólag eltűnik, de ezt a látszatot csak fokozza, hogy Foucault nem vesz róla tudomást. Nevezetesen kidolgoz egy olyan fogalomrendszert, amelynek segítségével egyértelműen és kielégítően leírhatónak látszik a discours mint tartalmilag körülhatárolt, de működésében formális szabályok által definiált nyelvi-társadalmi realitás.

A rendszer központi fogalma a discours egysége, az *enunciátum* (énoncé). Az enunciátum fogalmának teljesítenie kellene azt a követelményt, hogy eltüntesse az ellentmondást a tiszta lingviszticitás és a konkrét tér-időbeliség között. Foucault „A tudás archeológiájá”-ban ötven oldalt szentel a problémának. Az olvasó engedelmeivel kissé részletesebben idézek ezekből a fejtegetésekből, hogy a szerző eljárása világos legyen.

Az enunciátumot nem definiálja sem a kijelentés-logika, sem a mondat, sem a „speech act”: az enunciátum az, ami e három kritérium-együttes alkalmazása után még mindig tisztázatlan maradt. „Az enunciátum küszöbe természetesen a jelek létezésének küszöbe . . . a nyelv elemeit képező jelek formák, melyeknek az enunciátumok alá vannak vetve, s amelyek ezeket belülről szabályozzák.”⁴⁴ Csakhogy: „A nyelv csakis a lehetséges enunciátumok szerkesztésének rendszereként létezik; másrészt viszont csak egy reális enunciátum-együttesről nyert . . . leírásként létezik. Nyelv és enunciátum nem ugyanazon a szinten létezik.”⁴⁵ „Az enunciátum a maga különleges (sem nem teljesen lingvisztikai, sem nem kizárólag materiális) létmódjában nélkülözhetetlen ahhoz, hogy megmondhassuk, van-e mondat, kijelentés, nyelvi aktus . . .”⁴⁶

Mármost „. . . ahhoz, hogy enunciátumról lehessen beszélni, azt egy hozzá csatlakozó egész mezővel kell vonatkozásba hozni . . . Általánosságban azt mondhatjuk, hogy lingvisztikai elemek valamely szekvenciája csak akkor enunciátum, ha elmerül egy enunciatív mezőben, amelyen belül ekkor egyedi elemként jelenik meg.”⁴⁷ „Egy mondat, álljon bár ugyanazokból a szavakból, legyen pontosan ugyanaz az értelme, maradjon szintaktikailag és szemantikailag teljesen azonos, nem lesz ugyanaz az enunciátum, ha társalgás keretében hangzik el vagy ha egy regényben szerepel; ha századokkal ezelőtt írta le valaki, és ha most ismétlik el élőszóval.”⁴⁸

A kettősség világosan megfogalmazódik, *anélkül, hogy Foucault explicite rámutatna: episztemológiai kettősségről van szó.* (A probléma megoldatlanságára Wahl is felhívja a figyelmet: az „episztéma” fogalmában „ideológia” és „struktúra” feloldatlan és tisztázatlan formában van együtt.)

Ezen túlmenően azonban igen élesen jelentkezik minden szemiotika egyik legsúlyosabb problémája is, hogy ti. a szemiotikus elemzés nem tudja megmondani az elemzett

⁴⁴ Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*, 112–113.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo. 114.

⁴⁷ Uo. 128., 130.

⁴⁸ Uo. 132.

szövegről, „*micso*da”. Ha az enunciátumnak mint ilyennek az elemezhetőségéhez *előbb tudnom kell*, hogy az, amiben előfordul, pl. regény-e vagy valami más stb., ez azt jelenti, hogy ezt a – kiszemelt enunciátumomat a maga lényegében *defináló* empiricitásra vonatkozó – *tudást* nem meríthetem a discours immanens – strukturális, szemiotikus stb. – elemzéséből, hanem csak egy ezt megelőző és ettől független történeti-tartalmi elemzésből.

Igen ám, de ebben az esetben hogyan teljesítheti a discours elemzése azt a feladatát, hogy a diszkurzív praxisnak olyan mezőit tárja fel, amelyek a hagyományos történeti – és „eszmetörténeti” – elemzés számára eddig rejtve maradtak? Nem azt állítjuk, hogy Foucault programja érvénytelen. Ellenkezőleg, rendkívül lényeges realitást tapogat körül: „A maguk bonyolultságában és vaskosságában kell felmutatni a diszkurzív praxisokat; megmutatni, hogy beszélni annyi, mint tenni valamit, – éspedig másvalamit, mint kifejezni gondolatainkat, közölni tudásunkat vagy éppenséggel működtetni egy nyelv struktúráit; ki kell mutatni, hogy hozzátenni egy enunciátumot egy már meglevő enunciátum-sorhoz bonyolult és költséges gesztus . . .” stb.⁴⁹

A program érvényes, de jelenlegi alakjában (még ha igaz is, hogy a Foucault által kidolgozott diskurzus-fogalom máris kimozdulást jelentett a holtpontról, mint jeleztük) alapvető episztemológiai ellentmondását nem elkenni, hanem kiélezní kellett volna: csak így biztosítható, hogy a) a szövegelemzés különböző szintjeit világosan el lehessen különíteni; b) tisztázni lehessen, hogyan illeszkednek egymásba bármely discours „ideológiai struktúrái” és formális – „nyelvi”, vagy mondjuk inkább, szemiotikai – struktúrái. Mert pl. elképzelhető, hogy egyfelől az „ideológiai struktúráknak” szemiotikailag leírható jellegzetességeik vannak (vagyis a társadalmi csoportok magukat a helyzetük értelmezésére szolgáló eszméket termelik a szemiotika szabályai szerint – és Foucault programja éppen e tekintetben nyújthat információt), másfelől pedig hogy a „kód-típusok” történetileg-társadalmilag meghatározottak.

*

„A tudás archeológiája” is megkondítja a civilizáció lélekharangját. Akik ellenzik a discours autonóm elemzésének radikalizálását, csak a régóta húzódo és súlyosbodó válságot szeretnék, úgymond, álcázni. Válságban van a Kant óta érvényes transzcendentális filozófia, az eredet és a visszatérés mítosza, „az antropológiai gondolkodás, amely minden problémát az ember létének kérdésére vonatkoztat, s lehetővé teszi, hogy megkerüljék a praxis elemzését; válságban az összes humanista ideológiák; és – végül és főleg – a szubjektum státusza”.⁵⁰ „A discours nem az élet; ideje nem a tiétek; benne nem fogtok kiengesztelődni a halállal; talán csakugyan megöltétek Istent mindannak súlya alatt, amit mondtatok; de ne higgyétek, hogy – mindabból, amit mondtok – embert hoztok létre, aki nála tovább él majd.”⁵¹

Akár a szubjektum–objektum viszony és valamennyi többi hagyományos filozófiai probléma újragondolása a kód fogalmában (Derrida), akár a discours-nak mint a társa-

⁴⁹ Uo. 273.

⁵⁰ Uo. 266.

⁵¹ Uo. 275.

dalmi-történeti realitás viszonylag autonóm konstitutív elemének elemzése (Foucault) – reális, napirenden levő feladat. Megfogalmazódásukat az általános jeltudomány kialakulása tette lehetővé. Egyben azonban az is világos, hogy a problémák nem jelentkezhetnének ebben a hallatlanul radikális formában, ha a hagyományos európai civilizáció nem volna általános válságban. Ahhoz, hogy a gondolkodók úgy érezhessék, néhány új elmélet vagy szempont gondolkodásunk összes előfeltevéseit aláássa, ezeknek az előfeltevéseknek már önmagukban meg kellett inogniuk. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy az „episztemológiai forradalmat” – ha van ilyen – nem a lingvisztikai-szemiotikai realitás felismerése okozza, hanem hogy ez a „forradalom” csak felhasználja a felismeréseket „eszköz”, „nyelv” gyanánt. És a hozzá kapcsolódó civilizációs pesszimizmus abból ered, hogy a válság csakugyan „elhúzódik”: mindazokban az országokban, ahol ez a pesszimizmus rabulejti az értelmiséget, a társadalmi praxis adós e pillanatban a jól látható távlatokkal. Ám éppen a praxis mozgásbalendítésének, a távlatok megteremtésének lehet egyik eszköze a tényleges episztemológiai problémákon folyó tényleges, a nehézségektől vissza nem riadó, konzekvens gondolati munka, tirádák nélkül.

EMIL DU BOIS-REYMOND

SIEGFRIED WOLLGAST

Emil Heinrich du Bois-Reymond egyike azoknak, akik a XIX. században jelentős alakítói voltak a német tudományos életnek. A nagy fiziológus, a ragyogó szónok, a polgári materialista és polgári-ateista villágnézet híve, az újhumanista művelődés visszaszorításának és a természettudományos kultúra fellendítésének egyik leghatározottabb harcosa, a fejlődésgondolat aktív harcosa és Darwin szenvedélyes követője, úgy tűnik, napjainkban már-már az elfelejtettek közé került. Az orvostudomány, ill. a fiziológia kézikönyveiben és történetében nagy tekintélynek örvendenek érdemei. Filozófiai és társadalmi munkásságát ugyanakkor már alig említik. Ha a dialektikus materializmuson belül idézik fel du Bois-Reymond-t, többnyire automatikusan az „ignorabimus” csatakiáltása hangzik fel. Ezzel a mondásával aztán — „nem fogjuk megismerni” — el is intézik du Bois-Reymond-t mint agnosztikust. Azonban írásainak figyelmes tanulmányozása, sőt már röpké szemügyrevételük bizonyosságot ad e leminősítés helytelenségéről. Du Bois-Reymond-t megtisztelő hely illeti meg a németországi filozófia történetében is. Azok közé a természettudósok közé tartozik, akik az imperia-lizmus kezdeti szakaszán bátran védelmezték a materializmust az idealizmussal és a vallással szemben. A materialista du Bois-Reymond nevével ugyanakkor összekapcsolódik a mechanikus materializmus vége, valamint a természettudományos materializmus meg-alapozása és fejlődése. Du Bois-Reymond példa arra, hogyan jut érvényre spontán módon a dialektika a XIX. század második felében a természettudósoknál. Példájából értékes következtetéseket vonhatunk le a dialektikus és a természettudományos materializmus közti szövetségre vonatkozólag, amit Lenin filozófiai hagyatékában, a „Harcos materia-lizmus jelentőségéről” c. írásában programatikusan követett s ami mindmáig marxista-leninista világnézetünk és politikánk alapkövetelménye.

Amikor du Bois-Reymond született, a németországi politikai élet a „Szent Szövetség” és az 1819-es „karlsbadi határozatok” jegyében állt, amelyek tartalmazták minden haladó és demokratikus akció elnyomását a feudális abszolutizmus részéről. A „Német Szövet-ség”-ben egyesült egyes német államok viszonylag laza államszövetséget képeztek. Nem volt sem egységes mérték- és pénzrendszer, sem közös postarendszer vagy szövetségi bíróság és hadsereg. A természettudományban és a technikában Németország óriási lemaradásban volt az e téren vezető Angliához képest. A XIX. század húszas éveiben az ipari forradalom még csak a kezdeteknél tartott Németországban. A német kutatókat nemcsak nagy anyagi nehézségek hátráltatták, de le kellett küzdeniük a haladásellenes erők erős ellenállását is az államban és az egyházban. A német egyetemeken felettébb elégtelen eszközöket bocsátottak a természettudományok rendelkezésére. A filozófia

területén G. W. F. Hegel befolyása uralkodott, aki 1818-tól haláláig (1831) a Berlini Egyetem tanára volt. Objektív idealista, dialektikus rendszere nemcsak a társadalomtudósok, de a kor természettudósainak gondolkodására is hatott. Ez a kor egyben virágkora is volt a spekulatív természetfilozófiának, amely szorosan összekapcsolódott F. W. J. Schelling nevével.

Amikor Emil du Bois-Reymond meghalt, már 25 esztendeje fennállt a „vérrel és vassal” megteremtett „Német Birodalom”. Németország imperialista szakaszába lépett. Létezett egy erős munkásmozgalom, amely 1890-ben kicsikarta a polgári és feudális köröktől a tizenkét éve érvényben levő szocialistaellenes törvény megszüntetését. A technika és a természettudomány szinte hihetetlen módon fellendült. A német burzsoázia szövetségre lépett a feudális reakcióval.

Németország vezető ipari hatalommá vált. A tudományos-technikai haladás olyan mértékben fejlődött, hogy a német nyelv a tudomány uralkodó nemzetközi megértési eszközévé vált. Minél inkább belépett a burzsoázia elősdi szakaszába, annál inkább áttért egy olyan mérnök- és tudóstörzs kialakítására, amely ideológiai arculatát tekintve hű maradt a tőkés társadalmi rendhez és annak államához. A természettudomány és technika növekvő fejlődésének állami támogatásával ellentétben hanyatlóban voltak a polgári társadalomtudományok, mindenekelőtt a filozófia. A XIX. század végéig még egyenrangúságáért kellett küzdenie a német egyetemeken és főiskolákon a természettudománynak és a technikának. Az akadémiai és a nem akadémiai polgári filozófián belüli pártharcokban tükröződik a társadalmi gyakorlat ellentmondása, s azon túlmenően az ellentmondás egyfelől a XIX. századi polgári eszmék, eszmények és konvenciók, másfelől egy szélsőségesen reakciós imperialista burzsoázia szükségletei között. A XIX. század vége a polgári gondolkodásban egy, a miszticizmushoz és a mitológiához való fordulást indít el. Friedrich Nietzsche (1844–1900) most válik népszerűvé. A 70-es évek óta Mach és Avenarius által – akkoriban modern – természettudományos formába öltöztetett szubjektív-idealista pozitivizmus egyre inkább teret hódít. Amellett nagy befolyásuk van az újkantianizmus különféle iskoláinak. Marx és Engels korszakalkotó felismeréseit a polgári gondolkodás elhallgatja, meghamisítja vagy egyszerűen nem veszi tudomásul.

E két végpont közötti időre esett du Bois-Reymond élete.

Emil du Bois-Reymond 1818 november 7-én született Berlinben. Ősei Franciaországból menekült hugenották voltak. Apja, Henri du Bois-Reymond Neufhâtel svájci kantonból származott, amely Poroszországhoz tartozott és Neuenburg volt a neve. Henri du Bois-Reymond fiatal óráslégényként Berlinbe vándorolt, ahol először nyelvtanári és nevelői álláshoz jutott és végül a porosz külügyminisztérium egy állásába emelkedett, ahol végül a neuenburgi ügyek részlegét vezette. Anyja a berlini francia egyházközség prédikátorának lánya volt, és unokája Daniel Chodowieckinek (1726–1801), a híres festőnek és grafikusnak.

Iskolai képzést nagyrészt a berlini francia gimnáziumban kapott, ahol 1837-ben érettségit tett. Ezt követően két félévet a berlini egyetemen hallgatott, egy további szemesztert pedig a bonni egyetemen. Tanulmányai szerfelett rendszertelenek voltak. Hallgatott előadásokat természetfilozófiából (H. Steffensnél), esztétikából, történelemből, egyháztörténetből (Neandernál), geológiából stb. Dove is tanárai közé tartozott. Ebben az időben egyebek közt művész akart lenni. Amikor véletlenül elment Eilhard Mitscherlich (1794–1863) kísérleti kémikus egy kollégiumára, feltámadt benne a latensen már meg-

levő érdeklődés a természettudományos kérdések iránt. További életútja szempontjából döntő volt ismeretsége Eduard Hallmann-nal (1813–1855), Johannes Müller neves berlini fiziológus egyik tanársegédjével.

Hallmann fellelkesítette a fiatal du Bois-Reymond-t a fiziológia iránt és arra ösztönözte, hogy orvostudományt tanuljon. Hallmann korábban egy „demagóg pörbe” keveredett és emiatt megtagadták tőle az orvosi praxis engedélyezését Poroszországban. Később Brüsszelben és Zürichben működött orvosként, mielőtt röviddel halálát megelőzően visszatért Németországba. Du Bois-Reymond-t életreszóló szívélyes barátság fűzte Hallmannhoz. Hozzá írt fennmaradt levelei érdekes dokumentumai a kor világnézeti magatartásának.

Hallmann közvetítésével hamarosan kapcsolat épült ki du Bois-Reymond és Johannes Müller között is. Utóbbi felhívta a fiatal du Bois-Reymond figyelmét C. Matteucci (1811–1868) olasz fizikus „*Essai sur les phénomènes électriques des animaux*” című 1840-ben megjelent művére és felkérte, hogy vizsgálja meg és lehetőleg folytassa Matteucci kísérleteit az ún. „békaáramra” és az „idegi elvnek” az elektromossághoz való viszonyára vonatkozólag. Ettől az időtől fogva Emil du Bois-Reymond minden erejét és szorgalmát e nagy feladatok megoldására fordította. 1843-ban megvédte doktori disszertációját egy, az elektromos halakról írt tudománytörténeti disszertációval („*Quae apud veteres de piscibus electricis extant argumenta*”) és orvosdoktor lett. Ezt a disszertációt azonban nem tartotta sokra. Hallmann-nak azt írja, hogy időhiány miatt nem írhatott semmi okosat. „Éppen ezért az elektromos halakra vonatkozóan a tárcámban összegyűjtve meglevő óriási irodalomból kiadásra állítottam össze az ezek közül kevésbé ismert és részint pikáns bizonyítékokat ezekről az állatokról, amelyekre már a görögöknél és a rómaiaknál rátaláltak.” „Ma várom az első íveket az átkozott irkafirkából (vagyis a disszertációból – S. W.), amit később sohasem fogok saját művemnek elismerni.”¹

Ami az utóbbi pontot illeti, ezt a véleményt du Bois a későbbiekben joggal változtatta meg. Egyik, a disszertáció-vitában megvédett tézise már az „életerő” idealista tana ellen irányult, a második pedig az emberi szervezetet a háborúban érő károsodással foglalkozott.

Valójában tudományosan és du Bois-Reymond további fejlődése szempontjából is jelentősebb volt Matteucci eredményeinek felülvizsgálata, amelyet 1843-ban a „*Puggendorffs Annalen*”-ben megjelent cikkében tett közzé. Ez a cikk hívta fel a fiatal du Bois-Reymond-ra Alexander Humboldt figyelmét, aki egészen haláláig jóindulatú támogatójává vált. A 40-es években alakult ki barátsága számos, később híressé vált férfival, mint például Hermann von Helmholtzcal, K. Ludwiggal, Ernst Brückével és másokkal. Ernst Brückével, Karstennal, Knoblauchhal és a berlini fiziológia más fiatal képviselőivel alapította meg 1845 januárjában a berlini „Fizikai társaságot”, amely rövid idő alatt nagy tudományos tekintélyre tett szert. A Karlstrasse 21-ben levő szerény „diákbudi”-ba, ahol megnősülése előtt lakott, hamarosan eljártak a korabeli tudomány kimagasló képviselői, Dove, Magnus, Poggendorff, Erman és maga Alexander von Humboldt, hogy lássák a békaidegeken végzett kísérleteket.

¹ E. du Bois-Reymond levele E. Hallmannhoz. 1843. április.; „*Jugendbriefe von E. du Bois-Reymond an Eduard Hallmann*”, Hrsg. v. E. du Bois-Reymond, Berlin 1918, 112. (A következőkben e kiadásból idézünk.)

1846-ban du Bois-Reymond habilitáltatta magát egy, az izomhalál utáni savreakciójáról írott munkával. 1848-ban megjelent „Vizsgálatok az állati elektromosságról” c. művének I. kötete, amelyet 1849-ben a II. kötet első része, 1860-ban és 1884-ben pedig a második és az utolsó része követett. Az első kötet du Bois-Reymond-t egy csapásra szakterületének kimagasló képviselőjévé tette. Ennek a tekintélynek és Alexander von Humboldt befolyásának köszönhető, hogy du Bois-Reymond-t 1851-ben – még alig 33 évesen – 21-ből 20 szavazattal a Porosz Tudományos Akadémia rendes tagjává választották. Maga a megválasztási javaslat Alexander von Humboldt-tól és Johannes Müllertől indult ki.

A 30-as évek végén és a 40-es évek elején alakult ki du Bois-Reymond világnézete, amely a későbbi években csak módosult és gazdagodott. Döntő felvilágosításul szolgálnak erre vonatkozólag különösen az Eduard Hallmann-nak írt levelek. Ezekben több ízben elutasítóan nyilatkozott a kor keresztény vallásáról. Így írt például egy futólagos ismerőséről: „... ő hisz a Bibliában – minden szavát elhiszi. Olyan fogas kérdésekre, vajon akkor is elhiszi-e, hogy egy kígyó beszélt, egy oroszlán pedig füvet evett – hiszen a paradicsomban ezek a bestiák tudvalevően nem fogyasztották el egymást –, könnyen megválaszol. Ő kész minden tudományt... – feláldozni a hitnek... Egyszerű ellenkérdésemet –..., hogyan lehetséges ugyanis, hogy van törvényhozó elsődleges, meglevő törvény nélkül, egyáltalán nem értette. Mindent pontosan úgy fogad el, ahogyan a Szentírás adja...”²

1841. szeptember 30-tól katonaeorvosként gyakorlóévét töltötte. Úgy tekintette magát, mint „önkéntes kényszersebész”. Ebben az időben így ír Hallmann-nak: „Schelling több hét óta itt van és a kinyilatkoztatás filozófiáját fogja előadni. Addig végül eljut a természetfilozófia nesztora minden hívő lélek elragadtatásához. Ezt az erkölcstelenséget nem tekintve Schelling látványos régi épület marad...”³

Ugyanakkor a fiatal tudós lelkesedik Hegelért: „A Confessions mellett (a rousseau-i műről van szó) érdekes olvasmányom volt Hegel Történetfilozófiája, melynek bevezetője egészen népszerűen van megírva, s amiben semmi olyan nincs, amit te és én, amennyire ismerlek, ne írhatnánk feltétlenül alá.”⁴ Egy további levelében közli, hogy nagy elragadtatással olvasta végig Hegel Történetfilozófiáját.⁵ Ismeretes, hogy könyv nélkül tudta a „Faust” első részét és ily módon egy Weimarban Eckermannál tett látogatása alkalmával nem csekély meglepetést keltett. A spekulatív természetfilozófiával du Bois-Reymond már nagyon korán szakít. Ez az elutasítás többször kifejezésre jut leveleiben. Fiatalos gondtalansággal számol be a maga filozófikumáról: „Steffens egy egész órán át fecsegett nekem természetfilozófiai értelmetlenségekről...”⁶ A világnézeti programot, melyhez élete végéig hű maradt, a következő szavakban fejtette ki: „Brücke és én megesküdtünk rá, hogy érvényre juttatjuk azt az igazságot, mely szerint az organizmusban nem hatnak

² Du Bois-Reymond Hallmannhoz. 1840. IV. 24. Ugyanott, 53.

³ Du Bois-Reymond Hallmannhoz. 1841. X. 25. Ugyanott, 102.

⁴ Du Bois-Reymond Hallmannhoz. 1840. VIII. 19. Ugyanott, 70.

⁵ Du Bois-Reymond Hallmannhoz. 1840. X. 17. Ugyanott, 77.

⁶ Du Bois-Reymond Hallmannhoz. 1839. XII. 7. Ugyanott, 35. Más helyütt helyeslően idézi: „Schleiermacher állítólag Steffen kollégájának azt mondta, hogy ő, a fémekkel kezdte és a vacsorával végezte...” (Ugyanott, 154.)

semmilyen más erő, mint a közönséges fizikai-kémiai erő; mely szerint, ahol ezek a magyarázathoz nem voltak elegendők, ott a fizikai-matematikai módszerrel vagy a működésük sajátos módja szerint kell megkeresni, a konkrét esetben, vagy pedig új erőket kell feltételezni, amelyek a fizikai-kémiai erőkkkel azonos dignitásúak (rangúak), az anyagban bennrejlík, és mindig csak taszító vagy vonzó komponensekre vezethetők vissza.”⁷

Du Bois-Reymond fiatalkori leveleiből pozitív politikai alapmagatartása is megismerhető. A porosz királyról, IV. Frigyes Vilmosról ezt írja: „Érzületmentes, vallási sötétségbe burkolt, hiú, minden érzék nélkül aziránt, amit tudománynak nevezünk és nem ért az emberek kiválasztásához.”⁸

Egy Karl Ludwighoz írott levelében így vélekedik optimista módon a fiatal du Bois-Reymond: „Németország egységes lesz, ha a mi nemzedékünk jut a vezetéshez, az a nemzedék, melytől oly idegen a partikularizmus, mint a régebbi történelemtől a nemzeti-ség elve.”⁹ 1848. április 22-i levele kimagaslóan plasztikus ábrázolása a berlini polgári demokratikus forradalomnak. „Sohasem mertem remélni, hogy a blazirt berliniek a maguk széles, síma, zsinóregyenes utcáikban egykor morális Jénát csináljanak a gyűlölt katonaaállam számára. Ó, ott kellett volna lenned, ahogyan hétfő reggel (március 20.) a nyári napfényben bevonult a polgárok csapata fekete-vörös-arany zászlóval az élen az Oranienburgi kapun, a győzelem örömeivel . . . Elmondhatom Neked, hogy könnyű szökött a szemembe, és bár nem a barikádok mögött voltam, az embert átjárta az az örömteli tudat, hogy bátorságot érez, minden gárdaszurony ellenére hangoztatni a vívmányokat, melyek kiharcolásában maga nem is vett rész.”¹⁰

Du Bois-Reymond lelkesedése ellenére sem vett részt a forradalomban. Egy 1849-ben Hallmann-nak küldött levelében az 1848-as év „förtelmes októberi zűrzavaráról” ír, amin nyilvánvalóan a nép 1848 októberi bécsi felkelését érti. A továbbiakban ez olvasható a levélben: „A múlt nyáron az egyetlen politikai tettem az volt, hogy előkészítettem egy feliratot a Tudományos Akadémiához, melyben üléseinek nyilvánossá tételét kértem.”¹¹ Ugyanebben a levélben felismerhető már du Bois-Reymond elhatárolódása a forradalomtól: „Engedd röviden elmondanom, hogy eleinte egészen megrészegültem az új idők borától, sajnos azonban a dolgok közönséges valósága hamarosan visszahozott az észhez, és megvolt az elégtételelem, hogy baráti körömben az elsők között kerültem a félénk reakciós hírébe, amin itt mindazokat értik, akik nem dicsőítik a leglaposabb radikalizmust.”¹²

Emil du Bois-Reymond sohasem talált vissza fiatalságának haladó politikai eszményeihez. „Nyiltan hitet tesz . . . a Hohenzollernek egykor olyannyira gyűlölt katoná-

⁷ Du Bois-Reymond Hallmannhoz. 1842 május. Ugyanott, 108.

⁸ Ugyanott, 109.

⁹ „Zwei grosse Naturforscher des 19. Jahrhunderts. Ein Briefwechsel zwischen E. du Bois-Reymond und Karl Ludwig”, Hrsg. v. E. du Bois-Reymond, Lipcse 1927, 26. (=az 1848. IX. 2. levél).

¹⁰ Ugyanott, 11–12, (= az 1848 IV. 22. levél).

¹¹ Du Bois-Reymond Hallmannhoz. 1849. I. 6. Ugyanott, 130. Mint F. Herneck az Akadémiai Archivum adataiból kimutatta, az Akadémia csak feltételesen és jelentős megszorításokkal tett eleget ennek a kívánságnak (vö. F. Herneck: E. du Bois-Reymond und die Grenzen der mechanischen Naturauffassung; „Forschen und Wirken. Festschrift zur 150-Jahr-Feier der Humboldt-Universität zu Berlin”, I, Berlin 1960, 239.

¹² Du Bois-Reymond Hallmannhoz. 1849. I. 6. Ugyanott, 128.

állama mellett. Akadémiai ünnepi szónokként – 1869-től – dicséri és méltatja I. Vilmost, a „népgyilkost” (ahogyan 1848-ban nevezte), mint „félelem és gáncsnélküli lovagot”, kinevezi a „németek hercegévé”, végül úgy ünnepli, mint „győztes hőst” és „a Birodalom magasztos helyreállítóját” és úgy dicsőíti az egykori „kartácsherceget”, mint „igaz béke-fejedelmet” és „évszázadunk legragyogóbb dicsőségű képét”.¹³

Fiatalkori forradalmi eszméiről való lemondásával du Bois-Reymond nem áll egyedül ebben a korban. 1871 után a kor sok természettudósa és politikusa fordult a reakció, ill. a polgári pártok felé, részint a polgári forradalom meghúszulásának, részint Németország felülről való egyesítésének és növekvő hatalmának a hatására. Ezenkívül a filozófiai alapálláspont és a gyakorlati politikai cselekvés közti szakadás sem csak nála állapítható meg. A naiv materialista Hérakleitosz a rabszolgatartó arisztokrácia felé tendált. A spekulatív idealista Johann Gottlieb Fichte lelkes német hazafi volt. A példák még szaporíthatók. Du Bois-Reymond tehát nem kivételes eset. És amikor materialista nézeteivel éles ellenzést vált ki, de hivatalos intézkedést nem hoznak ellene, akkor ez véleményem szerint abból magyarázható, hogy éppen e materializmust nem tudta semmilyen szempontból kiterjeszteni a társadalomra; s inkább őszinte szívvel, korának porosz-német államrendjét igenelte. Másodszor, nem fejtett ki széles körű hatást. Kinyomtatott beszédei *akadémiai beszédek*, eleve egy kisebb (művelt) publikumnak szánva. Du Bois-Reymond ebből a szempontból nem hasonlítható össze Haeckel-lel. Harmadszor, du Bois-Reymond a természettudomány vonatkozásában csak azt mondta el, amit a természettudósok többsége a XIX. század második felében amúgy is gondolt. Végül, du Bois-Reymond bizonyos szempontból biztosítja magát. Amikor újra meg újra hangsúlyozza II. Frigyes rokonszenvét La Mettrie iránt, amikor a valósággal megegyezően kifejti, hogy La Mettrie halálára maga a király olvasott fel az akadémián egy „Elogé”-t, vajon ki hallott ki belőlük veszélyes felforgató eszméket.

1848-tól 1853-ig du Bois-Reymond az anatómia tanáráként a Berlini Művészetek Akadémiáján működött. 1855-ben kinevezték a fiziológia rendkívüli tanárává. Ezzel kezdődött el voltaképpen egyetemi pályája, amely sok utazással járt együtt, melyek közül mindenekelőtt az angliai és a franciaországi említendő. 1853-ban feleségül vette Jeanette Claude-t, egy kereskedő leányát, aki fiatal éveinek nagy részét Chilében töltötte, később pedig Angliában élt. Amikor 1858-ban Johannes Müller halála után annak anatómia- és fiziológia-tanszékét kettéosztották, du Bois a fiziológia tanszékét kapta meg a Fiziológiai Intézet vezetése mellett. Ezt a tanszékét haláláig vezette. Mintegy az 50-es évek végétől oktatói és igazgatási feladatai annyira igénybe vették, hogy tudományos publikációi már alig hoztak új eredményeket, hanem elsősorban kiegészítéseket képeztek. Két ízben, 1869–70-ben és 1882–83-ban volt a Berlini Frigyes Vilmos Egyetemnek (a mai Humboldt-Egyetemnek) a rektora. 1877-ben át tudta adni rendeltetésének az általa felépített Fiziológiai Intézetet. 1867-től a Berlini Tudományos Akadémia Fizikai-matematikai osztályának állandó titkára volt. Ebben a minőségében akadémiai reformokat követelt, amelyek az akkori Porosz Tudományos Akadémia ezoterikus jellegének megszüntetését és a külvilággal való jobb kapcsolatát voltak hivatva biztosítani. Du Bois szerint az Akadémiának egy valóságos kutatási akadémiává, Németország igazi tudomá-

¹³ F. Herneck: E. du Bois-Reymond und die Grenzen der mechanistischen Naturauffassung; id. mű 239.

nyos központjává kellett volna válnia. Egészen öregkoráig minden téli szemeszterben hétfő esténként nyilvános előadást tartott a Berliini Egyetem auditorium maximumában „a természettudományok néhány újabb előrelépéséről” és a „fizikai antropológiáról”. Ezekkel az előadásaival nagyban hozzájárult a természettudományos világkép terjesztéséhez. Követelményeiben mindig nagyon igényes volt. Mint vizsgáztatótól – különösen az orvostanhallgatók körében – éppenséggel félték tőle. Bármilyen kevésbé becsüli is a „propagandista tevékenységét”, abból indul ki, hogy – szakmai kollégáinak elborzadására – hosszú időn át állandó munkatársa volt a „Deutscher Rundschau”-nak. Különösen szívén viselte a német nyelv ápolását. Úgy vélte, hogy a németek túl keveset tesznek a nyelv művelés érdekében, és ebből a szempontból elmaradnak más kultúrnépektől. Éppen ezért kidolgozta „A német nyelv Császári Akadémiájá”-nak tervét, azzal a céllal, hogy lépjen fel a „nyelvi elvadás” ellen – a természettudósok körében is. Du Bois beszédei maguk is mintái voltak a nyelv mesteri kezelésének. Egészen haláláig tevékenykedve, 1896. december 26-án halt meg öregkori érlemeszesedésben.

E. du Bois-Reymond, aki segítője volt a németországi klasszikus fiziológia megalapozásának, tudományos szempontból egyike volt a XIX. századi természettudósok magasabb specialistáinak. Hosszú munkás életén át tudatosan egyoldalúan és céltudatosan korlátozással a szerves természettudomány egy szigorúan körülhatárolt területével foglalkozott: a bioelektromos jelenségek kutatásával. Arra törekedett, hogy a felmerülő problémákat a végső részletekig nyomon kövesse és az akkor rendelkezésre álló eszközökkel tisztázza. Mit produkált du Bois-Reymond a maga tudományában? ¹⁴

Mai szemmel nézve du Bois-Reymond kritikája Matteuccival szemben túlzott volt. Mindamellett érdeme, hogy elsőként alkotta meg és alkalmazta célszerűen az állati elektromosság vizsgálatára szolgáló olyan fizikai kéziszerszámokat, mint az érzékeny mérőműszereket, multiplikátorokat, nem polarizálható elektródokat, egy javított kompenzáció-kapcsolást stb. Minthogy az állati elektromossággal való foglalkozás állandóan a fizika általános problémáira utalt, természetszerűen adódott, hogy du Bois-Reymond tisztán fizikai problémák megoldására is képes volt, például a folyadékról, az elektromos ozmózisról, a diffúzióról, a hőáramról stb. folytatott vizsgálataiban. A szénvezetékkel működő indukciós eszköz, amelyet du Bois-Reymond vezetett be először, a fiziológia mellett a fizikai technikát is gazdagította. Az elektrofiziológiai jelenségekből felfedezte (Matteucci mellett) az ún. „negatív ingadozást” (neg. Schwankung) az izmon. Az állati szervek elektromos viselkedésének a mágnessel való hasonlósága egy olyan elmélet felállítására indította („molekuláris elmélet”), amely a mágnesek konstitúciójának Amper-féle elképzelését mintázta. Ily módon egy, a mechanikus materializmus elveinek megfelelő elméletéről volt szó. Azon, hogy elméletét saját tanítványa, Ludimar Hermann cáfolta, du Bois sohasem csodálkozott.

Du Bois kevésbé volt rávehető művének bírálatára, más műveket azonban keményen bíralt. Előadásainak ill. előadás-demonstrációinak tartalma és formája az idő folyamán alig változott. Tanítványai közé tartoztak az olyan jól ismert fiziológusok, mint Albert von Bezold (1839–1868), Eduard Friedrich Wilhelm Pflüger (1829–1910), Ludimar Hermann (1838–1914), Rudolf Heidenhain (1834–1897), Isidor Rosenthal (1836–1915) és Johannes Gad (1842–1926). A későbbi Nobel-díjas A. Kossel szintén e

¹⁴ Vö. K. E. Rothschild: „Geschichte der Physiologie”, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1953.

körhöz tartozott. Max Planck 1890-ben került először érintkezésbe du Bois-val. Planck a „Fizikai Társaságban” előadást tartott a két elektrolit potenciálkiegyenlítődéseiről. Du Bois-Reymond elnökölt és határozottan bírálta Planck előadását.

Du Bois-Reymond életművének méltatásához egy dialektikus materialista vizsgálatnak feladata, hogy a nagy fiziológust korának teljes összefüggésrendszerében, ill. e kor és saját maga fejlődésében tekintse. Amilyen szűk körben mozogtak du Bois nézetei a maga szakterületén, éppannyira átfogó volt viszont általános műveltsége. Erről tanúskodnak mindenekelőtt beszédei és dolgozatai, amelyek kiadását maga gondozta (1885) és amelyeket a továbbiakban (elsősorban) követni fogunk. Ennek során nem kívánjuk beszédeinek részletes interpretációját adni, sokkal inkább tevékenységének fő vonásait szeretnénk felvázolni, hogy végül du Bois-Reymond gondolatkörének összegzésével kijelöljük helyét. Melyek azok a fő vonások, amelyek mint progresszívak megemlíthetők?

Mindenekelőtt az „életerő” elleni harca. Emil du Bois-Reymond tanítványa volt Johannes Müllernek, a nagy fiziológusnak (1801–1858). Iránta mindig nagy tisztelettel viseltetett, méltatta teljesítményeit és megőrizte emlékét.¹⁵ Müller egyike a modern fiziológia megalapítóinak. Az orvostudomány neki köszönheti a Müller-féle légzési kísérlet és a Müller-féle járat felfedezését. Különösen ismertté vált azonban a specifikus érzéki energiák általa leírt törvénye, amelyet így fogalmazott meg: Egészen közömbös, milyen fajta inger éri az érzéket, hatása benne van az érzék energiáiban.”¹⁶ Energián itt egy, az analizátorokban bennerejlő olyan képességet értett, amellyel csak meghatározott fajta érzetek válthatók ki. Azt az objektív tényállást, amely a Müller-felfedezte törvény alapjául szolgált, a későbbi fiziológia és pszichológia igazolta.¹⁷ Müller azonban agnosztikus következtetéseket fűzött ehhez a törvényhez. Ezt írta például: „Elfogadhatjuk az intelmet, hogy fény, sötétség, szín, hang, meleg, hideg és különböző szagok és ízek, egyszóval mindaz, amit számunkra az öt érzék általános benyomásokban nyújt, nem a külső dolgok igazsága, hanem érzékeink reális minőségeit képezik . . . A külső dolgoknak és annak lényegét, amit külső fénynek nevezünk, nem ismerjük, ismerni csak érzékeink lényegét ismerjük; és a külső dolgokról is csak annyiban tudunk, amennyiben ránk energiáinkban hatnak.”¹⁸ Ez az agnosztikus tanítás, mely kanti hatás volt, megalapozta a „fiziológiai idealizmus” iskoláját, amelyet Ludwig Feuerbach határozott kritikának vetett alá, Lenin pedig a „fizikai” idealizmussal analóg tannak tekintett.¹⁹

Az említett idealista filozófiai nézet mellett Johannes Müller az „életerő” elméletét is képviselte. E vitalista teória szerint az élet egy specifikus, nem fizikokémiai szubsztátumhoz van kötve és fejlődése csak különös életerők alapján lehetséges.

Arról, hogy du Bois-Reymond mennyire tudatosan elszakadt már működésének korai szakaszában, Müller életében az idealizmustól, tanúskodik a „Vizsgálatok az állati elektromosságról” című könyve első kötetéhez írott előszó (1848). Ebben következetesen

¹⁵ Vö. du Bois-Reymond: Gedächtnisrede auf Johannes Müller; „Reden von E. du Bois-Reymond”, 2, Lipcse 1912, I, 135–317. Du Bois-Reymond későbbi írásaiban is újra meg újra visszatér Müllerre.

¹⁶ J. Müller: „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinns der Menschen und der Tiere”, Lipcse 1826, 45.

¹⁷ Vö. S. L. Rubinstein: „Grundlagen der allgemeinen Psychologie”, Berlin 1971, 243–244.

¹⁸ J. Müller: „Zur vergleichender Physiologie . . .”, 49. skk.

¹⁹ Vö. Lenin. Materializmus és empiriokritizmus; „Lenin Összes Művei”, 18, Kossuth Könyvkiadó 1964.

a mechanikus materializmusból indul ki, s úgy véli, „hogy sem a szervetlen, sem a szerves természetben nincsen olyan erő, melynek végső komponensei ne egyszerűen vonzó- vagy taszítóerők, úgynevezett centrális erők lennének”. Metsző gúnnyal ostorozza viszont az „életerőt”, ezt a „mindenes szolgálót”, mert „ez egy fantáziaszülte képződményre az attributumok és elgondolhatatlan tevékenységek olyan summáját halmazza, hogy nehéz komolyan venni és nyilvánvaló ízléstelenségeit nem a megérdemelt gúnnyal illetni”. Itt du Bois-Reymond speciálisan Justus von Liebig ellen fordul, akit isten ostorának nevez. Du Bois-Reymond számára ebben az időben szerves és szervetlen anyag között végső soron nincs különbség. Amikor ezt a posztulátumot alkalmazza az életerő elátkozására, már itt feltűnik mechanikus materialista világnézetének bizonyos hiányossága. Különböző okok állítják szembe du Bois-Reymond-t az életerővel. A legnyomósabb az erő megmaradásának törvénye, ahogyan ezt a szerző nevezi.

Du Bois-Reymond korántsem az egyetlen, aki harcol az „életerő” ellen. Ő maga is megemlíti Alexander von Humboldt, Berzelius, Schwannt, Schleident és Lotzét mint előfutárait. Vogt és Moleschott, a kispolgári materialisták, szintén szembefordultak később az életerővel mint egy „ismeretlen X-el, mely mindenütt a háttérben áll, mely mindenütt kitér, ahol meg akarják ragadni, s melynek birodalma annál jobban visszaszorul, minél messzebb halad előre a tudomány”.²⁰ Ha azonban du Bois-Reymond első nagy filozófiai credója az életerő elleni harc volt, úgy ezt a harcot egész életében vívta. Későbbi munkáiban újra és újra visszatér rá. 1894. július 28-án tartott utolsó nagy beszédét is a neovitalizmus elleni harcnak szentelte. Itt is belebocsátkozik a tudomány történetébe, amely, mint ezt még bemutatjuk, egyáltalában döntő szerepet játszik számára a jelen megértése szempontjából. Itt megjegyzendő, hogy du Bois-Reymond – a „Természetmegismerés hatáiról” című és „A hét világrejtvény” című beszédei után megállapítja: „Ki állíthatja, hogy az ősnemzés nem laboratóriumainkban jött létre, ha egy ősvilági felépítésű atmoszférával, vizekkel, napsugárzással rendelkezünk?” Azonban utolsó beszédében éppen az a döntő, hogy óva int a neovitalizmustól: „Ezzel a neovitalizmussal . . . szembeszállni legyen természetes feladata, sőt kötelessége azoknak, akiknél eddig egész életük munkájához számított a téves tan leküzdésében való részvétel.” Konkrétan szembefordul du Bois-Reymond Rindfleisch würzburgi rektori beszédével (1888), a bázeli fiziológus-kémikus Bungéval és Hans Drieschnek „A biológia mint önálló alaptudomány” című kisebb írásával (1893).

A neovitalizmus elméleti megalapozása valójában Hans Driesch (1867–1941) nyúlik vissza, aki nagy érdemeket szerzett a biológia fejlesztésében. Driesch már nem az élő és nem élő anyag különböző anyagfajtáira építette koncepcióját, hanem arra az állításra, mely szerint a kémizmus csak „entelekheia” által idézi elő (hozza létre) az élő teljesítményeit, és hogy – következésképp – a mesterségesen előállított fehérje sohasem rendelkezhet életfunkciókkal. Az „entelekheia” (és „pszichoid”) teljesítménye eszerint a részeknek az egészhez való rendelésében rejlik, a részeknek az egész általi szabályozásában, a regulációban, restitúcióban stb. Driesch ezzel valóban rámutatott az élet specifikumára, azonban tévesen interpretálta az örökléstan eredményeit és a fejlődésfiziológia terén elért egyes felfedezéseket, amennyiben a teljesítményt elválasztotta az azt fel-

²⁰ K. Voig: „Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände”, 2. kiad., Giessen 1854, 221.

tételező (meghatározó) struktúráról. Driesch vitalista álláspontjának különböző fejlődési szakaszai voltak.²¹

Du Bois-Reymond azt mondja: ha a neovitalistákat követjük, eljutunk a „szupranaturalizmushoz”, vagyis a valláshoz. Utóbbinak határozottan ellene van. Ecseteli egy ilyen elmélet képtelenségét, és bizonyítja ezzel, hogy harci szelleme öregkorában is töretlen maradt.

Du Bois-Reymond szembenállása a neovitalizmussal több egy történelmi reménytelen reménytelen. Hogy du Bois nem tudta az életnek egyértelmű és elsősorban helyes magyarázatát adni, kitűnik „Világrejtélyei”-ből. Azonban ebben a kérdésében is megmaradt a természettudományos materializmus mellett – és ez érdeme. A neovitalizmus módosult formában egészen a jelenkorig tovább hatott mint idealista tanítás, és bár időközben eltűnt a biológiából, vallásos teoretikusok démonává vált. A neovitalizmus eleinte az egész-fogalom természetfilozófiai önállósodásán keresztül hatott tovább az ún. holizmusban (Smuts, Meyer-Abich, J. S. Haldane, F. G. Donnan). J. v. Eexküll „Jelentéstana” is a vitalizmus egyik változata a XX. században. A vitalizmus egyike a fasiszta ideológia alapjainak. Tömeges hatásúvá elsőroban Bernhard Bavink személyében vált, aki a „Természettudományok eredményei és problémái” című ismert standard-művében kiáll „egy mindenesetre tartható vitalizmus mellett” és így folytatja: „Az utóbbi joggal áll fenn, amíg az organikus célszerűséghez egy objektív, a pusztá elképzelésen túlmenő jelentőséget kapcsolunk”.²² Tisztán vallási okok motíválják J. Haas, Nachtwey, Muschalek, Spüllbeck, Wetter stb. vitalizmusát. A modern biológiai elméletek viszonylagos ellentmondásosságát a csodának és az élet rejtélyének megismerhetetlenségévé értelmezik át. J. Haas számára „létszerűen” a szervesben és a szervetlenben levő anyag ugyanaz. Ez az anyag azonban nézete szerint képtelen arra, hogy saját alkotóképességéből szerves struktúrákat hozzon létre. Ehhez egy immateriális „alkotótényezőre” van szükség, amely teljesen megfelel más vitalisták entelekeiájának, a lélek, a típus, a vezéreszme-, egész-, érzéki kapcsolat- stb. fogalmának.²³ Egy ilyen vitalizmus az észérveken túl, a hit területén lelt otthonra. Kívül áll a tudományon, azonban harcolni kell ellene, amíg hat.

Du Bois-Reymond elméleti gondolkodásának további döntő aspektusa polgári, természettudományos materializmusa és ateizmusa. Ha történetileg helyesen akarjuk megragadni világnézetét, akkor a francia materializmushoz mint voltaképpeni forrásához kell visszamennünk. „Úgy tűnik, *La Mettrie* volt a fiatal du Bois-Reymond materialista világnézetének tulajdonképpeni inspirálója.”²⁴ Apjának könyvtárában megtalálta a fiatal du Bois-Reymond *La Mettrie* „Az ember-gép” című könyvét, amely nagy hatással volt

²¹ Vö. R. Mocek: Zum Lebenswerk von Hans Driesch; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 12. évf. 1964/10, 1191–1214.

²² B. Bavink: „Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften”, 8. kiad. Lipcse 1944, 451. A „kritikai realisták”-nál jelentkező vitalizmus-problémához vö.: K. F. Wessel: „Kritischer Realismus und dialektischer Materialismus. Zur Kritik einer bürgerlichen Naturphilosophie”, Berlin 1971.

²³ J. Haas: „Biologie und Gottesglaube”, Berlin 1961, 35. skk., 49. skk. A neovitalizmus komplexumával kapcsolatban vö.: R. Mocek: Mechanizmus und Vitalismus; „Mikrokosmos – Makrokosmos. Philosophisch-theoretische Probleme der Naturwissenschaft, Technik und Medizin”, Hrsg. v. H. Ley. u. R. Löther, II., Berlin 1967, 324–372. ; „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus”, Hrsg. v. O. Kloth, Berlin 1964. 134–155.

²⁴ F. Herneck: Emil du Bois-Reymond . . . , id. kiad., 241.

rá.²⁵ La Mettrie-nek du Bois-Reymond 1875-ben egy akadémiai beszédet is szentelt, ami a *materialista* La Mettrie becsületének ragyogó megmentése volt: „... hogy szűnjön meg a természetkutatás és filozófia olyan története... melynek ítéleteit a nevelőnői morál és papi fanatizmus diktálhassa. Du Bois-Reymond tárgyilagos leírását adja La Mettrie életének és harcainak, hangsúlyozva, hogy La Mettrie haláláig hű maradt meggyőződéséhez. Du Bois szerint La Mettrie tanítása a XIX. században jutott érvényre. „Tanításait most nap nap után kimondottan előadják sok írásban, még gyakrabban hallgatólagosan előfeltételezik, tanszékeken és nyilvános előadásokban megvitatják, anélkül, hogy kinyilvánított hívei valamiféle kellemetlenségnek lennének kitéve. Részint persze azért, mert azoknak, akik kárt okozni szeretnének, nincs meg a hatalmuk hozzá, hogy *Giordano Bruno* máglyáját a valóságban is – és nemcsak vágyaikban – újra meggyújtásák.” Du Bois-Reymond méltányolja La Mettrie érdemét, „aki a skolasztika hosszú kimméri éjszakája után először szakított annak utolsó hagyományaival is, és merészelte a világot – mint egykor Démokritosz, Epikurosz és Lucretius, fenntartás nélkül, a végtelen óta mozgó atomok rendszerének elképzelni”. Holbach szerinte voltaképpen csak módszeresebben valószínűsítette meg La Mettrie tanítását a „Természet rendszere”-ben. Etikái nézetei sem kifogásolhatók.

A „Kultúrtörténet és természettudomány” című értekezésében du Bois-Reymond részletesen ábrázolja a kereszténység káros hatását a tudomány történetére. „Darwin és Kopernikusz” című beszédét rejtett istenkáromlásként bélyegezték meg. A darwinizmus melletti következetes kiállásáért Adolf Stöcker (1835–1909) befolyásos udvari prédikátor, a keresztényszociális párt megalapítója, hevesen támadta a Landtagban és eljárását követelt ellene.²⁶ Mivel az oktatási miniszter elutasított egy ilyen intézkedést, Stöcker megpróbált egyeseket rávenni arra, hogy dobják be kövel a Fiziológiai Intézet ablakait.²⁷ Du Bois-Reymond legfeljebb annyit ismert el, s ezt is csak feltételes módon, hogy isten az első lökő szerepét töltötte be: „Az ismételt teremtetésekről szóló *Cuvier*-féle tanítás, mely ismételt kataklizmákra alapozódik, minden jogosságát elvesztette, amióta *Lyell* kimutatta, hogy a geológia általános kataklizmák nélkül is boldogul, és *Darwin* hozzáfűzte, hogy a fajok (*species*) átalakulnak. Mármost racionálisan a teremtő mindenhatónak már csak azt az akciót lehetett tulajdonítani, hogy a korábban élettelen természetbe elvetette az élet csíráját. De akkor már nem egyszerűbb és ama mindenható számára méltóbb azt gondolni, hogy ő olyan képességgel bíró anyagot teremtett, amely meghatározott viszonyok között, újabb segítség nélkül, önmagából hozott létre élő?”²⁸ A teológia a materialista du Bois-Reymond számára egy „szürke lárvatok” volt és az is maradt. A leszármazási elméletre hivatkozva megállapítja, hogy a lélek természetes módon keletkezett, és magasabb, „égben” lakozó lények létezésének lázalmáról beszél. Határozottan elutasít mindenféle teológiát, ami nála, a darwini tanítás feltétlen hívének, nem is

²⁵ Vö. F. Dannemann: Aus E. du Bois-Reymonds Briefwechsel über die Geschichte der Naturwissenschaften; „Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften”, XVIII. évf., Lipcse 1919, 272.

²⁶ Vö. Stenographische Berichte über die Verhandlungen der ... beiden Häuser des Landtages. „Haus der Abgeordneten”, Berlin 1883, II. 848. skk., 917. skk.

²⁷ Lásd E. Metz: „Emil du Bois-Reymond, sein Wirken und seine Weltanschauung”, 3. bőv. kiad., Bielefeld 1918, 40–41.

²⁸ Du Bois-Reymond: Über die Übung; „Reden”, II, 100–101.

csodálnivaló. E helyen csak egy példát említünk: „Az a persze csak távolban kimutatott lehetőség, hogy kiüzzék a látszólagos célszerűséget a természetből és a végokok helyére mindenütt vak szükségzerűséget tegyünk, az egyik legnagyobb előrelépésnek tűnik a gondolatvilágban, amelyről e probléma tárgyalásában egy új korszak fog ideíródni. A világról elmélkedő értelem kínjának valamelyes enyhítésében *Charles Darwiné* lesz a legdicsebb cím, amíg csak lesz filozófikus természetkutató.”²⁹

Mint egész világnézetében, ateizmusában is megmarad du Bois a polgári ideológia határain belül. Az ő szemében a vallástól és a babonától való megszabadulás a tudás és a nevelés problémája. A vallás osztálygyökereit nem ismeri fel. A francia materialisták, különösen La Mettrie ateizmusából indul ki. Ugyanakkor azonban úgy véli, hogy David Friedrich Strauss (1808–1874) sokkal merészebb volt a következtetéseiben. Voltaképpen elmondható, hogy a Strauss-féle ateizmus színvonala valamiben azt a nívót is jelenti, amelyről du Bois-Reymond eleinte kiindul.

Strauss a „Jézus élete” (1835) című művével erőteljes támadást indított a német feudálabszolutista rezsim ideológiai alapjai ellen, és ugyanakkor megindította Hegel tanítványainak kettészakadását új- és őhegeliánusokra. Könyvében Strauss bebizonyította, hogy Jézus nem lehetett „istenember”. Strauss sok vonatkozásban Hegelhez kapcsolódott. Határozottan szembefordult ugyan Hegellel, idealista történetfelfogását mégis osztotta. A szellemi jelenségek története nem a valóságos társadalmi életből nyer magyarázatot és nem a társadalmi osztályok közti harc eszmei visszatükrözését jelenti. Jóllehet Strauss ideológiailag hozzájárult a „Jézus életé”-vel a német polgári forradalom ideológiai előkészítéséhez, magában a forradalomban a demokraták ellenségeként lépett fel. Később harcolt a szociáldemokraták ellen és Bismarck lelkes híve lett. Későbbi írásai már nem érték el a „Jézus élete”-nek színvonalát. Érvényes ez a „Voltaire” című írására is, amelyet du Bois-Reymond és Helmholtz egyaránt dicsérően emelt ki. Mindamellett Strauss érdeme, hogy kimutatta a hagyományos keresztény hit lényegi alapjainak legenda voltát. A keresztény legendák iránti említett ellenszenvre épít Emil du Bois-Reymond is. Az ő ateizmusa azonban összekapcsolódik a természettudományos materializmussal, ebben leli magyarázatát, míg Strauss megmarad teológusnak. Éppen ezért du Bois-Reymond polgári ateizmusa radikálisabb és megalapozottabb.

Friedrich Albert Lange „A materializmus története” című műve is nagy jelentőségű du Bois-Reymond materialista világnézetének kialakulása és megalapozása szempontjából. Du Bois többször idéz tőle. Lange egy ideig közel állt a munkásmozgalomhoz, 1864-től 1866-ig tagja volt a Német Munkásegyletek Szövetsége állandó bizottságának, egy ideig tagja volt a Nemzetközi Munkásszövetségnek és küldötte a lausanne-i kongresszusnak (1867). A marxizmust sohasem értette meg. Filozófiai alapálláspontja neokantiánus; ugyanakkor munkája a materializmus története szempontjából igen jó és gazdag anyagot tartalmaz, amely még ma is használható. „A materializmus történeté”-nek megjelenése óta (1865) nagy hatást gyakorolt a munkásmozgalomban is. Franz Mehring újkantiánus végkövetkeztetései ellenére is nagyra becsülte és filozófiai dolgozataiban ismételtlen hivatkozott rá. Lange életének és munkásságának beható marxista vizsgálata sajnos még várat magára. Egy ilyen feldolgozás nézetem szerint az eddiginél sokkal progresszívebb képet adna róla.

²⁹ Du Bois-Reymond: Darwin versus Galiani; „Reden”, I, 545.

Du Bois-Reymond világnézeti korlátai egyértelműen társadalmi nézeteiben jutnak kifejezésre. Különösen jellemző erre a „Kultúrtörténet és természettudomány” című beszéde. Egészen materialista módon hangzik, amikor megállapítja, hogy a tűz és a beszéd használata választotta el a legbiztosabban az embert az állattól; de egyértelműen idealista, amikor azt állítja, hogy a régi görögöknek hiányzott a természettudományhoz szükséges műveltsége, nevelése stb., s az ilyen kvalitásaitak szerinte a művészetben bizonyították. Ugyanilyen idealista az az állítása is, hogy a tudománnyal foglalkozó ókori szabad polgárok megvetése az ehhez nem elegendő érzéküket bizonyítja. A természettudomány története az ő szemében az emberiség voltaképpeni története. További példák sorakoztathatók fel arra, hogy du Bois-Reymond-nak nem volt érzéke az objektív társadalmi törvényszerűség iránt. Maradjunk azonban az említett példánknál. Idézzük csak Franz Mehringet, aki du Bois-Reymond eme idealista nézeteit egyszerűen nevetségesnek tartja. Mehring szembe fordul du Bois-Reymond következő szavaival: „A régiek elmaradottsága a természettudomány terén végzetessé vált az emberiség számára. Ez az egyik legfőbb oka annak, amiért a régi kultúra lehanyatlott. A legnagyobb szerencsétlenség, ami az emberiséget érte, az, hogy a földközi-tengeri országokon átgázoltak a barbárok, bizonyára elkerülhető lett volna, ha a régieknek lett volna a mi értelmünkben vett természettudománya.” Mehring ezzel szemben Delbrückel együtt megállapítja: „... az, hogy egy találmányhoz egy, sok nemzedéken, sőt évszázadon keresztül folyvást ható szükséglet tartozik hozzá, hogy egy találmány éppúgy nem választható el korának szükségleteitől, mint ahogyan az ember sem születhetik meg anyja nélkül, hogy annak feltevése, miszerint egy találmányhoz egy más korban is el lehetett volna jutni és ezzel a történelem más menetét lehetett volna előidézni, üres, fantáziaszülte képződmények”.³⁰ Du Bois-Reymond társadalmi nézetei világosan mutatják számunkra, hogy a természettudományos materializmus korántsem vezet el szükségszerűen a történelmi materializmushoz, és hogy nem elegendő a társadalmi viszonyok változásának megmagyarázásához. A társadalom tudományos elemzéséhez nemcsak természettudományos, hanem dialektikus materialistának kell lennünk. Az, hogy du Bois-Reymond milyen kevésbé tudta a társadalmi fejlődéstörvényeket értelmezni, tanúsítja a növekvő munkásmozgalom elleni, ill. német pártja, az akkori szociáldemokrácia elleni támadása is. Utóbbit a középkori járványokhoz hasonlítja, amelyek az országra zúdultak, majd újra eltűntek. Du Bois-Reymond félt minden forradalomtól. Ezért vádolta Rousseau-t, hogy bűnös, ill. bűnrészes volt a jakobinus diktatúráért, valamint „Rousseau eszelős követőit”. Ebben a kérdésben sem jelentett du Bois-Reymond kivételt. A XIX. sz. szinte minden nagy német természettudósa – említsük pl. Helmholtzt és Virchowot – hasonló módon a munkásmozgalom ellen nyilatkoztak. Csak egy jelentős természettudós találta meg a dialektikus materializmushoz vezető utat – a kémikus Karl Schorlemmer, Marx és Engels barátja. Du Bois-Reymond úgy vélte, hogy „a jövőbeni szocialista államban” nem lesz hely a tudományos akadémia számára. A tudomány és technika felvirágzása az NDK-ban és éppen az NDK Tudományos Akadémiájában a legszembe-tűnőbben cáfolják du Bois-Reymond e téves ítéletét.

³⁰ F. Mehring: Über den historischen Materialismus; F. Mehring: „Philosophische Aufsätze”, Berlin 1961, 324. Vö. továbbá: H. Delbrück: Über die Bedeutung der Erfindungen in der Geschichte. Ein populärer Vortrag; H. Delbrück: „Historische und politische Aufsätze”, 1. rész, Berlin 1886, 339. skk.

Az említett idealista társadalmi nézetek mellett a szóban forgó beszéd nagyon fontos fejtegetéseket tartalmaz a fiatal nemzedék képzésére vonatkozólag. Programjellegűvé váltak du Bois-Reymond alábbi szavai: „Kúpszeleteket! Hagyjuk már a görög írást!” Du Bois-Reymond harcol az újhumanista oktatás túlzott kiemelése ellen, amikor megállapítja, hogy a gimnázium a reformáció óta lényegében változatlan maradt. Szilárd matematikai és természettudományos képzést követel, viszont kevesebb vallásoktatást a primában, vagyis a középiskola utolsó két osztályában. Utóbbit a teológusok igen rossz néven vették tőle, mint az egyik egyházi lapban, a „Neue evangelische Kirchenzeitung”-ban (Új evangélikus egyházi lap) megjelent támadásból kitűnik. Ezzel azonban a lap szembekerült az ipar és technika köreivel, amelyek egy, ógörögül jól-rosszul társalgó és időző jelölt helyett a korábbi természettudomány eredményeit ismerő szakembert kívántak. Du Bois-Reymond ezen a téren a haladás úttörője. Egy olyan korban, amikor az ún. humaniora képviselői még mindig nagyképpen lenézték a természettudományt és a technikát, emelte fel erős hangját az utóbbiak mellett. A beszéd kiváltotta viharról tanúskodik a sok pozitív és élesen elutasító állásfoglalás, mely iránta megnyilvánult.

Du Bois-Reymond beszédeit vizsgálva megállapíthatjuk, hogy azok szinte kizárólag történeti orientációjúak. Ha van, aki a múlt században megérdemli a „tudománytörténész” predikátumot, akkor ez Du Bois-Reymond. Számára azonban a történelem sohasem öncél, nem a rég elmúltak kontemplatív szemlélése. Du Bois-Reymond sokkal inkább kora nézeteinek fonákságaira próbál a múltban ráérezni, s ezeket maga és a tudomány számára hasznossá tenni. Ezek során du Bois-Reymond mindig összekapcsolja a természettudomány történetét a filozófia történetével. La Mettrie-t, Diderot-, Voltaire-t. stb. bemutatja a maguk korában, de egyben bemutatja jelentőségüket a XIX. századi tudomány szempontjából. Megvilágítja mindenekelőtt a materialista gondolkodás kontinuitását és felvázolja a hagyomány vonalát. Ezáltal du Bois-Reymond olyan problematikával foglalkozik, amely a marxista tudománytörténészek előtt is ott áll és nézetem szerint még nincs teljesen vagy legalább megközelítően kielégítően megoldva. Nálunk is arról van szó, hogyan hasznosítsuk a tudomány- és a filozófiatörténetet a jelen és a jövő számára — természetesen marxista vonatkozásban.³¹ Ezzel összefügg, hogy du Bois-Reymond elutasítja a történelemnek mint elsősorban vagy kizárólagosan politikatörténetnek az ábrázolását.

³¹ Vö.: S. Wollgast: Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophiegeschichte, Wissenschaftsgeschichte und sozialistischer Prognostik; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1971/2, 204–212. „Elsősorban a következő problémák mai megjelenési formái válhatnak világosabbá és érthetőbbé egy történeti közelítéssel:

- a megismerés történeti korlátai túllépésének útjai és módszerei;
- a termelés és tudomány viszonya, vagy még általánosabban, a tudományos fejlődés és a mindenkori társadalmi formáció viszonya;
- a szükséges és helyes gondolkodói magatartás megismerése;
- a személyiség szerepe és jelentősége a természettudományok történetében;
- az ember valósághoz való alapmagatartásának kialakulása;
- a természettudományos felfedezések hatása a materialista filozófia kialakulására”) (Weltanschaulich-philosophische Bildung und Erziehung im mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht (Beiträge), Hrsg. u. Autorenkollektiv u. Ltg. v. H. Ley u. K. F. Wessel. Berlin 1972, 134.

Du Bois-Reymond a maga világnézetében mindig materialista volt és minden támadás ellenére az is maradt. Megállapítja: „Eszmélő vagy legalábbis álmodozó agyvelő nélkül nem gondolható el tudat.” Az „érzékszervek”, amelyek a külvilág benyomásait közvetítik az agynak . . . az idegeken keresztül kapcsolódnak össze az aggyal”.³² Nagyon jól tudja, mi a jelentőségük a természettudományos felfedezéseknek a téves, idealista teóriák cáfolása szempontjából. Du Bois-Reymond szerint pl. az „életerő” elméleteinek cáfolására három felfedezés volt lényeges: 1. a sejtnek Schwann- és Schleiden-féle felfedezése; 2. az ideg- és izomzatok természetére vonatkozó közelebbi információk; 3. az erőmegmaradás tana.³³ Azokkal szemben, akik itt a XVIII. századhoz képest változatlan XIX. századi mechanikus materializmus szívós képviselését látják, szabadon röviden megjegyezni, hogy Engels e felfedezések közül kettőt a XIX. század három döntő felfedezése közé sorolt!³⁴ Megjegyzendő, hogy du Bois-Reymond Leibnizet következtesen mint materialistát, jóllehet mechanikus materialistát fogja fel: „Ha Leibniz világnézetéről letöröljük a monadológia csalóka cicomáját, a prestabilita harmoniát és az optimizmust, akkor biztosabb magként nem marad más vissza, mint az anyagi világról vallott mechanikus felfogása és ama lehetetlenség belátása, hogy valamely anyagi történet szupernaturalista módon, és fordítva, egy szellemi történet mechanikus módon magyarázzunk meg.”³⁵ És a nagy materialista fiziológus ugyanígy azt véli, hogy Holbach „Természet rendszere” a legtöbb pontban egészen közel áll a mai természettudós világnézetéhez.³⁶ Du Bois-Reymond sohasem szabadult ki teljesen a mechanikus materialista gondolkodás bilincseiből. Tudatában volt azonban annak, hogy ez a gondolkodás semmi végleget nem jelent: „Nincsen más megismerés számunkra, mint a mechanikai, bármilyen nyomorúságos szurrogátum ez igazi megismeréshez, és ennél fogva csak egy valóban tudományos gondolkodási forma van: a fizikai-matematikai.”³⁷ Du Bois-Reymond gondolkodását már áthatották a XIX. sz. nagy felfedezései — elsősorban a darwini fejlődésméлет, amelynek lelkes követője —; éppen ezért a dialektikának legalább a megsejtése is, részint spontán alkalmazása során. Ezzel magyarázható nála az igen korlátozott agnoszticizmus (a későbbiekben még megmutatjuk, hogyan fogjuk fel du Bois-Reymond agnoszticizmusát): „Hogy az emberi értelem örök rejtélyek előtt áll, nem szegi kedvét . . . És ezért keres és talál vigaszt és felemelkedést az olyan *munkában*, mely növeli az emberi ismeretek kincsét, jótékony erőfeszítéssel növeli nemünk erőit és képességeit, kiterjeszti a természet fölötti uralmunkat, szellemünk gazdagításával megneemesíti, élvezeteink megsokszorozásával pedig megszépíti létünket. A leverő 'ignorabimus'-ból újra felemelkedik a természetkutató a haldokló Septimus Severusnak légionáriusaihoz intézett bátor jelszávához: 'Laboremus'.”³⁸ Emil du Bois-Reymond, mint már említettük, határozottan szembefordul a teleológiával, ami része a vitalizmus ellen vívott harcának. Ellentétben Kanttal, ő nem tulajdonít aprioritást a térnek és a kauzalitásnak. Du Bois-Reymond

³² Du Bois-Reymond: Gedächtnisrede auf Johannes Müller; „Reden”, I, 39., 40.

³³ Du Bois-Reymond: Gedächtnisrede . . . ; Ugyanott, 207–208.

³⁴ Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége; „Marx és Engels Művei 21, Budapest 1970, 370.

³⁵ Du Bois-Reymond: Darwin versus Galiani; „Reden”, I, 559.

³⁶ Ugyanott, 544.

³⁷ Ugyanott, 560. (kiemelés tőlem – S. W.)

³⁸ Ugyanott, 563.

nem is „indukciós számár” (Engels). Jóllehet az induktív módszernek adja az elsőbbséget, ezt a történetivel összekapcsolva kívánja tekinteni. Alkalmazza ezt mindenekelőtt a „Kultúrtörténet és természettudomány” c. beszédében, s itt az egyébként általa ócsárolt Hegelt követve. Du Bois-Reymond számára is nagy jelentőségű a természettudomány meghatározása: „*Természettudományon* értjük . . . nem csupán a holt és élő természetről meglévő ismeretek összegét, ezek produktumait, hatásait (következményeit) és törvényeit, hanem az ezek számát növelő egyedül hasznos módszerbe való tudatos betekintését is, valamint a természetmegismerés ugyancsak tudatos alkalmazását a technika, a hajózás, a gyógyászat stb. céljaira, vagyis a természet tervszerű uralom alá vételét és kihasználását az ember által, hatalmának, jólétének és élvezeteinek növelésére.” A tudomány az ember hasznára van, nem önmagáért létezik – ez du Bois-Reymond jelszava. Elutasít mindenemű dualizmust, egyfajta materialista monizmust képvisel, anélkül, hogy ezt tudatosan hangsúlyozná. Míg a materializmus Helmholtz számára hipotézis, bár igen valószínű hipotézis, addig du Bois-Reymond számára megingathatatlan alapelv. A dialektikus materializmus nemismeréséből adódóan du Bois-Reymond egy mechanikus determinizmust képvisel. Törvény és véletlen az ő szemében csupán más és más nevei a mechanikus szükségszerűségnek.

Du Bois-Reymond-t gyakran vádolták sovinizmussal, különösen Franciaországban. E szemrehányásoknak mindenekelőtt „A német háború” c. 1870. augusztus 3-án elmondott beszéde képezte az alapját. Itt először is úgy jellemzi III. Napóleont, mint új Catilinát, mint a „sötétség fejedelmét”, mint „hazugot”, az „általános választóójog meghamisítóját”, „esküszegőt”, „züllött, bűnöző kalandort”, „tízezerszeres hideg embermészárlót” stb.³⁹ Mármost ezek a jellemzések alig térnek el azoktól, amelyeket Karl Marx használ a francia császárra a „Louis Bonaparte brumaire 18-ájá”-ban. Du Bois-Reymond szerint Bonaparte-nak van egy bűntársa: „Az a bűnös, akire én gondolok, veszedelmesebb magánál *Louis Napóleon-nál*, mert elmozdíthatatlan és halhatatlan, s ez az egész francia nép . . .”⁴⁰ Ugyanakkor azonban a Berliini Egyetem rektora megállapítja: „Mi németek nagyon jól tudjuk, mennyit köszönhet az emberiség a franciák nagy tehetségű, szellemes népének”.⁴¹ Még ha du Bois-Reymond-nak a francia néppel szembeni szemrehányásai nem is menthetők, mégis meg lehet állapítani, hogy nem képezik általános vonását eszmei épületének. Ezek a toldaléképítmények – hogy a hasonlatnál maradjuk – annak az általános meggyőződésnek az eredménye, miszerint Franciaország a villámcsapás hirtelenségével kívánt rátámadni Németországra. Az ems-i távirat Bismarck-féle meghamisításáról akkoriban még mit sem sejtettek az emberek. Egyéb beszédeiben Emil du Bois-Reymond mindenesetre mindig a sovinizmus és nacionalizmus ellen nyilatkozott. Csak egy bizonyítékot erre. 1869-ben ezt mondotta: az akadémia „nem érti meg azoknak a külföldi tudósoknak az állapotát, akik számára nem létezik az, ami nyelvi határaikon túl történik, nem is szólva a tudományban levő sovinizmusról, amely nem ismer el más felfedezést, mint a nemzetit, idegen felfedezések elismerésének más formáját, mint – ha nem lehet már tovább agyonhallgatni őket – ezek valamiféleképp elért annektálását”.⁴² 1878-ban így vélekedik: „Nagyon kérdéses, vajon azt a felemelő hatást, amit a nemzeti érzés a nép

³⁹ Du Bois-Reymond: *Der deutsche Krieg*; „Reden”, I, 397. skk.

⁴⁰ Ugyanott, 400.

⁴¹ Ugyanott, 401.

⁴² Du Bois-Reymond: *Aus den Tagen des Norddeutschen Bundes*; „Reden”, I. 349.

egy részére gyakorol, nem rontja-e le az a kár, amelyet azáltal okoz, hogy a saját pozitívumok túlbecsülésére és az idegenek alábecsülésére vezet...⁴³ És du Bois-Reymond éppen a németeket inti ettől a túlzott nemzeti érzéstől. Mint az ősökkel büszkélkedés, a nemzeti büszkeség is nevetséges felfuvalkodottsággá fajulhat. 1833-ban a Berliini Egyetem előtti Humboldt-élművekről elmondott rektori beszédében tanáráról, Alexander Humboldt-ról ezt mondta: „Semmi sem volt ellenszenvesebb számára, mint az ún. sovinizmus elharapódzása; mi sem nyomasztotta jobban, mint látni ezt a szellemi betegséget, mely hasonlatos a társadalom barbár őállapotaiba való visszaeséséhez, látni, ahogy járványszerűen megy át Európán és komolyabban veszélyezteti az emberiség haladását, mint ahogy ezt a dinasztiaék féltékenykedése valaha is tudta.”⁴⁴ Ugyanígy világosan fordul szembe du Bois-Reymond az antiszemitizmussal: „De hogyan állnánk meg előtte (ti. A. v. Humboldt előtt), ha a nálunk elterjedt faji üldözés hírért venné, ő, a Mendelssohn-ház barátja, aki *Henriette Herz*cel zsidó folyóírással levelezett?”⁴⁵ Egy másik helyen ezt írja: „És vajon miben különböznek az utóbbi évek faj- és vallásüldözései az albigenek keresztesháborújától vagy a középkori zsidóüldözésektől, mint abban, hogy ma az állam és az általános civilizáltság korlátokat állít?”⁴⁶

A tudomány du Bois-Reymond szemében „a nemzetek közös munkaterülete, mely mint a magas tenger nyitva áll minden lobogó számára, csak a valótlanág kalózzlobogója előtt nem”.⁴⁷ Humanista magatartását du Bois-Reymond kifejezésre juttatja Voltaire nagyrabecsülésében is. Ő és kortásai – mint írja – mind „többé-kevésbé voltaireiánusok”, nevezetesen olyan értelemben, hogy a „tolerancia, a szellemi szabadság, az emberi méltóság, az igazságosság egyaránt természetes életelmünké vált”.⁴⁸

Emil du Bois-Reymond kritikai méltatása és értékelése nem hagyhatja figyelmen kívül, nem ugorhatja át ismeretelméleti korlátait. A legpregnansabban ezek két beszédében találhatók meg: „A természetmegismerés hatáiról” és „A két világrejtély” c. beszédekben. Az előbb említett, 1872-es, két „világrejtély” említ, amelyek számát az 1880. évi „világrejtély-beszédében” hétre emeli. Voltaképpen azonban, mint maga mondja, nincs szó kibővítésről. A nagy fiziológus szerint a világrejtélyről van szó, és csak módszertani okokból tagolja tovább ezt a problémát 7 pontra.

Miről is van szó ezekben a „világrejtélyekben”, amelyek a maguk korában az elutasítás és támogatás egész viharát keltették (Arno Holz még drámát is írt a du Bois-Reymond-féle két „világrejtély-beszéd” kapcsán „Ignorabimus” címmel)?

Du Bois-Reymond hét nehézségről beszél, amelyek a világ teljes megismerése előtt állnak. Ezeket annyiban korlátozza, amennyiben közülük csak néhányat, a transzcendenseket, tart abszolút megoldhatatlannak: „Transzcendensnek nevezem közülük azokat (ti. a hét nehézség vagy világrejtély közül), amelyek előttem leküzdhetetleneknek látszanak, még ha őket a felfelé ívelő fejlődésben megelőzőeket megoldottnak vélem is”. A

⁴³ Du Bois-Reymond: Über das Nationalgefühl; „Reden”, I, 667.

⁴⁴ Du Bois-Reymond: „Reden”, II, 280.

⁴⁵ Ugyanott.

⁴⁶ Du Bois-Reymond: Goethe und kein Ende; „Reden”, II, 168. Az antiszemitizmusra vonatkozó elvi álláspontjáról vö. 1884. IV. 18. levelét. In: J. Singer: Briefe berühmter christlicher Zeitgenossen über die Judenfrage”, Bécs 1884, 85–86.

⁴⁷ Du Bois-Reymond: Aus den Tagen des Norddeutschen Bundes; „Reden”, I, 349.

⁴⁸ Du Bois-Reymond: Voltaire als Naturforscher; „Reden”, I, 321.

„természetmegismerés transzcendens határai” du Bois-Reymond szerint: 1. Az anyag és erő lényege; 2. a mozgás eredete; 3. a legegyszerűbb érzéki észleletek keletkezése és — bizonyos értelemben — 4. az akaratszabadság problémája. Nem transzcendensnek tartja du Bois-Reymond 1. az élet első keletkezését; a látszólag célszerűen berendezett természet; 3. az ésszerű gondolkodást és az ezzel szoros kapcsolatban levő nyelvnek az eredetét.

Nem a mi feladatunk, hogy részleteiben idézzük azt a természettudományos bizonyítékot, mely szerint du Bois-Reymond „világrejtélyei” csak látszólagos rejtélyek, a kor tudományának szülöttei, továbbá hogy az említett rejtélyek némelyikét teljesen megoldottuk, mások megoldásához pedig egészen közeljutottunk. Számunkra itt elsődlegesen a filozófiai-ismeretelméleti problematika a fontos. S ebben mindenekelőtt az hangsúlyozandó, hogy du Bois-Reymond ezekkel a „világrejtélyekkel” nem tesz semmiféle engedményt az idealizmusnak és a vallásnak. Kifejezetten hangsúlyozza: „Hogy vajon a szellemi folyamatok anyagi feltételekből valaha megérthetők lesznek, kérdés, mely merőben eltér attól, hogy vajon e folyamatok anyagi feltételek termékét képezik-e. Az a kérdés tagadható anélkül, hogy erről valamit is eldöntenénk, nemhogy tagadnánk is”. Du Bois-Reymond nagyon is tudatában van „világrejtélyei” következményeinek: „A jelenség-világ objektív széttagolásában, mint ezt ezek a vizsgálatok feltételezik, az ismeretelmélet szükségszerű kiegészítését látom, és egy valóságos természetfilozófiát. Az új köntöst öltött pyrrhonizmus, amire ez elkerülhetetlenül vezet, nem sokat ígér. Megpróbálkozhat az egyetlen másik kiúttal, a szupernaturalizmus útjával. Csakhogy, ahol a szupernaturalizmus kezdődik, ott a tudomány megszűnik.” Látszólag paradoxon, de mégis igaz: a természettudományos materialista du Bois-Reymond egy korlátozott agnoszticizmusba menekül, hogy az idealizmustól és vallástól elhatárolja magát! Eugen Dreherhez — világnézete idealista ellenfeléhez, akinek pl. az akaratszabadság isteni ajándék — írt ismert levelében így foglalja össze a maga törekvését: „A 'természetmegismerés határai', mind a hét világrejtély, mind pedig mindaz, amit egyébként ilyen értelemben írtam, abból az alapvető törekvésből indulnak ki, hogy a világot mechanikailag fogja fel, és amennyiben ez nem sikerülne, a feladat megoldhatatlan maradványát pontosan és világosan kimondja. Úgy vélem, ezt a magam számára kielégítően megtettem, s ezzel eljutottam a gondolkodás egy nyugvópontjához, hasonlóan ama matematikushoz, aki bebizonyította egy feladat megoldásának e lehetetlenségét.”⁴⁹ Mellesleg megjegyezve: már csak azért se becsüljük túl a „világrejtélyeket”, mert ezek csak azt képviselik, hogy képtelenség volt túlmenni a kor tudományának állásán. Erről tanúskodnak du Bois-Reymond szavai is: „Nehéz lesz az emberiségnek valaha repülnie, és sohasem fogja megtudni, hogyan gondolkodik az anyag”. Tizennyolc évvel később, ill. két évvel du Bois-Reymond halála után, valósággá vált az ember repülése. És a XX. század eleji „fizikai forradalom” ismeretelméleti kihatásai nem lettek volna olyan súlyosak, ha a newtoni világméket a földi testek mechanikájával, mint centrumával, nem tekintették volna mindeddig megingathatatlannak. Du Bois-Reymond is

⁴⁹Idézi E. Dreher: „Die Grundlagen der exakten Naturwissenschaft im Lichte der Kritik”, Drezda 1900, 114. Táragszerűen nem helytálló, amikor a jeles Joseph Dietzgen „Professzoraink a megismerés határán” c. cikkében megállapítja: „Du Bois-Reymond . . . tudvalevően be akarta bizonyítani, hogy egy ilyen átléphetetlen határ (a tudás területe és a hit területe között — S. W.) valóban fennáll, hogy tehát a hit számára minden körülmények között szükségképpen fennmarad egy saját terület.” (vö: J. Dietzgen: „Schriften in drei Bänden”, II, Berlin 1962, 62.

e világkép hatalma alatt állott . . . Azonban kétségtelenül igazat adhatunk Haeckelnek, amikor du Bois-Reymond „világrejtélyeiről” ezt írja: „Először is, mint már az „Antropogenie” előszavában írtam, határozottan tiltakoznunk kell az ellen a csalahatatlanság ellen, amivel du Bois-Reymond ezt a két problémát (az erő és az emberi tudat közötti összefüggést — S. W.) nemcsak a jelen, de minden jövő számára megoldhatatlannak nyilvánítja! Ezzel ugyanis egyszerűen tagadja a tudomány fejlődési képességét és a megismerés haladását. Szinte minden nagy és nehéz megismerési probléma mindaddig megoldhatatlannak számított a legtöbb vagy valamennyi kortárs számára, mindaddig lezártnak tűnt a megismeréshez vivő minden út, amíg végül fellépett az az úttörő géniusz, akinek világos tekintete felfedezte a megismerés helyes, addig elrejtett útját. Emlékezzünk csak magára a mi mai fejlődésünkre.”⁵⁰ Persze ehhez fűzzük hozzá, hogy „az úttörő géniusz” sem deus ex machina, hanem egy objektív társadalmi szükséglet kifejezése, beteljesítője. Találmányok, felfedezések akkor születnek, ha érettek hozzájuk az objektív társadalmi viszonyok.

Georg Domin du Bois-Reymond-nal kapcsolatban megállapítja: „A szavaiból kihangzó agnoszticizmus működése melléktermékeként értékelendő, kiváltképpen a mechanikus álláspont következményeként a vitalizmus elleni harcban, és a mechanikus materializmus arra való képtelensége következményeként, hogy a természeti folyamatok minőségi lényegét megragadja.”⁵¹

Ezt a felfogást osztom annyiban, amennyiben az agnoszticizmust mint du Bois-Reymond munkásságának melléktermékét fogja fel. Nézetem szerint azonban tovább kell menni. A polgári materialista du Bois-Reymond nem állítható egy fokra nagy példaképével, a mechanikus materialista La Mettrie-vel, mint általában a XVIII. századi materialistákkal. Utóbbiak számára egyáltalán nem vetődhetek fel a „világrejtélyek” kínzó kérdései. Az ember szerintük gép volt, amely mechanikai törvényeknek engedelmeskedett. Vaucanson fuvolása, úgy tűnt, egy új szakasz közeledtét jelzi. Diderot, La Mettrie, Laplace egyáltalán nem jutottak arra a gondolatra, „hogy a feladat megoldhatatlan részét határozottan és világosan kimondják”, mert számukra egyáltalán nem volt ilyen rész, hiszen mechanikailag *minden* megmagyarázható volt! Csak egy kérdés volt: hogy mikor. Du Bois-Reymond másképpen vélekedett! Ismeri és megérti a XIX. század nagy felfedezéseit, beleértve a darwini elméletet és jelentőségét is, bár nem dialektikus következményében. Úgy látja, hogy Laplace démonjával *nem* oldható meg *minden* a világban. Materialista álláspontjáról azonban nem akar lemondani. Gyűlöletes számára a „szupernaturalizmusba” való minden belecsúszás. Haeckel ismeretelméleti optimizmusát — amely végül is a du Bois-Reymond „világrejtélyei” elleni minden polémia ellenére egyfajta teológiában végződik — nem tudta osztani. Így nem marad más kiút számára, mint az agnoszticizmus, ahol is a „világrejtélyeknek” a tudomány összes többi feladataitól való tisztább elhatárolását viszi végbe.

Agnoszticizmus mint világnézeti magatartás, lehet reakció. Ez a vonal akkor kerül előtérbe, ha hanyatló, bukásra ítélt osztályok ideológiájának részeként arra szolgál, hogy

⁵⁰ E. Haeckel: Freie Wissenschaft und freie Lehre; Haeckel: „Gemeinverständliche Werke”, Hrsg. v. H. Schmidt, Jéna, V, Lipcse-Berlin 1924, 275–276.

⁵¹ G. Domin: Einige philosophische Fragen zu den theoretischen Auseinandersetzungen Emil du Bois-Reymonds; „Naturwissenschaft—Tradition—Fortschritt”, Beiheft zu NTM — „Zeitschrift für Geschichte der Naturwissenschaften” — Technik und Medizin, Berlin 1963, 115.

aláássa a világ emberi megismeréséről és megváltoztatásáról vallott haladó és optimista meggyőződést. Ez érvényesül pl. az ókorban az eliszi Pürrhón (kb. i. e. 360–270) filozófiájában, David Hume (1711–1776) agnoszticista bölcseletében abban a korban, amikor az angol burzsoázia elvesztette haladó történeti szerepét és az arisztokráciával lépett szövetségre. Hasonló a helyzet, amikor a mai imperialista burzsoázia Hume és Kant agnoszticista gondolatmeneteihez kapcsolódik, amikor elsősorban reakciós társadalmi, politikai célokat követ.

Mármost az „agnoszticizmus” kifejezést csak a XIX. század második felében vezette be az újabb filozófiai irodalomba a neves angol biológus, Thoma H. Huxley (1825–1895), Ch. Darwin egyik közeli barátja. E kifejezés az ő számára (ellentétben a „gnoszticizmussal”, ahogyan az isten létéről való vallásos meggyőződést nevezte) ama álláspontjának megjelölésére szolgált, hogy az összes, az ész számára hozzáférhető dolgokban ne nyilvánítsunk biztosnak olyan következtetéseket, amelyek sem nem bizonyítottak, sem nem bizonyíthatók. Mellesleg megjegyezve: du Bois-Reymond korántsem megy el ilyen messzire! Ez a huxleyi értelemben vett agnoszticizmus azonban a XIX. században mindenekelőtt a természettudósok körében terjedt el széleskörűen. Ez az az agnoszticista irány, amelyet Fr. Engels a következőképpen jellemezett: „Valójában mi egyéb az agnoszticizmus, mint . . . , 'szégyenlős' materializmus? Az agnosztikusnak a természetfelfogása keresztül-kasul materialista. Az egész természeti világot törvény kormányozza, és ez a világ abszolúte kizárja kívülről jövő akciónak a beavatkozását.”⁵² Miután Engels az agnosztikusnak a következetes materializmussal szembeni fenntartásait tárgyalta, az alábbi záró megállapítást teszi: „. . . amennyiben az agnosztikus a tudomány embere, amennyiben *tud* valamit, annyiban materialista; tudományán kívül, oly területeken, amelyekről nem tud semmit, tudatlanságát lefordítja görögre és agnoszticizmusnak nevezi”.⁵³

Mármost du Bois-Reymond kétségtelenül a tudomány embere, aki tud valamit. Azonban véleményem szerint az ő merev ragaszkodása a mechanikus materializmus bizonyos vonásaihoz, az ő agnoszticizmusa stb. nem utolsósorban szűk szaktudósi voltából adódik. Másként áll a helyzet pl. Helmholtznál, aki a panteizmusban keresi a világnézeti kiutat.⁵⁴ Emlékeztetni szeretnénk csak a nativizmus elleni harcára, amelyet du Bois-Reymond sohasem tudott egészen osztani.⁵⁵ Hasonlóan érvényes persze Ernst Haeckelre is. Mindenesetre az, amit Friedrich Herneck megállapít, túlságosan leegyszerűsítő: „Az agnoszticizmus, amelybe a polgári materializmus *du Bois-nál* átcsapott (! – S.W.), egyik s bizvást nem utolsó kifejezése a német tulajdonos-polgárság kezdődő társadalmi lehanyatlásának a 'gründoló kor' látszat-virágzása idején. Bizonyára nem véletlen, hogy az 'ignorabimust' éppen azokban az években hirdette és dicsőítette a reakció, amikor Schopenhauer, a világ- és élettagadás reakciós metafizikusa, a német polgári osztály

⁵² Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Bevezetés az angol kiadáshoz; Marx és Engels Művei” 20, Budapest 1963, 593.

⁵³ Ugyanott, 595.

⁵⁴ Vö. S. Wollgast: Naturwissenschaftlicher Materialismus und Pantheismus bei Hermann von Helmholtz; „Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität” – Math.-Nat. Reihe XXII. (1973) 3. sz. 289–292.

⁵⁵ Vö. H. v. Helmholtz: „Philosophische Vorträge und Aufsätze”, Eingel. u. mit erkl. Anm. hrsg. v. H. Hörz u. S. Wollgast. Berlin 1971, 424.

divatos filozófusává vált.”⁵⁶ Ha ez így volna, akkor megmagyarázatlanul maradna, miért volt olyannyira elterjedve az agnoszticizmusnak ez az iránya éppen Angliában a természettudósok körében. És mint ismeretes, a schopenhaueri filozófia németországi fő hatása a XIX. század 50-es és 60-as, nem pedig a 70-es és 80-as éveire tehető.

A „világrejtélyek” Emil du Bois-Reymond-féle posztulálásának idézett oka mellett a másik okot – F. Herneckkel együtt – a dialektika meg nem értésében látom. Emil du Bois-Reymond egész életén át egyenesen fanatikus ellenfele volt a spekulatív természet-filozófiának. A spekulatív természetfilozófiával azonban annak zseniális magvát, a dialektikát is elvetette, elsősorban hegeli formájában. A dialektika du Bois-Reymond szemében rémalak. Szellemi világát messzemenően a mechanika formálta ki. Mivel ezzel az akaratszabadság „transzcendens világrejtélyeit” is megpróbálta megmagyarázni, igyekezete szinte meghatóan hiábavaló marad.

Az akarat szabadsággal mint „világrejtéllyel”, mint nehézséggel „úgy áll a dolog, hogy mint ilyen nincsen, amennyiben elhatározzuk, hogy az akarat szabadságot tagadjuk és a szubjektív szabadságérzést csalásnak nyilvánítjuk...” Értelmetlen lenne du Bois-Reymond szemére vetni, hogy nem ismerte a marxizmust. Tény azonban, hogy Fr. Engels az általa vizsgált tudósokról röviden így foglalta össze véleményét: „Mindezek az urak egyvalaminek vannak híján, és ez a dialektika”.⁵⁷ Hogy azonban már du Bois-Reymondnál is van egy spontán dialektika, még megmutatjuk.

Du Bois-Reymond világnézete már életében sok elismerést, de sok kritikát is kapott. A nem-klasszikus tudomány kezdetével háttérbe szorult a Du Bois-Reymond, Helmholtz, Herz stb. világnézete körüli vita. Du Bois-Reymond-t már nem korából interpretálták, hanem legfeljebb a pozitivizmus ösatyjává tették. Heinrich Borrruttau szerint du Bois-Reymond „... vitathatatlanul ama újkori irány úttörői közé számít, amely a világproblémát (hogy Josef Petzoldt-tal együtt du Bois-Reymond kreált kifejezését elfogadjuk) relativista-pozitivistá álláspontjára tekinti, a filozofálás egyetlen módjáról, amely ma, egy Lorentz, Minkowski és Einstein korában annak tekinthető, amiből természettudományos világnézetre lehet szert tenni”.⁵⁸ Ez minden bizonnyal tarthatatlan. De Borrruttau-nál voltaképpen másról is szó van. A Berlieni Egyetem fiziológia-professzora az ellen kíván fellépni, hogy du Bois-Reymond „mint egy önmagát túlélt tisztán materialista általános világnézet képviselője feledésbe merüljön” és hogy egyfolytában Büchnerrel és Moleschott-tal emlegessék.⁵⁹

A du Bois-Reymond beszédei és dolgozatai körüli vitába bőséges betekintést adnak számunkra kinyomtatott előadásai és szerzőjük ezekhez fűzött megjegyzései. Ezt a képet néhány további vonással szeretnénk kibővíteni.

A marxista Otto Zacharias igen éleselméjűen fordul szembe Du Bois-Reymond „ignorabimus”-ával és megjegyzi: „Ez az *ignorabimus* felemás dolog. Korántsem vagyunk abban a helyzetben, hogy megadjuk ama határokat, amelyek előtt megismerési vágyunk érje be a megalázkodással. Hogy azt mondhassuk: *eddig és ne tovább*, az embernek már ismernie kell ama területet, amelyre megtiltja a belépést; meg kell adnia a tilalom okát is, ha az

⁵⁶F. Herneck: Emil du Bois-Reymond...; id. kiad., 251.

⁵⁷Engels levele K. Schmidthez. 1890. október 27.; „Marx és Engels Művei” 37, Kossuth, Budapest 1977, 482.

⁵⁸H. Borrruttau: „Emil du Bois-Reymond”, Bécs–Lipce–München 1922, 101.

⁵⁹Ugyanott, 9.

követendő. Ennek az oknak a megadásával azonban túllépjük magát az ignorabimust, amikor ezzel kimondunk valamit a határon túl lévő területről. Nem rendelkezünk a megismerhető és a megismerhetetlen semmiféle kritériumával; az általunk elérhető megismerés határa képességünkben van, nem pedig a tudatunkban. Épp ezért sohasem mondhatjuk meg előre, hol szűnik meg a megismerés és hol kezdődik az ignorancia.”⁶⁰

Óriási feltűnést keltett du Bois-Reymond „Goethe és nincs vége” (1882) c. beszéde. Goethe dialektikus elemekkel teleszótt materialista panteizmusa szükségképpen gyanús volt persze a francia materializmus hagyományain nevelkedett du Bois-Reymond-nak. Úgy vélte, nem titkolható el, „hogy a tudomány általában Goethe nélkül is annyira jutott volna, amennyire jutott, sőt a német tudomány talán tovább is . . . Nem Goethe hatására . . . hanem mellette és tőle függetlenül haladt előre a tudomány . . .”⁶¹ Különösen felháborítónak találta azonban a Goethét félistenként agyag-piedesztálra emelő német nyárspolgár du Bois-Reymond alábbi kijelentését: „Bármilyen prózaian cseng is, mégis igaz, hogy Faust helyett, hogy az udvarhoz ment és fedezetlen papírpénzt adott ki, és hogy az anyákhoz emelkedett fel a negyedik dimenzióba, jobban tette volna, ha feleségül veszi Gretchent, törvényesíti gyermekét, és elektromos gépeket és légpumpát talál fel . . .”⁶²

Több ellenírat is jelent meg. Ezek azzal vádolják du Bois-Reymond-t, hogy pl. „tekintélyes állásában” „a maga chimera világnézete mellett” csinált propagandát, hogy „a legszélsőségesebb materializmus prófétája”, hogy „frázisszerű nézeteket fejtett ki az istentől megfosztott természetről” és hogy nézeteivel „magas *hivatali* állásában milliányi keresztény legszentebb érzéseit – enyhe kifejezéssel – *nemtelen* módon gúnyolta ki”. Du Bois-Reymond világnézete „nem egyedül a teológiát, hanem egyáltalán minden vallást arcul ütött” és „a keresztény világnézet képviselőit úgy jellemzi, mint hitvány fantasztákat vagy kaján népcsalókat”.⁶³ Jellemző, hogy a tősgyökeres konzervatív szerző a maga megsemmisítő ítéletét a két „világrejtélyből” is levezeti!

Adolf Kohut szerint du Bois-Reymond nem tartozik azokhoz, akik „nem félnek a legszélső konzekvenciákat levonni tudományos vívmányaikból és többre tartják a tudomány szabadságát annál, hogy tekintettel legyenek a hatalmas kamarillára, mely isten-tagadóként denuncálja azt, aki harcolni mer a szellemi szolgáskorba döntés és elbutítás ellen”.⁶⁴ Du Bois-Reymond materializmusát újra meg újra világosan felismerik és részint felpanaszsolják. Így Theodor Weber breslaui professzor, akinek néhány megjegyzést szentel a nagy fiziológus a „Hét világrejtély” lábjegyzeteiben és aki erre egész könyvvel válaszol. Weber ebben megállapítja: „ . . . ha materializmuson azt a világnézetet értjük és csakis azt érthetjük, amely az anyagban mint olyanban ismeri el az egyedül létező valóság- és oksági elvet, amelyből minden égi és földi életfolyamat keletkezett, akkor a du Bois-Reymond által jelenleg osztott és a szinte számtalan, sok és változatos részismereteket mutató írásban terjesztett világnézet sem más, mint egy rideg, nagy következetességgel kimunkált materializmus.”⁶⁵ A kortársak közül alig reklamál valaki du Bois-Reymond-nál valamiféle

⁶⁰ O. Zacharias: Du Bois-Reymond über den Darwinismus; „Die Gegenwart”, X, Berlin 1876, 346.

⁶¹ Du Bois-Reymond: Goethe und kein Ende; „Reden”, II, 174.

⁶² Ugyanott, 169.

⁶³ G. Gadow: „Die Freiheit der Wissenschaft und Herr du Bois-Reymond”, Giessen 1883, 20–21.

⁶⁴ A. Kohut: Emil du Bois-Reymond; „Westermann's illustrierte deutsche Monatshefte”, 57. köt. 1885, 807.

⁶⁵ Th. Weber: „Emil du Bois-Reymond. Eine Kritik seiner Weltansicht”, Gotha 1885, 72. skk.

idealizmust vagy valamiféle pozitív vallást. Ezen kevesek közé tartozik Eduard von Hartmann. Ha du Bois-Reymond-nak a materializmus elárulását vetjük szemére, akkor ezt csak annak a történetileg elavult álláspontnak a posztulálására, mely szerint „most már nem szabad kételkedni többé az emberi szellem mechanikájának a lehetőségében” (E. Langwieser). Du Bois-Reymond materializmusa túlságosan nyílt és határozott ahhoz, hogy az idealizmus felhasználhassa. S. S. Epstein egészen nyíltan kimondja du Bois-Reymond természettudományos materializmusát: „La Mettrie 'L'homme machine'-jében és Holbach 'Système de la nature'-jában megtaláljuk az alapköveket du Bois-Reymond világnézetéhez is, és teljes egészében Leibnizben látta a modern ismeretelmélet előfutárát. Du Bois-Reymond, mint minden természettudós, materialista, vagyis világunk minden testét és ezek mozgásait atomok mozgásában feloldva gondolja el, amelyeket azok konstans középponti erői mozgatnak.”⁶⁶ Hasonlóan nyilatkozik J. Classen⁶⁷ és Erich Metze is.⁶⁸ Klaus Groth alnémet költő a nagy materialista fiziológust ünnepli egy „Du Bois-Reymond-hoz” c. versében.

A marxista szerzők közül Friedrich Herneck méltatta legátfogóbban és elsőként Emil du Bois-Reymond-t. Ezzel igazi úttörő munkát végzett. Lényegében osztjuk a véleményét: „Inkább beletörődött a megismerés pesszimista végkövetkeztetéseibe, melyek a mechanikus materializmusból következetes gondolkodás mellett adódni látszottak, mintsem hogy megkérdőjelezze a materialista világnézet alapjait. Ily módon 'ignorabimusa' a 'világrejtelékkel' szemben . . . az egzakt-empirikus módon eljáró természettudós elhatárolása a kor idealista skolasztájának és hittudósának spekulatív-misztikus magatartásával szemben. Mivel azonban ezt a formulát mégis félreértették és úgy értelmezték, mint a természettudomány és a természettudományos megismerési módszer kapitulációját a 'végső kérdések' előtt, sokan úgy harcoltak du Bois-Reymond ellen, mint egy agnosztikus világnézet útegyengetője ellen.”⁶⁹

A vulgármaterialisták számára is fikció volt az életerő. Ők is szembefordultak a teleológiával és úgy látták, hogy az anyag és a mozgás elválaszthatatlanul összefüggnek. Moleschott és Büchner egyaránt du Bois-Reymond-nak mint szavahihető tekintélynek „Az állati elektromosság vizsgálatai”-hoz írt bevezetésére hivatkoznak, amikor az életerő ellen harcolnak.⁷⁰ Du Bois-Reymond néhányszor a zoológus Karl Vogtra hivatkozik.⁷¹ Foglalkozik pl. a Vogt-féle „szekréciós hasonlattal” is⁷², amellyel kapcsolatban megállapítja,

⁶⁶S. S. Epstein: Emil du Bois-Reymond (1818–1896); „Westermann's illustrierte deutsche Monatshefte”, 82. köt. 41. évf. 1897, 317.

⁶⁷J. Classen: „Vorlesungen über moderne Naturphilosophen”, Hamburg 1908, 28.

⁶⁸E. Metze: „Emil du Bois-Reymond, sein Wirken und seine Weltanschauung”, 3. bőv. kiad., Bielefeld 1918, 26.

⁶⁹F. Herneck: Emil du Bois-Reymond (1818–1896); „Lebensbilder deutscher Ärzte”, 2. kiad., Lipcse 75.

⁷⁰„Vogt, Büchner, Moleschott. Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland”, Eine Auswahl in 2 Bd. Hrsg. u. eing. v. D. Wittich. Berlin 1971, I, 254., 256–259. old.; II, 351.

⁷¹Du Bois-Reymond: „Reden”, I, 231, 232., 310., 313.

⁷²„... hogy mindazok a képességek, amelyeket a lelki tevékenység néven értünk, csak az agyvelő-szubsztancia funkciói, vagy hogy bizonyos mértékben durván fejezzük ki magunkat, hogy a gondolatok ugyanabban a viszonyban vannak az agyvelővel, mint az epe a májjal vagy a vizelet a vesékkel.” (C. Vogt: Physiologische Briefe; „Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland”, I, 17–18.

hogy ez a hasonlat lényegében már Cabanisnál megtalálható. Vogt „szemtelen kijelentéséről” du Bois-Reymond egyebek közt így vélekedett: „Azt is nehéz dolog a 'szekréciós hasonlat' miatt kifogásolni, hogy benne a lelki tevékenységet úgy állítják be, mint az anyagi feltételek termékét az agyban. Hibásnak tűnik viszont, hogy azt a képzetet kelti, mintha a lelki tevékenység az agy felépítéséből saját természete szerint éppúgy megérthető lenne, ahogyan a kiválasztás a mirigy természetéből.”

Már itt látjuk, hogyan határolja el magát du Bois-Reymond a vulgármaterialistáktól. Arra is szükség van azonban, hogy tovább vigyük ezt az elhatárolást, hogy egészen világosan tudjunk rámutatni az elvi különbségre a vulgármaterializmus és a du Bois-Reymond képviselte materializmus között. Ez egyszersmind egy kiindulópont ahhoz, hogy a XIX. század második felében élt természettudósok materializmusának sajátosságait kidolgozzuk.

A kispolgári materialisták döntő hatásának ideje az 1850 körüli időre esik. Ebben az időben — dacára a legkülönbözőbb természettudományos területeken elért nagy felfedezéseknek — még nem zárult le a XIX. századi természettudomány döntő forradalmi átalakulási folyamata. Másként áll a dolog a 70-es és a 80-as évek táján, amikor du Bois-Reymond a maga beszédeivel a legnagyobb hatást elérte. Emlékezzünk csak rá, hogy az életerőről szóló írását 1870 előtt nyomtatták ki. A hetvenes és nyolcvanas évek természettudományos fejlettségének szintjére vonatkozólag Fr. Engels megállapította, hogy a természet „fő folyamatai” marxista módon értelmezhetők, „minden” merevség feloldódik és minden „rögzítettségnek” vége szakad.⁷³ A materializmus érvényre jutott a kimagasló természettudósok között *azok szakterületén*. Az egyház jámbor hite nem lelt már náluk otthonra többé. Az új helyzet azonban nemcsak a tagadást (negációt) követelte meg a régi keresztény hitűek részéről, hanem egy új világnézet tételezését is. A természettudósok egyik irányzata egyfajta panteizmusba menekült. Így tett pl. Haeckel. Ez a panteizmus progresszív, de mégis erősen áthatják idealista elemek. Ilyen módon Ernst Haeckelnél már a legegyszerűbb sejt „lelkes volta” és az emberi gondolkodás csupán graduális fokozata ennek a „sejtléleknek”.⁷⁴ A következőt is általában kevésbé veszik tekintetbe: Haeckel számára is van még egy világrejtély, „az egyetlen, minden átfogó egyetemes rejtély . . . a szubsztancia-probléma”. Erről a világrejtélyről Haeckel így vélekedik: „Eleve elfogadjuk, hogy a természet legbelsőbb lényegével ma talán még ugyanolyan idegen és értetlen módon állunk szemben, mint *Anaximandrosz* és *Empedoklész* 2400 évvel ezelőtt, mint *Spinoza* és *Newton* 200 esztendeje, vagy mint *Kant* és *Goethe* száz év előtt.”⁷⁵ És ez a „végszemléletben” található, tehát „világrejtélyének” összegezőseként. Egy ilyen új világnézet megszerzésére irányuló további kísérlet kínálkozott a neokantianizmusban, amelynek voltaképpeni diadalmenete a 70-es években kezdődött el.

⁷³ Engels: A természet dialektikája; Marx és Engels Művei. 20, Budapest 1963, 475, 481.

⁷⁴ Vö. E. Haeckel: „Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie”, Mit einer Einl. v. O. Klohr, Berlin 1960, 217. skk.

⁷⁵ Ugyanott, 478. A „Grosse Naturforscher”, hrsg. v. F. Krafft u. A. Meyer-Abich (Majna-Frankfurt-Hamburg 1970) c. életrajzi lexikonban A. Meyer-Abich a következőt „hirdeti” a „Du Bois-Reymond” cikkben: „Szélesebb körökben az 1872. évi híres, Ignorabizmus-beszéde tette ismertté, amely a 'természetmegismerés határával' foglalkozik és keményen harcolt Haeckel 'Világrejtélyei' ellen.” (102.) Hogy ez mennyiben volt lehetséges, azt A. Meyer-Abich maga sem magyarázhatta meg, hiszen a „Világrejtélyek” csak 1899-ben jelent meg!!

A neokantianizmusra elmondható: „A burzsoázia alapvető érdekeiből kinövő filozófiai szükségletek egy olyan filozófiára irányultak, amelyet a polgári gyakorlat és uralmi rend normálisnak, öröknek, ill. örökké előrehaladónak ismert el, s amely elméleti alapot adhatott a politikai koncepció számára. Ez a filozófia modern eszközökkel harcolhatott a szocializmus ellen, hogy aktívan szembeszálljon a materializmussal, ugyanakkor azonban oly módon interpretálja a természettudomány viharos fellendülését, hogy eredményeit elismerve és hasznosítva a burzsoázia számára, egyben kikapcsolja a gátló spekuláció és teológia befolyását, amennyiben ezek akadályozták a természettudományt.”⁷⁶

Emellett megmarad egy olyan áramlat, amely nem tér el egy *következetes, polgári természettudományos materializmustól*. Hangsúlyozandó mind a „polgári”, mind a „természettudományos” attribútum. Du Bois-Reymond, akárcsak Helmholtz és Ludwig Boltzmann — akik itt, minden különbségük ellenére eme irányzat reprezentánsaiul szolgálnak — hű szolgálai államuknak. Du Bois-Reymond több írásában tükröződik a Párizsi Kommün és minden forradalom elleni gyűlölete, a szociáldemokrácia iránti meg nem értése. Ugyanakkor újra meg újra hangsúlyozza alattvalói lojalitását.

Du Bois-Reymond ugyanakkor természettudományos materialista. Mit jelent ez? ⁷⁷ A természettudományos materializmus egy, a materialista gondolkodásnak a XIX. és XX. század természettudósai által tudatosan kialakított és képviselt áramlata a természettudományon belül, amely a dialektikus materializmus ismerete nélkül, ill. később a dialektikus és *történelmi* materializmustól való tudatos elhatárolódásában többé-kevésbé következetes materialista módon megalapozta a természettudományos tevékenység filozófiai alapjait és általános módszereit, valamint a természettudomány eredményeit. Különös, viszonylag önálló, tudatosan képviselt materialista áramlat ez az említett kor természettudományában, amely a természetkutatónak a természettudományban mindig jelenlevő elemi és spontán materialista beállítottságára épül, de amely tőle a tudatosságban különbözik. A tudatosság jelentése itt: az az alapbeállítottság, mely szerint a természet, annak folyamatai és törvényszerűségei objektíve reálisan léteznek, elméleti fogalmazást és megalapozást nyer és védelmet keres más filozófiai nézetek és tételek ellen. A természettudományos materializmus tehát tudatos filozófiai gondolkodást kíván. A természettudományos materializmus *nem* a materializmus Marx előtti megjelenési formája. Olyan materializmus, amely különböző okokból nem jut el a dialektikus materializmusig. Du Bois-Reymond eléggé az elején áll a fejlődésnek, eddigi csúcspontját Planck, Born stb. képviselik. A természettudományos materialistákat már nem lehet mechanikus materialistaként jellemezni, mint pl. Vogtot, Büchnert és Moleschottot még lehetett, *még ha fontos kérdésekben mechanisztikus nézeteket képviseltek is*. Filozófiai álláspontjuk eltér a mechanikus materializmustól, fejlettebb annál. Társadalomfelfogásukban idealisták. A természettudományos materializmus objektíve, hatásában szövetséges a dialektikus materializmusnak a materializmus és idealizmus közötti filozófiai harcban, persze *csak* ezen a területen.

Egyébként — és ezt gyakran szem elől tévesztik — a marxizmus—leninizmus klassziku-

⁷⁶ W. Heise: „Aufbruch in die Illusion. Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland”, Berlin 1964, 99.

⁷⁷ A következőket vö. H. Vogel: Bemerkungen zum naturwissenschaftlichen Materialismus; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 1964/4, 476–482.; H. Vogel: „Physik und Philosophie bei Max Born”, Berlin 1968.

sai magát a mechanikus materializmus fogalmát elsősorban a XVIII. századra használták. Az erre vonatkozó legfontosabb összegező kijelentések Engels „Ludwig Feuerbach . . .”-jában találhatók, ahol a döntő hely ezekkel a szavakkal kezdődik: „A múlt század materializmusa túlnyomóan mechanikus volt . . .”⁷⁸ Amit Engels ugyanezen a helyen a múlt század mechanikus materializmusáról mond, Vogtra, Büchnerre, Moleschottra és ezek epigonjaira vonatkozik. A „Természet dialektikájá”-nak és az „Anti-Dühring”-nek a pontos tanulmányozása sem ad más képet. Az „Anti-Dühring”-ben Engels a „metafizikai, kizárólagosan mechanikus materializmus” hatását hangsúlyozza explicit a XVIII. századra⁷⁹, a „Természet dialektikájá”-ban pedig ez áll az 1848 utáni időre: „Ugyanez idő tájt azonban az empirikus természettudomány olyannyira fellendült és olyan ragyogó eredményeket ért el, hogy ezáltal . . . lehetővé vált a XVIII. század mechanikus egyoldalúságának teljes leküzdése.”⁸⁰ Ha Lenin azt mondja: „A ’fejlődés elvével’ a XX. században (sőt már a XIX. század végén is) ’mindenki egyetért’”⁸¹, akkor ez a megjegyzés elsősorban negatív fogalmazású. Olyan fejlődésfelfogás ellen irányul, amely csak a mennyiségi növekedést veszi tekintetbe, a minőségi ugrást pedig nem. Ugyanakkor azonban ezzel elhatárolódik a XIX. század vége (a cezurát lehetne a múlt század közepére tenni) az előző korról szemben és az előző materializmussal szemben is. A XVIII. században és a XIX. század első felében korántsem mindenki értett egyet a fejlődés-gondolattal.

M. T. Jovcsuk a materializmus és a dialektika négy történelmi alapformáját különbözteti meg: 1. a naiv materializmust és az ókor dialektikáját; 2. a XVI–XVIII. századi materializmust; 3. a klasszikus német filozófiát; 4. a dialektikus materializmust. Jovcsuk így folytatja: „A filozófiai gondolkodás eme alapformáin kívül a marxista filozófiatörténet vizsgálja a filozófiai elmélet és a filozófiai megismerési módszer átmeneti formáit (pl. a reneszánsz kor filozófiai tanításait, az újkori materializmus antropológiai változatát és a XIX. századi forradalmi demokrácia ezzel összefüggő materialista filozófiáját . . . és másokat).”⁸² Az itt említett egyéb átmeneti formákhoz tartozik véleményem szerint a természettudományos materializmus is.

Vogt, Büchner és Moleschott ateizmusát a polgári ateista du Bois-Reymond is osztja. Ő azonban sokkal messzebbre megy a maga megalapozott természettudományos materializmusában.

Míg Vogt és Moleschott tudatosan lenézték a filozófiai hagyományt – a forradalmi materializmust is beleértve –, ez du Bois-Reymond szemében igazi példakép, amelyet igyekszik továbbvinni. Különösen érvényes ez, mint tudjuk, Leibnizre, Voltaire-re és La Mettrie-re, s bizonyos értelemben Diderot-ra is. Ha átnézzük du Bois-Reymond előadásait és számos idézetét, a filozófiai irodalom gazdag tartalmú ismeretére bukkanunk. Többször említi d’Alembert-t⁸³, ugyanígy a filozófus Arisztotelészt.⁸⁴ Hivatkozik Francis Baconnek „knowledge is power” kijelentésére. Tudja, hogy Pierre Bayle szembefordult a prestabilita harmoniával – olyan ismerettel, amelyet Leibniz-stúdiumának köszönhet. A

⁷⁸ Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége, id. kiad., 337.

⁷⁹ Engels: Anti-Dühring; Marx és Engels Művei 20, 25.

⁸⁰ Engels: A természet dialektikája; id. kiad. 473. old.

⁸¹ Lenin: Filozófiai füzetek; Lenin Összes Művei 29, Kossuth, Budapest 1972, 208. old.

⁸² M. T. Jovcsuk: „Leninizm, filozfszkiye tradicii i szovremennoszty”, Moszkva 1970, 53.

⁸³ Du Bois-Reymond: „Reden”, I, 326., 467., 487., 543.; II, 240., 291., 294., 592.

⁸⁴ Vö. du Bois-Reymond: „Reden”, I, 9., 150., 152., 450., 575.

„Darwinról és Kopernikuszról” c. cikke elé Giordano Bruno egy vesszorát írja mottónak. Mint már említettük, tudja, hogy a „szekréciós hasonlat” Cabanistól származik. Idézi Cicero „Tusculani”-ját. Véleménye szerint „Locke és Condillac empirizmusa szubjektív-pszichológiai alapon nyugodott”. Condorcet-t megvádolja a voltaire-i „Candide” egy helyének téves értelmezéséért⁸⁵, és méltatja irodalmi kiválóságát.⁸⁶ Du Bois-Reymond ismeri természetesen Roussau „Vallomásai”-t és egyéb munkáit is. „II. Frigyes és Jean-Jacques Rousseau” c. beszéde különben elképzelhetetlen lenne. Újra meg újra visszatér •Descartes-ra, akit eredetiben idéz. Ehhez sokféle bizonyíték található szövegeinek kiadásaiban. Ugyanez érvényes Denis Diderot-ra és a francia „Enciklopédia”-ra. Ugyancsak idézi Dühring „A mechanika általános elveinek kritikai története” c. művét, anélkül hogy valójában állást foglalna Dühring filozófiai rendszerével kapcsolatban. Az ókori filozófusok közül Arisztotelész mellett említi Empedoklész, Epikurost, Platón (elsősorban a „Timaios”-t), Szokratészt, Thalészt és a kitioni Zénont. Említés történik még Fontanelle-ről, Gassendiről, Geulincxről, Malebranche-ről, Maupertuisról, Montesquieu-ről, Pascalról, Spinozáról és a XVII. és XVIII. század más filozófusairól. Kant nagy tekintély du Bois-Reymond szemében. Az ő számára Kant nem tartozik a klasszikus német filozófiához, a dialektikus filozófia értelmében, amelyet határozottan elutasít. John Locke és Mandeville szintén olvasmányai közé tartozott. Schopenhauerral és más divatos filozófussal nem foglalkozik.

Némiképpen megértjük, hogy du Bois-Reymond elvetette a spekulatív természet-filozófiát. Ifjúságának virágkorában azonban a következő módon művelte: „Henrik Steffen antropológiai előadásaihoz 1837–38 telén a következőket írtam utóiratként: 'az emberi test minden szerve egy meghatározott állatnak felel meg, egy állatot képez. Például a minden irányban mozgó, nedves-csúszós nyelv egy tintahal, egy szépia. Ugyanis a nyelv csontja, a nyelvcsont nem függ össze a csontváz egyetlen más csontjával sem. Mármint azonban a szépiának csak egy csontja van, az ismert *os sepiæ*. Következésképpen a nyelv egy szépia’.”⁸⁷

A spekulatív természetfilozófiának határozottan hadat üzen az egzakt természettudós du Bois-Reymond. Éppen ezért fordul szembe „Hegel dialektikus légváraival”⁸⁸, és „a hamis természetfilozófia lelki betegségével”. Ezenközben azonban figyelmen kívül hagyja, hogy a dialektikus módszer felettébb termékeny munkamódszer a természettudomány számára. Mivel nem érti meg a természet és a megismerés dialektikus jellegét, megáll a „hét világrejtélynél”. Nem tudja megérteni a hegeli rendszer racionális magját. Engels viszont megállapítja: „A természetfilozófusok úgy viszonylanak a tudatosan dialektikus természettudományhoz, mint az utópisták a modern kommunizmushoz.”⁸⁹

Mármint egyes pontokon ábrázolni fogjuk, miben különbözik du Bois-Reymond természettudományos materializmusa a francia mechanikus materializmustól, előképétől. Ez a bizonyítás vázlatos lesz, ám du Bois előadásainak figyelmes tanulmányozása megerősíti, elmélyíti és kibővíti e kijelentéseket.

⁸⁵ Du Bois-Reymond: „Reden”, II, 344. sk.

⁸⁶ Ugyanott, 487.

⁸⁷ Du Bois-Reymond: Der physiologische Unterricht einst und jetzt; „Reden”, I, 635.

⁸⁸ Du Bois-Reymond: „Reden” II, 277.

⁸⁹ Engels: Anti-Dühring. Bevezetés az 1885. kiadáshoz; id. kiad,

La Mettrie-vel és a mechanikus francia materializmus területén működő más előképeivel ellentétben du Bois-Reymond nagyon is lát különbséget az élő és élettelen világ között. „Ha a szervezetek olyan jelenségeket mutatnak, amelyek a szervetlen természetben nem fordulnak elő, akkor ez nem egyszerűen onnan ered-e, hogy az élő testekben az anyagrészecskék, bár ugyanazon tulajdonságokkal megáldva, mint azokon kívül, mégis új viszonyokba lépnek egymással és új vegyületekbe kerülnek?” Ez a kérdésfeltevés csírájában tartalmazza annak a lehetőségét, hogy leküzdjék az akkori mechanizmus szűk egyoldalúságát. Du Bois-Reymond-nál már az a gondolat is megvan, amely később a folyadék egyensúly elméletében nyert kidolgozást: „Ami az élőt a holttól, a növényt és a csak testi funkcióiban tekintett állatot a kristálytól megkülönbözteti, végül is ez: a kristályban az anyag szilárd egyensúlyban található, míg az élőlényen át anyagáramlás folyik, benne az anyag többé-kevésbé tökéletes egyensúlyban van . . .” A „Neovitalizmus” c. beszédében is arra törekszik, hogy a szervetlent megkülönböztesse a szervestől.

Engels erről azt írja: „A múlt század materializmusa túlnyomóan mechanikus volt, mert akkoriban az összes természettudományokból csak a mechanika és ebből is csak az égi és a földi szilárd testek, szóval a nehézkedés mechanikája volt bizonyos mértékben befejezett. A kémia csak gyermek, flogisztonos formájában létezett. A biológia még csecsemőkorát élte; a növényi és állati szervezetet csak nagyjából vizsgálták és tisztára mechanikai okokkal magyarázták. A XVIII. század materialistái szemében az ember éppúgy gép volt, mint Descartes szemében az állat. A klasszikus francia materializmusnak egyik sajátos, bár a maga idejében elkerülhetetlen korlátozottsága a mechanika mértékének ez a kizárólagos alkalmazása olyan jelenségekre, amelyek vegyi és szerves természetűek, és amelyekre a mechanika törvényei szintén érvényesek ugyan, de ezeket más, magasabb törvények háttérbe szorítják.”⁹⁰

Du Bois-Reymond esetében más szituáció állt fenn a természettudományokban és másképpen is reflektált erre. Kiadott beszédei tartalmas bizonyítékot adnak ehhez. Du Bois-Reymond szerint az ember nagyon távol van a világnak egy, a laplace-i démon értelmében vett megismerésétől. A „mechanikus materializmus” tehát nem mindenható. Az azonban éppen a francia materialisták felfogása volt. Amikor du Bois-Reymond több helyen hangsúlyozza a világ anyagságában rejlő egységét, akkor ezt is egy magasabb síkon teszi, mint a mechanikus materialisták tették.

Engels a XVIII. és a XIX. századi természettudományt összehasonlítva megállapítja: „. . . Ha a természettudomány a múlt évszázad végéig túlnyomóan *gyűjtő* tudomány, a kész dolgok tudománya volt, a mi századunkban lényegében *rendező* tudomány, a folyamatoknak, a dolgok eredetének és fejlődésének és az e természeti folyamatokat nagy egészé egybefűző összefüggésnek a tudománya.”⁹¹ Kérdés most: vajon alkalmazhatta-e a *rendező* tudomány ugyanazt a módszert, mint a *gyűjtő* tudomány? Véleményünk szerint ez lehetetlen. Mármint utalhatunk arra, hogy Engels a „Természet dialektikájá”-ban többször is szól arról, hogy a XIX. századi természettudomány mereven ragaszkodik a mechanikus gondolkodásmódhoz és abszolutizálja az indukciót. Ugyanakkor a marxizmus-leninizmus klasszikusai is megállapítják, hogy a dialektika spontán érvényre jut a természettudományban. Vegyük Lenin megfogalmazását: „Az eleven szemlélettől az

⁹⁰ Engels: Ludwig Feuerbach . . . , id. kiad., 337–338.

⁹¹ Ugyanott, 351–352.

elvont gondolkodáshoz és ettől a gyakorlathoz – ez az igazság megismerésének, az objektív realitás megismerésének dialektikus útja.”⁹² Nem az a kutatási módszer-e ez, amely Bunsenen és Kirchhoffon keresztül a szinképelemzéshez vezetett? S ugyanakkor nem Kirchhoff-e a koronatanúja azoknak, akik a tudományos materializmust a mechanikussal azonosítják, hiszen Kirchhoff szavai szerint a tudománynak az a célja, hogy a mechanikában oldódjék fel? Vajon nem felel-e meg nagyon is du Bois-Reymond fent idézett természettudományos definíciója Lenin megállapításainak? Vajon Helmholtz nem barátja, du Bois-Reymond egyik „világrejtélyének” megoldásán, az egyszerű érzéki megismerés eredetén dolgozik-e? Maga du Bois szerint Helmholtz a természetkutatás első alapelvének tartotta, „hogy a természetet felfoghatóan kell magunk elé képzelni, mert különben nem lenne értelme kutatási szándékunknak”. Helmholtz tehát nyilvánvalóan felfoghatóan tartotta az említett világrejtélyt. Nekem úgy tűnik, eddig nem gondoltuk át eléggé a XVIII. század második fele materializmusának és a XIX. századi materializmus elhatárolásának egész komplexumát. Azonban ahogyan a materializmus egy bizonyos időben objektíve ráerőszakolta magát a természettudósokra, úgy a dialektika is. Lenin a dialektika egyik elemeként emeli ki: „Az emberi gondolat végtelenül elmélyül a jelenségtől a lényeghez, a – hogy úgy mondjuk – elsőrendű lényegtől a másodrendű lényeghez stb., vég nélkül.”⁹³ A XIX. századi természettudósok túlnyomó többsége a dialektika említett eleme szerint járt el. Ezt nem tudatosan tették, mint Emil du Bois-Reymond is. Spontán dialektikus megismerésüket nem tudták kiterjeszteni a világ minden jelenségre és folyamatára. Ezt a „maradékot”, az alapkérdéseket du Bois-Reymond a „világrejtély” fogalma alá szubszumálta.

Engels a XVIII. századi francia materializmusról ezt írja: „Ellentétben az emberiség történetével, amelynek időbeli fejlődése van, a természettörténetnek csak térbeli kibontakozást tulajdonítottak. Tagadtak minden változást, minden fejlődést a természetben.”⁹⁴

Du Bois-Reymond ebből a szempontból is másképpen járt el. Ennek alapját ismét csak a XIX. század második felének felfedezései képezték, elsősorban a darwini leszármazási elmélet. A természetben végbemenő fejlődés és változás du Bois-Reymond szemében magától értetődő, jöllehet a fejlődést téves módon evolúciós fejlődésként fogja fel, nem pedig ellentmondások fejlődéseként. Mint Lenin kifejtette, két alapvető fejlődéskonceptió között kell választani: a dialektikus és a metafizikus között. Lenin így jellemzi ezeket: „A fejlődés (evolúció) két alapvető (vagy két lehetséges? vagy két történelmileg megfigyelhető?) koncepciója: a fejlődés mint csökkenés és növekedés, mint ismétlődés, és a fejlődés mint ellentétek egysége”.⁹⁵ Mint Lenin később megállapítja, az első koncepciónál sötétben marad a fejlődés forrása és indítéka, kívülre tevődik egy istenbe, egy szubjektumba stb. Csak a dialektikus fejlődéskonceptió képes megmagyarázni az anyag önmozgását. Azonban *mindkét esetben* fejlődéskonceptiókról van szó. Lenin a továbbiakban mozgáson érti „mind a növekedést, mind a mozgást”, mind a metafizikai, mind a dialektikus koncepcióját a fejlődésnek.⁹⁶ Innen kiindulva is megtalálható du Bois-Reymond helyes közelítése a „világrejtélyekhez”. Du Bois-Reymond egész rendszere

⁹² Lenin: Filozófiai füzetek; Lenin Összes Művei 29, 38.

⁹³ Ugyanott, 206.

⁹⁴ Engels: A természet dialektikája; id. kiad., 328.

⁹⁵ Lenin: Filozófiai füzetek; id. kiad., 295.

⁹⁶ Ugyanott, 296.

nem-dialektikus. Ez a főoka annak – hogy még egyszer elmondjuk –, hogy Emil du Bois-Reymond nézeteit, egy nagy német természettudományos materialista és polgári ateista filozófiai nézeteit oly gyakran félreértették és félreérthették.

Du Bois-Reymond úgy vélte, hogy a filozófia tanulhatna a természettudományból, de a természettudomány nem tanulhatna a filozófiából. Ez az ítélet a német akadémiai filozófia állása mellett a maga korában jogosult volt. Du Bois-Reymond azonban a maga ítéletét is ad absurdum viszi, amennyiben mint természettudós olyan filozófusoktól akar tanulni, mint Leibniz, La Mettrie stb. és tanításait a maga korára próbálja alkalmazni. Egy olyan – egészében véve alkalmatlan – kísérletbe fog, hogy a filozófiát a természettudományos szaktudományok felől fejtsse ki. Rá is érvényes Engels kijelentése: „Odaállhatnak a természetkutatók, ahogy akarnak, a filozófia uralkodik rajtuk. Csak az a kérdés, azt akarják-e, hogy egy rossz divatfilozófia uralkodjék rajtuk, vagy pedig az elméleti gondolkodásnak olyan formája, amely a gondolkodás történetének és e történet vívmányainak ismeretén nyugszik.”⁹⁷ Du Bois-Reymond nem akarta, hogy egy rossz divatfilozófia uralkodjék rajta. Még öregkorában is óva intett a spekulatív filozófiák (pl. E. Hartmann) új filozófiai pesszimizmusától, amelyek tagadták a haladást, anélkül, hogy valamivel hozzájárultak volna. Minthogy azonban nem ismerte a dialektikus materializmust, mindenekelőtt pedig a materialista dialektikát, materialista gondolkodása korlátozott maradt. De műve is tanúsítja a természettudományos materializmus *kiírt-hatatlanságát*, az egész hivatalos professzori filozófiával és – teológiával való *összeegyeztethetetlenségét*.⁹⁸ Ebben az értelemben Emil du Bois-Reymond a német materialista gondolkodás haladó hagyományának vonalába tartozik.

(Fordította: Rathmann János)

⁹⁷ Engels: A természet dialektikája; id. kiad., 486.

⁹⁸ Vö: Lenin: Materializmus és empiriokriticismus; „Lenin Összes Művei” 18, Budapest 1961. 329. old.

MIHAIL BAHTYIN (V. N. VOLOSINOV):
A MARXIZMUS ÉS A NYELV FILOZÓFIÁJA – KÍSÉRLET
A SZOCIOLOGIAI MÓDSZER ALKALMAZÁSÁRA A NYELVÉSZETBEN

ANGYALOSI GERGELY

Mihail Bahtyint mintegy másfél évtizede nem kell „felfedezni”, legalábbis hazájában és Nyugat-Európában nem. Művének jelentősége egyre növekedni látszik az időben, elméleti munkássága érvényének megjelölése még mindig a jövő feladata. A jövőé, hiszen még filológiaiilag sem tudjuk megvonni ennek az életműnek a határait. A párizsi Éditions de Minuit ez évben (első alkalommal) Bahtyin nevén jelentette meg „A marxizmus és a nyelv filozófiája” című tanulmányt, melyet a legutóbbi időkig V. N. Volosinov művének tartott a szakmai közvélemény (az eredeti kiadás 1929–30-ban Leningrádban látott napvilágot). Az természetesen korábban is ismeretes volt, hogy Volosinov (P. N. Medvegyevvel együtt) Bahtyin vityebszki köréhez tartozott, tehát, hogy tudományos tevékenységük az ő közvetlen hatása alatt állott. Egy szovjet kutató, V. V. Ivanov jutott először arra a gondolatra (melyet az idős Bahtyin személyes közlései is megerősítettek), hogy Volosinov és Medvegyev egyes művei is, részben, vagy teljes egészükben, magától Bahtyintól származnak. A mostani francia kiadás előszavában, nem kisebb szaktekintély, mint Roman Jakobson erősíti meg ezt a hipotézist. „Végül is felfedezték, hogy a kérdéses könyv és több más, a húszas évek végén és a harmincas évek elején kiadott munka (mint pl. egy kötet a freudizmus elméletéről, néhány esszé a költészet és az élet nyelvről) szerzője valójában Bahtyin (1895–1975), a Dosztojevszkij és Rabelais poétikájáról szóló, meghatározó jelentőségű művek írója.”

Mind Jakobson, mind a mű francia fordítója és előszavának írója, Mariha Yaguello megegyeznek abban, hogy tudománytörténeti szempontból egyedülálló horderejű munkáról van szó. Bahtyin Saussure-kritikája majd fél évszázaddal előzi meg a modern nyelvészet törekvéseit és a nyelvi jel

dialektikájára vonatkozó fejtegetései megdöbbentő módon előlegezik a modern szemiotikai kutatások egyes eredményeit. Egy marxista igényű nyelvfilozófia szükségességét és kidolgozásának lehetséges szempontjait kétségek nélkül Bahtyin-Volosinov vetette fel először és a legmélyebben. Kivételes nyelvészeti és filozófiai műveltsége szinte predesztinálta e feladat vállalására. Műve azonban nem érthető meg a 20-as évek Szovjetuniójában kialakuló szellemi forrongás figyelembevételével nélkül, melynek részese és markáns képviselője volt.

Könyvének alapproblémája tulajdonképpen a mentális-tudati tevékenység és a nyelv közötti kapcsolat. Milyen valóságsszinten helyezkednek el az ideológiai jelenségek a társadalomban? Bahtyin szerint e kérdésre még nem született végső és általánosan elfogadott válasz a marxista szakirodalomban. A *pszichológizáló* és a *mechanikus-kauzálisan besoroló* megközelítések kudarcát felismerve, teljesen új úton indul el. Az *ideológémák* problémáját nyelvfilozófiai szempontból veti fel, hogy feltérképezhesse a marxista világnézet és a nyelvfilozófia közötti „konvergenciát”.

Módszertani kiindulópontja hasonló az eddigi kísérletekéhez: közös meghatározást igyekszik találni az ideológiai jelenségekre. Megoldása azonban egészen modern: szerinte az ideológiai tényeket *szemiotikai* jellegük vonja általános meghatározás alá. A *jel* nem csupán a tudat anyagi inkarnációja, hanem létezésének előfeltétele és biztosítója is. A megértés tehát jelek válasza jelekre. A filozófia és a pszichológia történetében túltengő, individualista megközelítésnek közös hibája annak a fel nem ismerése, hogy „az individuális tudat társadalmi-ideológiai tény”. Legmegfelelőbb hordozója a szó, mert valóságát teljes egészében a jelfunkció uralja.

E tulajdonsága teszi képessé arra, hogy minden mentális tevékenységben része legyen. Még a

*Éditions de Minuit, Párizs 1977.

szavakkal nem helyettesíthető ideologikus jelek is a szavakra támaszkodnak, „a szavak kísérik őket ugyanúgy, ahogy a dalt kíséri a zene”.

Mármint minden jel társadalmilag szervezett egyének interakciója során jön létre. Ezért Bah. in metodológiai „hármasszabálya” a következőképpen hangzik:

1. Nem szabad elválasztani az ideológiát a jel anyagi valóságától;
2. A jel csak a társadalmi kommunikáció konkrét formáin belül írható le;
3. A kommunikációt és formáit nem szabad leválasztani anyagi alapjuktól (vagyis az infrastruktúrától).

Az ideológiai jel *témája és formája* elválaszthatatlan; ugyanazok az anyagi és erőfeltételek hozták létre őket. Ebből a felismerésből következik Bahtyin eredeti koncepciója az ideologikus jelek „többértelműségéről”, többhangsúlyúságáról (pluriaccentuation). Az osztálytársadalmakban az uralkodó rétegek és osztályok törekvése arra irányul, hogy a Janus-arcú jelet egyértelművé (monoaccentuel) tegyék, érvényesítve ezzel elnyomó szerepüket az ideológia terén is. Az ideológiai jelben a lét visszatükröződik és „megtörik” (réfraction), mert ugyanabban a szemiotikai egységben ellentmondó társadalmi érdekek ütköznek. Bahtyin felfogásában a „szemiotikai közösség” nem rendelődik mechanikus egyértelműséggel valamely társadalmi osztályhoz. A szemiotikai közösség az ugyanazt a kommunikációs kódot használók közössége. Ez természetesen többféle társadalmi osztály egyidejűleg – így válik a jel az „osztályharc arénájává”. Bahtyin elmélete tehát utat nyit a szemiotika szociológiai (ugyanakkor nem kauzális-mechanikus) felfogása felé.

A szemiotika és a *pszichológia* viszonyáról is ezen az elméleti bázison alkot véleményt. A pszichikumot szerinte nem dologként, hanem jelként kell értelmeznünk. A pszichikum az egyéni organizmusba oltódott szociális: magyarázata tehát a jel segítségével történhet, nem pedig fordítva. A *belső beszéd*hez hasonló pszichológiai problémák megoldása csak a jel filozófiájának síkján képzelhető el. Mentális tevékenység nem létezhet szemiotikai közvetítés nélkül, *belső és külső* formája közötti különbséget Bahtyin nem minőségi, hanem elsősorban *fokozati* jellegűnek tartja. (Ezzel természetesen nem tagadja a különféle mentális szintek közötti különbséget, mely azért minőségi különbség is.) A lelki-mentális tartalom külsővé tétele a tudatíva tisztulást segíti elő és teszi lehetővé; az individuumba visszavonni

egyét jelent elcsökevényesítésével. Bahtyin az Én pszichológiáját *így és ebben az értelemben* rendeli alá a Mi pszichológiájának, a társadalmilag szervezett egyén pszichológiájának.

A szigorúbban vett nyelvfilozófia területén két polgári irányzattal: a „szubjektív idealizmussal” (Vossler és követői) és az „absztrakt objektivizmussal” (Saussure-iskola) vitatkozik. Az első felfogással a szociológiai objektivitás-követelményt szegezi szembe, hiszen a jel *kifejező értéke* szociális természetűen van. A másik vitapartnernek az elvont nyelvi rendszerről (langue) alkotott nézeteit és ennek a beszédvel (parole) való szembeállítást cáfolja. A nyelv alapvető jellemzőjének a változást, fejlődést, nem pedig a mozdulatlan önmagával-azonosságot tartja. A nyelv a beszélő és a hallgató számára konkrét társadalmi szituációban konkrét közlést, illetve ennek megértését jelenti. Itt, vagyis a „verbális interakcióban” kell megragadnunk a nyelvet. A nyelv alapvetően *dialogikus* jellegének kibontása fontos újdonsága a bahtyini elméletnek. Az „elvont objektivizmus” rendszer-fogalma szerinte a filológiai nyelvészet hagyományaiból alakult ki. E nyelvészet elsősorban a halott nyelveket tanulmányozta, a nyelvemlékek jellegéből adódóan tehát a zárt, monologikus közléseket azonosította magával a nyelvvel. Bahtyin nyelvkonceptiója (Saussure terminológiájával) *parole-alapú*. A nyelv igazi létmódját a mindennapi nyelvhasználat, „beszédaktusok” elemzéséből vezeti le, kimutatva a parole alapjában szociális jellegét. A hagyományos nyelvészet eljárása „corpusok”, szövegminták kiszakítása az őket szülő társadalmi, kommunikációs kontextusból. Ezért érzi magát legjobban a nyelvész a mondat közepén. Bahtyin a közlés *teljes* jelentését akarja megragadni, a maga eleven életében, vagyis figyelembe véve a konkrét szituációt, amelyben létrejött. A beszédhelyzet nem halott környezete egy, már eleve létező közlésnek, hanem *behatol* a megnyilatkozásba, nélkülözhetetlen elemévé válik. A szó a beszédhelyzetet tehát nem tükrözi, hanem inkább *megoldja*. Összegezi jelentéstartékát. (Lehetetlen itt nem gondolnunk az angol-amerikai nyelvfilozófusok „speech act”-konceptióira).

Bahtyin – noha a szinkron rendszert nem tartja valóságos létezőnek – természetesen nem tagadja a nyelv normatív funkcióit. Ezeket azonban nem valamely nyelvi formák azonosságában, hanem éppen sajátos sokféleségükben keresi. A nyelvi forma normatív jellege *csak* konfliktushelyzetekben nyilvánul meg, tehát társadalmilag konkrétan-ideologikusan meghatározható szí-

tuációkban. Ez a felfogás – ha idejében a nemzetközi tudományos vérkeringésbe jut – forradalmat idézhetett volna elő a nyelvészetben. Ma már, a generatív grammatika, a strukturális nyelvészet, a nyelvészociológia és -pszichológia eredményeinek birtokában természetesen nem olyan reveláló erejűek Bahtyin elképzelései. Koncepciójának egésze azonban maig izgalmas, tartja eredeti frissességét.

A könyv utolsó, Jakobson szerint a legtermékenyebb és leginventívusabb részében a szerző az *idézet* nyelvi és ideologikus jelentőségét tárgyalja.

A nyelvészeti, stilisztikai és szociológiai szempont bravúros összefonódását figyelhetjük meg itt. Az egyenes és függő beszéd történelmi formaváltásait elemzi, összevetve a francia, német és orosz nyelvfejlődést, vagyis tudati-ideológiai fejlődést abból a szempontból, hogy az egyes korokban a különféle társadalmi rétegek hogyan viszonyultak a „másik beszédéhez”. A középkorban az *autoritáriánus dogmatizmus* volt uralkodó, a „másik beszédének” monumentális stílusú, egyenes és személytelen átvétele. A XVII–XVIII. század *dogmatikus racionalizmusa* sokat finomított ezen, bár alapvető struktúráját megőrizte. A XVIII. század végén és a XIX. század-

ban ez a dogmatizmus fokozatosan eltűnik: a *realista és kritikus individualizmus* válik uralkodóvá, melynek jellemzője, hogy a „másik beszédének” szilárdan megvont határait felbontani törekszik, a szerző kommentárjai és replikái behatolnak az idézetbe. A narratív kontextus túlsúlya azonban még itt is az író és közönsége egységébe vetett hitet jelzi, vagyis annak a hitét, hogy az olvasó és az író világképe nagyjából közös alapokon nyugszik. A XX. század elejének idézőmódja éppen e hit megbomlására utal. Létrejön a *relativista individualizmus* stílusa és világképe, melyet a narratív kontextus felhígulása, a szerző és a hős szempontjainak egyenértékűsége jellemez. (Nem nehéz ráismernünk e koncepcióban Bahtyin Dosztojevszkij-könyvének konklúzióira, azon belül is a *polifonikus* stílus leírására.)

Bahtyin módszere, saját összegezése szerint, abban áll, hogy *a szóban vizsgálja a szó társadalmi fejlődését*. Két szálon teszi ezt ebben a munkájában. Az egyik: a szó filozófiájának történeti és kritikai elemzése, a másik: a szó története a szóban (vagyis az *idézet* történelmi elemzése). Így kapcsolódik össze elemzés és prekonceptió Bahtyin nagy jelentőségű (és remélhetőleg egykoron magyarul is olvasható) munkájában.

A SZUBJEKTUMOK TERMELÉSÉNEK „MŰVELŐDÉSELMÉLETI” KONCEPCIÓJA

(Megjegyzések Ágh Attila „Tudományos-technikai forradalom és művelődés c. kötetéhez)

G Á S P Á R L Á S Z L Ó

Írásomat vitacikknek szánom, ezért nem vállalkozom Ágh Attila tanulmánykötetének sem ismertetésére, sem bírálatára. Mégis elkerülhetetlen egy általános megjegyzés, mielőtt a tulajdonképpeni vitakérdésekre rátérnék: a kötetnek azt az alaptendenciáját, hogy az ember „termelését” *kizárólag a művelődésre redukálja*, súlyos elméleti tévedésnek és éppen a marxizmus emberképe szempontjából elfogadhatatlannak tartom. Ágh Attila megállapításait Marx munkáiból – elsősorban az 1844-es kéziratokból és „A német ideológia”-ból – vezeti le, de mint látni fogjuk, túlságosan is direkt, azt is mondhatnánk: konjunkturalis módon. Igaz, hogy Marx és Engels „A német ideológia”-ban (ám *csak* „A német ideo-

logia”-ban!) többször is él a termelési viszonyok és a művelődési viszonyok párhuzamával (MEM 3, 35., 60., 385. stb.), de többnyire szövetszerűen is kimutatható polemikus éllel, a *német* ideológiának azt az alapvető tételét cáfolva, hogy a történelmi mozgás tényleges hajtóereje a tudat fejlődése. A polémia természetéből következik, hogy párhuzamba kell állítani a német ideológia által abszolutizált művelődési viszonyokat a termelési viszonyokkal, mégpedig az „élet-termelés” viszonyaival; így nyomban kiderül, hogy „a tudat termelése” csak *mozzanat* az emberi élet termelésében és újratermelésében, amely tehát a történelmi mozgás egészétől függ. Marx és Engels – a Feuerbach-tézisek szellemé-

ben – nem a művelődéstől, hanem a gyakorlattól: „a gyakorlati mozgalmotól” várta a kommunista tudat tömeges kiképződését. (MEM 3, 39–40.)

Ez a társadalmi ember – a történelem szubjektuma – kiképződésére is vonatkozik, amely nem pusztán a művelődés, hanem a teljes társadalmi gyakorlat keretei között megy végbe. A gyakorlatot Marx és Engels éppen „A német ideológia”-ban írták le először totalitásként, valamennyi történelmi-társadalmi dimenziójában. (MEM 3, 29–31.)

Úgy gondolom, semmi sem indokolja Ágh Attilának azt a következtetését, hogy Marx a társadalmi viszonyok totalitását egész életében és életműve egészében „a termelési viszonyok” és „a művelődési viszonyok” egységének tekintette. (Ez a „Német ideológia” anyagával sem bizonyítható állítás.) A kötet munkamódszerére általában véve is a marxi forrásokhoz való felületes és önkényes viszony jellemző, amely egyrészt az idézetek hamis „vonatkoztatásában”, másrészt a marxi életmű egyes mozzanatainak egyoldalú előnyben részesítésében, ill. elhanyagolásában nyilvánul meg. Akik valamennyire is ismerik Marx és Engels életművét – és Ágh Attila kiváló Marx-kutató! –, azok nem feledkezhetnek meg róla, hogy a Feuerbach-tézisek, „A Kommunista Kiáltvány”, „A kommunizmus alapelvei”, az I. Internacionálé Központi Tanácsa küldötteinek írt „instrukciók”, „A tőke”, „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai”, „A gothai program kritikája”, az „Anti-Dühring” – tehát a legautentikusabb művek – az ember mindenoldalú termelésének adekvát eszközeiként a társadalmi gyakorlat következő „reprezentáns elemeit”: a termelőmunkát és az oktatást jelölik meg.

Ágh Attila az ember „termelését” művelődésként fogja fel. Itt két eset lehetséges: vagy a szubjektum kiképződését *szűkíti* művelődésre, vagy a művelődést *tágítja* szubjektum-termeléssé; akár az első, akár a második esetről van szó, az érvényesség határát önkényesen mozdítja el valóságos helyéről. Ágh Attila az „embertermelést”, az „elsajátítást” a „nevelést” egyaránt a *művelődés* kalapjába dobja. A fogalmaknak ez a belső mérték nélküli integrációja, amelyben minden egyéni fejlődés művelődéssé és műveltségévé oldódik fel, eltünteti a különböző tevékenységek és folyamatok sajátosságát. Az ilyen homogenizálás gyökeresen ellentmond a valóságos integráció természetének, mert nem *kidolgozott* tartalmak, vonatkozások gazdag, konkrét egy-

sége, hanem elvont – belső kapcsolataiban elszegényített, kiüresített – keret.

„Az őstörténet aktualitása” (Kossuth, 1973) című könyvében Ágh Attila az „embertermelés”-t – a marxi őstörtézés szellemében – még olyan komplex társadalmi folyamatnak fogta fel, amely egyszerre reprodukálja az emberi lét feltételeit és magát a természeti-társadalmi embert. (I. m. 102–103.) Lukács György szerint „Azáltal, hogy Marx az emberi élet termelését és újratermelését teszi meg a középponti problémává, mind magánál az embernél, mind pedig valamennyi tárgyánál, vonatkozásánál, viszonylatánál stb. kettős meghatározottságként megjelenik a megszüntethetetlen természeti alap és ennek szakadatlan átalakítása.” („A társadalmi lét ontológiájához” I. Történeti fejezetek. Magvető, 1976, 285.) Valóban: az érett marxizmus nem a termelés és a művelődés kapcsolatából indul ki, hanem az emberi élet termeléséből, amelyben elválaszthatatlan egységben valósul meg

1. az objektum termelése a szubjektum számára,

2. a szubjektum termelése az objektum számára. (MEM 46/I, 19.)

Az „embertermelés” marxi kategóriáját a vulgárm marxizmus alaposan félreértelmezte, teljességgel *biologizálta*, amikor azonosította a népesség szaporodásával. A népesség szaporodása, amely Marx szerint „szintén a termeléshez tartozik”, tulajdonképpen nem más, mint a gyakorlat szubjektumainak termelésében „a megszüntethetetlen természeti alap”. Már „A német ideológia” egyértelműen megfogalmazza, hogy minden valódi történetírásnak az emberi élet természeti alapzataiból és ezek történelmi módosulásaiból kell kiindulnia. (Ezzel tökéletesen egybehangzik Marxnak az az ismételt kijelentése, hogy a nevelés nem más, mint az emberi természet társadalmi módosítása. Ez az „Alapvonalak”-ban és „A tőké”-ben egyaránt megtalálható!) Ágh Attila nem biológiai, hanem „szellemi” – művelődési – folyamatként jellemzi az embertermelést. Kötetének 294. oldalán tételeken is kimondja: „... a termelési viszonyok, azaz a társadalmiság termelésének párhuzamában megjelenik a *művelődési viszonyok*, azaz a társadalmi egyének termelése viszonyainak kategóriája”. (Az eredetiben végig kiemelve – G. L.) Ezt a kulcsmondatot számtalan azonos tartalmú kijelentés támogatja (vö. pl. a 107., 109., 263., 296., 300., 312., 325., 342–344., 351., 360. oldalakkal). A 351. oldalról kezdődő részfejezet ezt a szimptomatikus ci-

met viseli: „A művelődéstörténet mint az ember 'termelési viszonyainak' története.” Szükségtelen további idézetekkel és hivatkozásokkal bizonyítani, hogy Ágh Attila „művelődéelméleti” – mondhatnám: művelődésfilozófiai – koncepciója szerint ez a képlet a helytálló: *a szubjektum termelése = művelődés*. Ez a képlet *konpcionális*-an ellentmond annak a marxai kiindulópontnak, hogy a szubjektum mindennekeelőtt nem a művelődés-nevelés, hanem *a gyakorlat szubjektuma*, ami azt jelenti, hogy

1. a gyakorlat számára,
2. a gyakorlatban és a gyakorlat által „képződik”.

Ágh Attila nem az emberi élet termelését, a gyakorlatot, hanem a művelődést nyilvánítja a szubjektum-termelés valóságos bázisának. Ez a koncepcionális tévedés csak erősödik, amikor *a művelődést* – a szubjektum termelésének eszközét – *az elsajátítással azonosítja*. Itt megint csak eredetileg összetartozó, egymással reflexiós viszonyban álló mozzanatok önkényes szétválasztásáról van szó. Ha a társadalmi ember – a szubjektum – termelése a társadalmi praxisban megy végbe, az objektumok termelésével felbontatlan kapcsolatban, akkor a *tárgyasítás* éppúgy a szubjektum-termelés szükségszerű feltétele, mint az *elsajátítás*. Az ember tárgy nélkül, mondja Marx az 1844-es kéziratokban, képtelen lény. Ez a „levő” emberre is vonatkozik, és bizonyos értelemben a „lett” ember is „levő” (fejlődő-formálódó-gazdagodó) lény. Ágh Attila a szubjektum termelését az elsajátítás értelmében vett művelődés „viszonyai” közé szorítja, (a művelődési viszonyokat tekinti az „ember-termelés” *adekvát* viszonyainak); megfelelkezik arról, hogy a szubjektum termelése lehetetlen, megvalósíthatatlan, elképzelhetetlen a *tárgyasítás és az elsajátítás* egysége nélkül. A marxista pedagógia és pszichológia réges-rég bebizonyította, hogy az elsajátított képességek gyakorlati ellenőrzése és megerősítése – éppen a tárgyasítás segítségével – mindenfajta tényleges tanulás „menet közbeni” feltétele. Ezt Ágh Attila is „tudja”, a 325. oldalon meg is fogalmazza, de a döntő következtetések levonásakor figyelmen kívül hagyja, pl. amikor a társadalmi ember kiképződésének egyedüli terepnumát a művelődésben „fedezi fel”.

Marx „elsajátítás”-elmélete nemcsak „szellemi” elsajátításról beszél (ezt Ágh is helyesen hangsúlyozza), hanem a világ gondolati, művészi, vallási, gyakorlati-szellemi elsajátításáról. Ágh Attila az elsajátítást a nevelésre konk-

retizálva, meglehetősen szűkmarkúan bánik ezekkel az elsajátítási irányokkal. „A nevelés szükségképpen azokra az objektivációs szférákra készít elő, amelyekhez való felemelkedés állandó mozgását a művelődés tartalmazza, tehát a tudományokra nevelés mint oktatás, a művészetek vonatkozásában mint esztétikai nevelés, az állami társadalmiság vonatkozásában mint közéleti nevelés és a szubjektivitás tartalmát illetően mint erkölcsi nevelés.” (121.) Ágh Attila a nevelésnek azt a funkciót szánja, hogy „a művelődés alapvető élettevékenysége bevezető fázisa” legyen.

Az „oktatás”, az „esztétikai nevelés”, „közéleti nevelés”, „erkölcsi nevelés” *eklektikus keverékével* korántsem a tárgyi világ gyakorlati elsajátítását és a gyakorlat szubjektumának fejlesztését kívánja előmozdítani, hanem a nevelés olyan rendszerének kialakítását szorgalmazza, amely a művelődést előlegezi és a művelődésbe csap át. Ha Ágh Attila valóban komolyan veszi az elsajátítás társadalmi-tárgyi tartalmát, akkor a fenti listából semmiképpen sem felejtetheti ki az ugyancsak elvontan megfogalmazott, de lényegét tekintve nélkülözhetetlen „munkára nevelést”. A nevelés értelmi, erkölcsi, esztétikai, polittechnikai, testi – sőt: világnézeti és közösségi – „nevelésekre” való felparcellázását számtalan jogos és kíméletlen bírálat érte, de ez a feladatrendszer még mindig összehasonlíthatatlanul egységesebb, teljesebb, konkrétabb, mint az, amelyet Ágh Attila a saját „művelődésfilozófiai” koncepciójának igazolására, alátámasztására előterjesztett.

Ágh Attila szakadatlanul hangsúlyozza, hogy ő a művelődés fogalmát a teljes ember kiművelése (kiképződése) értelmében használja.

Ha az általa is méltatott rendszerelméletnek azt a módszertani követelményét valóban komolyan érvényesítjük, hogy valamely rendszer milyenségét *objektíve* tényleges kimeneti eredményei jellemzik, Ágh Attila „művelődés-elméleti” embertermelés koncepcióját semmi sem mutathatja be hitelesebben, mint a következő *műveltségfogalom*: „... *műveltség* alatt értjük az emberi világ totalitása mint objektív kultúra eszmei visszatükröződését a társadalom szellemi életében, illetve az egyén személyiséggé szervezett *szubjektív* struktúráiban, amelyek maguk is az állami társadalmi tevékenység objektivációi”. (360.) A művelődés tehát mégiscsak „szellemi” elsajátítás? Ha igen, magára vállalhatja-e önmagában a szubjektum termelésének komplex feladatrendszerét? A művelődés eredménye: a műveltség nem az egyik, hanem az egyetlen jellemzője az egyén társadalmiságának? Ágh

művelődés-definícióját már nem idézem, de hadd hívjam fel a figyelmet egy részletére: az aktívan elsajátított „alapvető cselekvéstípusok” (amelyek az objektív kultúra eszmei visszatükröződései?) „az össztársadalmiság szintjén *tudatformákká* objektívalódnak” (kiemelés tőlem – G. L.; 360–361.) Az olvasónak kell megítélnie, hogy a *tudatformák* szellemi elsajátítása megszabhatja-e „az egyén társadalmi kiképződését és funkcionálását, egész életmódját, illetve a társadalom szellemi életének módját”? (361.) A gyakorlat itt valóban zárójelek közé kerül. A szubjektum termelése ugyanis, amint azt Ágh Attila még a TTF-fel összefüggésben helyesen hangsúlyozta, nemcsak a társadalom szellemi életének módját, hanem az egész társadalom termelésének módját meghatározza.

Nem siettem a következtetésekkel, de azt hiszem, most már megkockáztathatom: a marxizmus „humán” tartalmának ez az interpretációja a *szubjektum termelésének* (az ember „nemzésének”, gondozásának, nevelésének, képzésének, kiművelésének stb.) egész problémakörét tendenciózusan elszegényíti és alárendeli a „közművelődés” napjainkban – történelmi aktualitása miatt érthetően – kibontakozó konjunktúrájának. A közművelődés valóban marxista elmélete (elméleti megalapozása) a világ öntevékeny szellemi – gondolati és esztétikai – elsajátításának egyéni lehetőségeit és társadalmi feltételeit kutatja, éppen ezért nem fenyegeti elnyeléssel az emberrel foglalkozó tudományok összességét és korántsem lép fel azzal az igénnyel, hogy a marxizmus emberfelfogását (emberalakító programját) egymagában képviselje.

Ágh Attila – a *marxizmus* nevében – a nevelést is a művelődés eszközeként tekinti; az előbbit mereven alárendeli az utóbbinak. Miután a marxista filozófia mai törzsanyaga a neveléssel legfeljebb mint „tudatformálással” foglalkozik, óriási hiányszerű helyzet alakult ki, amelyben Ágh Attila saját pedagógiai nézetei könnyen a *marxizmus* pedagógiai mondanivalóját „reprezentálhatják”. Gyakran megtörténik szakmai körökben is, hogy „a” filozófus esetleges megnyilatkozásait a filozófia eligazító álláspontjának, végső szavának tekintik. Éppen ezért a marxista neveléstudomány művelőinek *önállóan* is tanulmányozniuk kell a marxizmust és ugyancsak *önállóan* kell azokat a pedagógiai következtetéseket levonniuk, amelyek a tudományos kommunizmus belső összefüggéseiből a nevelés jellegére, társadalmi státusára nézve adódnak. Egy ilyen gondolati szuverenitási feltétlenül szük-

séges ahhoz, hogy hatékonyan szembeszálljunk a marxizmus pedagógiai tartalmának „filozófiai” és „szakmai” szempontból megalapozatlan interpretációival.

Ágh Attilánál mindkét vonatkozási rendszerrel baj van, a filozófiaival éppúgy, mint a szakmaival. Miután Ágh az embert elsődlegesen nem a praxis, hanem a művelődés szubjektumának tekinti, a nevelést *alárendeli* a művelődésnek, szerepét, mint láttuk, arra korlátozza, hogy az embert bevezesse a művelődésbe, vagy ahogyan később megfogalmazza: a nevelésnek a művelődés permanens folyamatát kell „beindítania”. A kötet anyaga a művelődés és a nevelés viszonyával kapcsolatban *többféle* álláspontot képvisel. A szerző fokozatosan módosítja nézeteinek súlypontjait. Ez a „fejlődés” így írható le:

1. a nevelés viszonylag *önálló* tevékenység (objektív társadalmi fontossága a TTF-fel összefüggésben szakadatlanul növekszik, pl. a 30. oldalon),
2. egy közbeeső álláspont szerint a művelődés és a nevelés *egymással egyenértékű* elsajátításformák, pl. a 101. sk. és a 113. sk. oldalakon,
3. végül: a nevelés feloldódik a művelődésben, pl. a 393. sk. oldalakon.

Ennek a harmadik állításnak a konzekvens kifejtése a kötet utolsó írásában (Töprengések a „nevelésfilozófiáról”) található. A cikk eredetileg a „Pedagógiai Szemlé”-ben jelent meg Mihály Ottó „Nevelésfilozófiai és pedagógiai célelmélet” c. könyvéről és az ún. „nevelésfilozófiai vita” kiindulópontja volt. Már ott bebizonyítottuk (1. Mihály Ottó, Ancsel Éva és e cikk szerzőjének hozzászólásait), hogy Ágh Attila önkényesen bánik a neveléstörténeti tényekkel, a marxi útmutatásokkal; nemcsak a kiindulópontjai, hanem a következtetései is elhibáztak. Ágh Attila anélkül adta közre az említett tanulmányt, hogy akár az ún. „nevelésfilozófiai vita” létre utalt volna. Ebből joggal gondolhatjuk, hogy a vitában felmerült érveket elhanyagolhatónak tekintette; tulajdonképpen egy szakmai közegből úgy emelte át a szélesebb nyilvánosság közegébe egész gondolatmenetét, hogy azt módosította vagy részletesebben indokolta volna. Miután a nevelés lényegéről és a neveléstudomány létéről van szó, kénytelenek vagyunk a vitát nem saját (szakmai) közegünkben is folytatni.

Ágh Attila „nevelésméleti” koncepciója a következő tételekből épül fel:

1. A kapitalista társadalom iskolájában az ember nevelését az *oktatás* és a *művelődés* anta-

gonisztikus szétszakítása, szembenállása jellemezte. Marxra hivatkozik a szerző, amikor ezt megállapítja. Meg sem próbálja álláspontját szembesíteni azzal a nagyon gyakran (és folytonosan) visszatérő marxi gondolattal, hogy az emberi teljesség (mindenoldalúság) közvetlen pedagógiai feltétele és biztosítéka az *oktatás és a termelőmunka* – pontosabban: a meglevő, de társadalmilag szabályozott gyermekmunka és a kor szükségleteinek megfelelő oktatás – összekapcsolása.

2. A tudományos-technikai forradalom követelményeinek megfelelő nevelés a „köz-művelődés” folyamatába ágyazódik, legfontosabb feladata „az emberi önfejlődés dinamikájának beindítása” (401.).

A szerző minden fenntartás nélkül marxistának minősít minden olyan munkát, amely a művelődésről szól, és a marxizmus nevében elutasítja azokat a műveket (pl. Mihály Ottó „Nevelésfilozófia és pedagógiai célelmélet” c. könyvét), amelyek a nevelés feladatait nem pusztán a művelődés, hanem a teljes társadalmi praxis szükségleteiből kiindulva fogalmazzák meg. A marxista neveléstudomány a nevelést olyan tevékenységnek tekinti, amely tudatosan szabályozza a szubjektumok termelésének folyamatát; ez a szabályozás *pedagógiaiilag reprodukált* – mindenekelőtt a termelőmunka és az oktatás egységét megvalósító – társadalmi gyakorlat, amelynek immanens eredménye az ember mint a *társadalmi gyakorlat* szubjektuma. Ágh Attila harcban áll az embert munkaerőként kiképző „neveléssel”, de amíg az előbbi a „munkát”, addig Ágh a „szabad időt” abszolutizálja, és nem a két nézet konvergenciája, hanem tényleges meghaladása jelent a végetekből valóságos kiutat. A „termelőerő-képzés” művelődéseméleti oppozíciója az ellentmondás látszólagos feloldása: az egyik élettevékenység-típus kizárólagosságát a másik élettevékenység-típus kizárólagosságával tagadja. A marxista neveléselfogásból a *praxis egészéhez*, és nem kizárólag a *szakképzéshez*, vagy kizárólag a *permanens művelődéshez* vezet az iskola útja. (Erről bővebben lásd Székely Endréné, Faludi Szilárd, Mihály Ottó és e vitacikk szerzőjének munkáit.) A marxista módon felfogott és a kommunista módon megszervezett nevelés tehát nem az egyik vagy a másik „különös gyakorlat” egyoldalú szubjektumait termeli, hanem az osztársadalmi gyakorlat szubjektumait, akik ebből következően csakis egyetemesen fejlődhetnek, és többek között – általános fejlettségük gazdag bázisán – kiképezhetik

magukat bármely különös gyakorlat számára is. (Ennek „csak” a társadalom szükségletei, az egyén fejlődési képességei és az idő szabhatnak határt. Mindenesetre: az egyén élettevékenysége nem kizárólag a foglalkozásszerű munka keretei között zajlik, de sohasem zajlik a foglalkozásszerű munkától abszolút függetlenül. A szükség-szerűség és a szabadság birodalma az egyéni életben is kölcsönösen feltételezi egymást.)

3. Ágh Attila a nevelést művelődéssé, a neveléseméletet művelődéseméletté (a művelődésemélet részévé) akarja feloldani. „Ahogy a közvetlen anyagi termelésnek a súlypontja kívül kerül önmagán, a szubjektum önfejlesztését szolgáló rendelkezésre álló idejébe (Marx), úgy az oktatás-nevelés folyamata is, vagyis legfontosabb feladata az önfejlődés dinamikájának beindítása lesz. Ezért abszurd számunkra minden marxista „nevelésfilozófiai” kísérlet, s ezért tűnik a helyes marxista megoldásnak a művelődésemélet kidolgozása, amely valóságosan feloldja az „elvon’t széttagolt egyén és a külső tárgyi gazdagság ellentmondását (Marx), és kiművelésének a társadalmi termelés új módjából fakadó szükség-szerűségét mutatja meg.” (401.) Hadd tegyem hozzá, mintegy témánkon kívül, hogy Marx az igazi feloldást nem egyedül a művelődésemélet kidolgozásától, hanem „a mostani munkamegosztás” és „a mostani nevelés” valóságos megszüntetésétől várta. Nem a termelés és a nevelés megszüntetésétől általában! Ágh Attila nagyvonalúan eltekint a nevelőtevékenység olyan sajátosságaitól, amelyek a valóságban *megkülönböztetik* a nevelést a többi gyakorlat-szférától. A nevelés olyan *pedagógiaiilag reprodukált társadalmi gyakorlat*, amely az *osztársadalmi gyakorlat szubjektumainak termelését szabályozza*. Vagyis: tudatos társadalmi beavatkozás a szubjektumok termelésének természet-adta módon társadalmi folyamatába. Ez lényegi különbség. A nevelés tehát mindenekelőtt abban különbözik a spontán „embertermeléstől”, hogy

a) olyan társadalmilag általánosított, az élettevékenység szempontjából lényeges („alapvető”) *tevékenységi módokat* közvetít, amelyeket mindenkinek el kell sajátítania ahhoz, hogy az *osztársadalmi gyakorlat szubjektumává* váljék,

b) a *közvetítés* tudatosan az alapvető tevékenységi módok *intenzív elsajátítását* szolgálja,

c) ennél fogva: a *felnőttek és a gyermekek* olyan *együttműködését* feltételezi, amelynek alapja a *gyermek „társadalmi-tárgy” tevékenysége* (a társadalmi ember a nevelési folyamatban is saját gyakorlatának az eredménye, s ez a

gyakorlat is meghatározott szubjektum-objektum viszonyt tartalmaz),

d) a gyermek saját „társadalmi-tárgyi” tevékenységét a *közvetítés* elsődleges szubjektumai, a felnőtt társadalom megbízottai: a *nevelők* tudatosan és szakszerűen szabályozzák. (Galicza János találó megállapítása szerint a pedagógiai különöség legfőbb jellemzője, hogy a nevelők általános társadalmi követelményeket egyedi szituációkban közvetítenek.)

A *pedagógikumnak* ezek a sajátosságai csak olyan – az osztály nélküli társadalomra jellemző – nevelési alaphelyzetben érvényesülhetnek maradéktalanul, amely – miként Mihály Ottó írja – „*sajátosan ,redukált’, de koncentrált formában a praxis valamennyi lényegi vonását, elemét magában hordozza*”. (Mihály, i. m. 141.)

Amikor Ágh Attila a „közművelődés” oltárán a nevelést is fel akarja áldozni, túlságosan is elvonatkoztat a nevelőtevékenységnek ezektől a kikerülhetetlen sajátosságaitól. A nevelésemélet „művelődéseméleti” bekebelezése már a korábban jellemzett prekonceptió logikus, de elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt elfogadhatatlan következménye.

A marxista pedagógia a nevelés lényegét és valóságos társadalmi státusát nem elemezheti és nem tárhatja fel eredményesen, ha figyelmen kívül hagyja a marxizmus pedagógiai tartalmát, mondanivalóját. Ágh Attila azonban rosszul, felületesen, torzítva közvetíti ezt a mondanivalót, azzal a megtevesztő látszattal, hogy éppen azt – a *marxista* megoldást – közvetíti. Hadd hivatkozzam arra a szerzőre, akit Ágh Attila többször is idéz, a neves szovjet pszichológusra, Leontyevre, aki világosan kimondta, hogy minél gazdagabb az emberi társadalom objektivációs állománya, annál nagyobb szerep hárul a tudatos, szervezett, intézményes közvetítésre és elsajátításra: a nevelésre.

Ágh Attila rosszul orientálja a gyakorlatot, ha a nevelés óriási feladatait *csak* a művelődés (és

nem a teljes társadalmi gyakorlat) megalapozására, „beindítására” korlátozza. És még nagyobb lenne a társadalmi kár, ha a „közművelődés” programját bárki is arra használhatná fel, hogy a nevelés objektív társadalmi jelentőségét, vagy éppen létjogosultságát a segítségével megkérdőjelezze. Ez természetesen a neveléstudományra is vonatkozik. Egy gyakorlatszféra – összefüggéseinek feltárása, általánosítása és tudatosítása nélkül – elvi és gyakorlati képtelenség, vagy ha mégis létezhet, nem lehet más, mint tudattalan „iskolamesteri” praktikum. A neveléstudományt gyakran éri az a vád, hogy „nem tudomány”. A tudományosság mértéke az egyes tudományokra különböző módon jellemző. A pedagógia számos részletében kiegészítésre, korrekcióra, egészében átrendezésre szorul, de létezik (nemcsak a tankönyvekben!), és – úgy-ahogy – tükrözi és orientálja saját gyakorlatát. Jövője nem az „önfelszámolás”, nem is a „tisztá tudományosság” irányában való sznobisztikus „fejlődés”, hanem „problémacentrikus” „gyakorlatra-orientált” jellegének *nyílt vállalása és konzekvens érvényesítése*. Ebben a döntő fordulat akkor várható, amikor a nevelés az egész társadalom továbbfejlődésének az egyik legfontosabb objektív – és tudatosan is megfogalmazott – feltételévé válik.

A neveléstudomány „gyakorlatra-orientált-sága” végső soron azt a követelményt tartalmazza, hogy ne csak a saját praxisának, hanem a teljes társadalmi praxisnak a lényegi tendenciáiban ismerje fel megoldásra váró problémáit, igazi nagy kérdéseit.

Ágh Attila azt tanácsolja, a nevelés (és a neveléstudomány) számolja fel „különállását” (azaz önmagát). A mi véleményünk az, hogy a nevelés (és a neveléstudomány) maradéktalanul valósítsa meg az össztársadalmi gyakorlatban éppen a számára kijelölt feladatait. Ezzel – egyebek között – a permanens művelődés megalapozását is szolgálja.

MŰVELŐDÉS VAGY NEVELÉS

ÁGH ATTILA

Gáspár László cikkével a „nevelésfilozófiai” vita a „Filozófiai Szemle” hasábjain is megjelent, s ez így helyes, hiszen az alapkategóriák tisztázásában filozófusok és pedagógusok érdeke közös. A magam részéről már többször és több helyütt

kifejtettem véleményemet arról, miért tartom a művelődést alapvető, átfogó kategóriának, szemben az egyik részfolyamatát kifejező neveléssel, ezeket a fejtegetéseket itt nem kívánom megismételni. Tekintettel azonban arra, hogy

Gáspár László írása a „Tudományos-technikai forradalom és művelődés” c. kötetemben közölt koncepciómnak enyhén szólva félreértett kifejtését adja, szeretnék cikkéhez kapcsolódva néhány megjegyzést tenni.

A vita látszólag csak szavakon folyik, ráadásul számos nyelvre a művelődés és nevelés közötti különbségtételt még lefordítani is nehéz lenne, lévén, hogy az education kifejezés variánsai számos nyelvben mindkettőt kifejezik. Mégis a különböző ellenvetések mögött különböző megközelítések, tradíciók rejlenek, ami azonnal szembeszökik, ha a művelődést visszafordítjuk németre (Bildung) és a kultúraelmélet egészébe ágyazzuk. Aligha szükséges bizonygatni azonban, hogy ez a terminus nem egyszerűen a klasszikus német filozófia idealizmusának, hanem dialektikus történetfilozófiájának terméke, s ennyiben Marx a „Szellem fenomenológiája” Hegelének folytatója volt. Marx az, aki az ember „termeléséről” beszél, mint kiképződésének ösztársadalmi folyamatáról, s ezzel materialistává fordítja át azt a komplex társadalmi-történelmi megközelítést, amelyet Kant és Hegel kezdeményezett az ember kiműveléséről. Az ember „termelése” kifejezés, amelyet Gáspár szintén kifogásol, Marxnál bizony gyakorta előfordul, többek között a más összefüggésben általa is idézett helyen Owen kapcsán (MEM 23, 452.).

Más tradíciót képviselnek a „nevelésfilozófia” hívei, s a vita nemcsak természetes, hanem szükséges is. De a nevelés kategóriája védelmében olyan abszurd állításokig eljutni, miszerint jómagam a társadalmi embert elsődlegesen nem a praxis, hanem a művelődés mint „szellemi tevékenység” szubjektumának tekintem, még a vita hevében sem tűnhet sem megalapozottnak, sem korrektnak. Egész koncepcióm annak vizsgálatára irányul, hogy a termelésben résztvevő ember milyen dinamikus fejlődését váltják ki a tudományos-technikai forradalom már megindult vagy már belátható folyamatai, s ebbe a perspektívába helyezve a *művelődés* mint a szubjektum egész tevékenységének egyik aspektusa jelenik meg, amelyben *önmagát*, szemben az *anyagi termeléssel*, amelyben *tárgyi világot* termeli. A TTF elmélete éppenséggel az anyagi termelés „megrendelésére” állítja előtérbe a szubjektum „termelését”. Ezt úgy kiforgatni, hogy a művelődést pusztán szellemi folyamatnak és ilyenként elsődlegesnek tekintem a praxissal szemben, lehet, hogy helyesen tükrözi Gáspár László

bosszúságát afelett, hogy a szerző a nevelést „alárendeli” a művelődésnek, de a Gáspár László által bírált koncepciót semmiképpen sem. Attól még, hogy Gáspár László „műveltségen” avagy „művelődéstörténeten” az ismeretek összességét, ill. eszmetörténetet ért, vagyis az idealizmus gyanújába sorolható kategóriákat, ez még nem indok arra, hogy ezt a felfogását másnak tulajdonítsa. Gáspár maga is hivatkozik a Leontyev-iskolára, lehetséges, hogy éppen ő ne tudná, hogy a szubjektum kiművelése nem pusztán ismeretek szerzését, hanem a személyiség egész szubjektivitásának kialakítását jelenti, ami klasszikusan megfogalmazódik például a funkcionális szervek (Uhtomskij) elmélete oldaláról?

A legfőbb vitakérdést Gáspár László már cikke elején megfogalmazza: kötetemnek „az az alaptendenciája, hogy az ember „termelését” *kizárólag a művelődésre redukálja*”, amivel egyetértek, azzal az különbséggel, hogy a művelődésre nem „redukálja”, hanem *általánosítja*. Van persze egy másik lehetőség is, amelyet jelen esetben Gáspár László cikke kínál: „redukáljuk” az ember kiművelését, egész szubjektumának kiképzését a *nevelésre*, amelyet cikke végén olyan „pedagógiaiilag reprodukált” folyamatként mutat be, amely az ösztársadalmi gyakorlat szubjektumainak termelését szabályozza. A helyzet tehát nem az, hogy bárki tagadná a nevelés ösztársadalmi jelentőségét vagy sajátosságait, hanem az, hogy a „nevelésfilozófia” képviselői abszolutilizálják a nevelést és nem hajlandók azt a társadalmi ember kiképződése egyik, bár alapvető folyamatának tekinteni és ezzel teret adni az iskolán túli és utáni permanens önfejlesztő tevékenységeknek. A művelődéssel az a baj, ami korunk valóságával, azaz az, hogy túlvezeti az „ösztársadalmi gyakorlat szubjektumainak termelését” az iskolán, ahol ott áll a pedagógus és szabályoz, ahogy ez a helyzet az iskolát az élettől mereven elválasztó egész „nevelésfilozófiával”. Reméljük azonban, hogy ez a nevelésen való túllépés nem lesz „konjunktúrális jelenség” – ahogy Gáspár László panaszkolja –, hanem a jelenlegi közművelődési program egy hosszabb távú történelmi tendencia első és még bátoratlan jelentkezése, amely felerősödve megnyitja majd a társadalmi egyének „termelésének” azt a korszakát, amelyben az egyének rendelkezésre álló idejükben továbbfejlesztve magukat, „más szubjektumként” térnek vissza a közvetlen termelési folyamatba is (MEM 46/II, 175.).

A biológia „forradalmáról” írni divatos dolog – a szerzők beállítottsága szerint – pozitív vagy negatív előjellel. Frolov könyve ebből a szempontból kivétel. A szerző több vita és beszélgetés anyagát dolgozza fel, a legismertebb tudósok véleményét szembesíti. Mindezt józan tárgyilagossággal, a marxista–leninista világnézet, egy humanista beállítottság talaján.

A tudományok „fejlődését” prognosztikálni meglehetősen nehéz. A tudományos hipotézis újabb ismereteket tételez az eddigiek alapján. Az elért eredmények alkalmazása az, amely bizonyos tervszerűséggel projektálható.

A biológia jelenlegi eredményeinek alkalmazása nyugtalanítja a tudományos közvéleményt. Vannak, akik hirdetik – nem minden ok nélkül –, hogy valamennyi kísérletet be kell tiltani, mert az atomfegyvernél is veszedelmesebb eszközök előállítását teszik lehetővé. Az atomfegyver, mint érv, felbukkan minden antiszcientista irányzatban, így a tudományt teszik felelőssé a társadalmi-politikai viszonyok által determinált hatalmi törekvésekért. Frolov megvédelmezi a tudományt az előítéletektől, rámutat a társadalmi viszonyok, az osztályérdekekből fakadó ellentétek szerepére. Világosan látja, hogy a tudomány eredményeinek az emberiség javára fordítása maradéktalanul csak a szocialista-kommunista társadalom keretein belül lehetséges.

A könyv sajátosan szerkesztett, gyűjteménye a kérdésfeltevések során kialakult viták, nézetek rendszerének. A szerző bőszégesen idézi – pontos adatok megadásával – a különböző világnézetet valló tudósok írásait. (Apróbetűs szedéssel kiemelve beszámol a jelentősebb értekezletek és

konferenciák során elhangzott referátumokról és vitákról.) Mintegy áttekintést nyújt a jelenlegi tudományos közvélemény egészéről. Ez a körkép már csak a terjedelem miatt sem lehetett teljesre törekvő, de a legfontosabb irányzatok világosan kirajzolódnak. A könyv egyik értéke ez a sokszínűség.

A biológia – mint tudomány – egyben az emberre is vonatkozik a szó legszorosabb értelmében. Az ember végső soron nem más, mint élőlény. Nem véletlen, hogy Frolov a bevezetőjében az „emberi lényeg” problémáját vizsgálja, és erre a kérdésre többször is visszatér. Mi az, ami az embert megkülönbözteti az összes többi élőlénytől? A marxizmus filozófiája az ember társadalmi tevékenységét, a természeti környezetével folytatott speciális, társadalmiasult viszonyát emeli ki. „Az emberi lényeg nem valami, az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.” (Marx és Engels Művei. 3. Bp. 1960, 9.) Frolov nagyon szépen emeli ki ezt az idézetet. Miért fontos ez? Mert az ember társadalmi tevékenységével maga teremti meg a saját léteéhez szükséges feltételeket. Az ember jövője szempontjából így az önnön tevékenységének többkevesebb tudatossággal kialakított-kialakult körülményei dominánsak, és ezáltal determinált a saját „fejlődése”.

A fejlődésen a legtöbb szerző korunk tudományos-technikai fejlődését, „forradalmát” érti. (Nem szólunk most azokról, akik tagadják ennek a folyamatos fejlődésnek a tényét.) Frolov az első fejezetét ezért az emberi létnek, az emberi társadalom fejlődésének szenteli. Ismerteti a szkeptikus álláspontokat is. Bemutatja a nyugati ideo-

*Frolov I. (van Tyimofejevics): „A tudomány haladása és az ember jövője”. Kérdésfeltevések, viták, konklúziók (Progressz nauki i buducsee cseloveka, ford. Vajda Mihály), Kossuth, Budapest 1977, 205 oldal.

lógusok különféle címkékkel ellátott társadalmi utópiáit, mint amilyen pl. D. Bell „posztindusztriális” társadalma, Z. Brzezinski „technotronicus” korszaka stb. Mindezekhez csatlakoznak a harmadik fejezetben ismertetett világmodellek – az ökológiai problémák egyoldalú kiragadása révén – sajátos színezettel. A marxisták számára teljesen magától értődő, hogy az ember tevékenységével a természeti körforgás eddigi törvényei érvényüket veszítik, és így fennáll a veszélye annak, hogy az emberi tevékenység felborítja a természeti egyensúlyt. Az ökológiai katasztrófa hírnökei főképp a „Római klub” néven ismert társaság, amelynek megbízásából több „világmodell” született. Az első: Meadows, D. L.: „The Limits of the Growth” (A növekedés határai), New York 1972 (amit Frolov szembeesít szovjet bírálóival). Valamint a túlélés stratégiáját hirdető Meszarovic-Pestel: „Mankind at the turning point” (Emberiség a fordulóponton), New York 1974. A fentebbi „jelentések” előfutáraként ismeretesek még (Frolov nem is hagyja figyelmen kívül) Forrester: „World Dynamics” (Világdinamika), Cambridge, Mass. 1971., valamint Commoner, B.: „The closing circle” (Bezáruló kör), London 1972. munkái. Az ökológiai válság hirdetői kétségtelenül reális premisszákból építik fel az elméleteiket. Egyetlen probléma, hogy nem számolnak átfogó társadalmi változással. A tőkés termelési mód további fennmaradása alapján vetítik ki a problémákat.

Ezeket az elméleti konstrukciókat lebecsülni természetesen óriási hiba lenne. Frolov is kiemeli őket, mint az emberiség jövőjének alapvető és megoldandó kérdéseit, hogy ezáltal a biológia tudományának potenciális lehetőségeit kellően értékelhesse. A biológia eredményei nem ígérnek minden problémára csodaszert. Nem lehet az emberiséget valamilyen biológiai beavatkozással megváltoztatni, vagy – a belátható jövőn belül – az emberi természetet alapjaiban befolyásolni. Az emberiség problémái társadalmi jellegűek, és így az individuumok megváltoztatása, befolyásolása még önmagában nem garantálja a társadalmi antagonizmusok feloldását. Mindezeket a konklúziókat jogosan szögezi a polgári utópisták elé. A negyedik fejezetben foglalkozik az embernek mint biológiai egyednek lehetséges fejlődésével. A legfontosabb kérdésnek a genetikai ismeretek gyakorlati alkalmazását tekinti. Megállapítja, hogy az emberiség legnagyobb kincse a mintegy hárommillió éves fejlődése során kialakult génállománya, amelyet kísérletezésnek, felelőtlen manipulációknak kitenni nem szabad. A beavat-

kozást sürgetik egyes tudósok, mondván, hogy az ember természetes szelekciója megszűnt. Másik érvük az, hogy az ember életképtelen és csökkent értékű állapotban sem pusztul el. Reális veszélyt jelent az ilyen sérült genetikai kódot hordozó emberek szaporodása. (Magyarországon élénk vitát váltott ki dr. Czeisel Endre cikke a „Valóság” 1977/7. számában, amelyre többen reagáltak az 1977/10. számában. Czeisel dr. a gyengeelméjű szülőket kívánja az utódnemzésről lebeszélni.) Az eugenika és a neoeugenika képviselőit sok támadás éri. Több teoretikust idéz Frolov, akik a neoeugenika eszméit hirdették, hirdetik, pl. Teilhard de Chardin nézeteit. Ezeket a felfogásokat szembeesíti és megállapítja, hogy az ember sokkal többet fejlődött a társadalmi tevékenysége során, a munkamegosztás társadalmi folyamatában, mint természetes evolúciója révén. Idézi a „Voproszi Filozofii” kerekasztal beszélgetésében részt vett szovjet tudósok véleményét is erről a témáról. (Megjelent: „Vopr. Fil.”, 1970/7–8. sz. és 1971/12. sz.) Kérdéses, hogy a biológia eszközeinek (génsebészet stb.) célszerű-e közvetlen felhasználása. A szerző szerint ennek csak a távoli jövőben, a kommunista társadalom kiegyensúlyozott és harmonikus viszonyai között lesz létjogosultsága. (A génmanipuláció stb. technikai kérdéseit nem tárgyalja a könyv.)

Az utolsó fejezetben foglalkozik a szerző az etikai kérdésekkel. Ez nem jelenti, hogy ez a téma sorrendben is az utolsó. A biológia nem igényel külön etikát. Az egyetemesen érvényes etikai normák éppúgy vonatkoznak a biológusokra, mint a többi tudósokra. A tudomány etikáját nem lehet elválasztani a társadalom etikájától. Frolov hangsúlyozza, hogy csak a szocialista, kommunista társadalomban lesz teljes az ember javát szolgáló etikus magatartás.

A génsebészet eredményei jelentős megmozdulást okoztak. Az Egyesült Államok Nemzeti Tudományos Akadémiája tagja, P. Berg 1974-ben felhívással fordult a világ tudósaihoz és moratóriumot kért a kísérletek egyes fajtáira. Ezt a moratóriumot az 1975. évi Pacific Grove-i (USA) nemzetközi konferenciáig minden intézmény betartotta. A konferencia záróokmánya a kísérleteket veszélyességi fokuk szerint rangsorolta és megfelelő védőintézkedéseket javasolt. Ellenzői között sokan tagadják a tiltás és a korlátozás értelmét, így a Nobel-díjas J. Watson is. Mások, így Andrew Lewis stb. kételkednek abban, hogy a tiltás és korlátozás hatásos, és ezt maradéktalanul be fogják tartani. A polgári tudomány képviselői a tudományos kutatás „szabad-

ságát" féltik a jogi korlátozástól. A rekombináns DNS-molekulákkal végzett (génsebészeti) kutatások során nem annyira az előírások be nem tartása miatti laboratóriumi baleset (fertőzés) a nagyobbik veszély, hanem az, hogy ezeket az eredményeket (új mikroorganizmusok létrehozása stb.) milyen célokra és kik használják majd fel. (Erre vonatkozóan nem született semmilyen határozat, tekintve, hogy még senki sem tudja mire lehet az eredményeket hasznosítani.) Frolov az etikai kérdések kapcsán ismét az eugenika problémáihoz nyúl vissza és részletesen idézi P. Ramsey nézetét (Ramsey, P.: „Fabricated Man. The Ethics of Genetic Control” [Mesterséges ember. A genetikus kontroll etikája], New Haven–London 1970. Yale Univ.). Ramsey elismeri, hogy az eugenika a náci birodalom visszaélései miatt igen negatív színezetet kapott, de szükségesnek véli, mert szerinte az emberiség menthetetlenül elkorcsosul. Fejtegetései meg lehetőségeknek vélte, mert szerinte az emberiség menthetetlenül elkorcsosul. Fejtegetései meg lehetőségeknek vélte, mert szerinte az emberiség menthetetlenül elkorcsosul. Fejtegetései meg lehetőségeknek vélte, mert szerinte az emberiség menthetetlenül elkorcsosul.

olyan jelenségekre, mint a válságok, forradalmak... stb.” (Lenin Összes Műv. 18, Bp. 1964, 308.) Ezzel Frolov máris rátér a marxizmus–leninizmus álláspontjára. Részletesen ismerteti a „Voproszi Filozsofii” által a „tudomány-etika-humanizmus” címmel folytatott vitát, Ojerman, Kedrov stb. véleményeinek összefoglalásával.

Összegezve az elmondottakat, Frolov könyve széles körű áttekintést ad a humánbiológia aktuális problémáiról és az ezekkel kapcsolatos társadalompolitikai, tudománypolitikai kérdésekről. Egyetlen apró fogyatékosága, hogy nem készítettek hozzá egy tárgy- és névmutatót, hogy segítségével az idézett tudósokat könnyebben ki lehessen keresni. Hasonlóképp formai hiányosság az idézett források lapalji jegyzetben közlése. Reméljük, hogy könyvkiadásunk egyik gyermekbetegsége: mutatók, indexek stb. szerkesztésétől való tartózkodás, megfelelő kapacitás és anyagi fedezet biztosítása után el fog múlni. Ezzel együtt a könyv széles körű érdeklődésre tarthat számot.

INGARDEN FILOZÓFIÁJÁNAK NÉHÁNY KÉRDÉSE

R É V É S Z M I H Á L Y

I

Az utóbbi időben öröndetesen szaporodott azoknak a műveknek a száma, amelyek a hazai olvasóközönség növekvő filozófiai érdeklődését elégítik ki, és amelyek egyben évtizedes (nem egyszer évszázados) hiányokat pótolnak, sőt a hiány kifejezés nemcsak egyes művekre, hanem magukra a szerzőkre (esetleg egész irányzatokra) is vonatkozhat. Az ilyen kevésbé ismert szerzők közé tartozik Ingarden is, a Husserl nyomán kialakult fenomenológiai tendenciák egyik markáns alakja.

Roman Witold Ingarden 1893. február 5-én született Krakkóban, és 1903-tól 1911-ig a Lvovi Klasszikus Gimnáziumban tanult. 1911-től Lvov, Göttingen, Bécs, majd Freiburg egyetemén filozófia, matematika és fizika szakon folytatott tanulmányokat. Filozófiai mesterei Twardowski és Husserl voltak, náluk doktorált 1918-ban

Freiburgban „Intuáció és intellektus H. Bergson-nál” témából.

Hat évig lengyel gimnáziumokban tanított, 1924-től a Lvovi Egyetemen filozófiát oktatott, 1933-tól címzetes professzor. 1945-től 1963-ig, nyugdíjba vonulásáig a Jagelló Egyetem rendes tanára. 1970-ben bekövetkezett haláláig szülővárosában élt.

Ingarden talán a jelenkor legismertebb lengyel filozófusa. Rendszeres vendége volt a nemzetközi filozófiai kongresszusoknak, a Lengyel Tudományos Akadémia, továbbá lengyel és külföldi tudományos társaságok tagja volt. 1966-ban elnyerte az Amerikai Lengyel Tudományos és Művészeti Intézet Jurzikowsky-díját, 1968-ban neki ítélte a Bécsi Egyetem a Herder-díjat. 200-nál több fontos publikációja jelent meg életében, melyek jelentős részét németül vagy franciául írta, s a lengyelül készült többségét is lefordították idegen nyelvekre.¹

¹ Vö. R. Ingarden: „Über die Verantwortung”, Reclam, 1970, 125.

Ingarden filozófiai pályájának indulásakor a Husserl-féle „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” lapjain kezd publikálni, később eltávolodik a fenomenológia e jellegzetes orgánumától, s következetesen tisztázni kívánja a fenomenológia által bevezetett filozófiai fogalmakat, ami nemcsak a husserli gondolatok és kategóriák vizsgálatát jelenti, hanem ezek szembesítését is Franz Brentano, Meinong és mások elméletével, ugyanakkor Ingarden saját rendszerével is, melynek ez időtől egyre inkább jellemzője valamilyen természetes realizmus és racionalizmus. Alapképzettségével látszólag ellentétes vizsgálati anyaghoz, az irodalmi műalkotáshoz fordul, s ezen keresztül kíséri meg feltárni a világ szerkezetét, s ami nála ezzel egyet jelent, a világ ontikus alapját.² A Husserl-Emlékkönyvbe írt művében („Bemerkungen zum Problem Idealismus–Realismus”) épp ez utóbbi gondolat direkt megfogalmazásával találkozunk. Hiba lenne Ingarden filozófiáját valamiféle neoplatonikus jelzővel illetni. Az irodalmi műalkotásból való kiindulás mint reálontológiai mozzanat egyébként sem könnyíti meg e filozófia egyértelmű besorolását, de az előzőekben röviden vázolt életrajz sem a neoplatonizmusra, hanem inkább kanti attitűdökre utal, s ezt csak erősíti az, hogy a dogmatizmus időszakában, amikor egyébként hallgatásra volt kényszerítve Ingarden, éppen Kantot fordította lengyelre. A fenomenológia általános kiindulópontját tekintve nem egyszerűen más mint a kanti „phainomenon”-fel fogás, tehát a „phainomenon” és a „noumenon” szembeállítása, hanem azt bizonyos fokig megőrzi, pontosabban a kanti ismeretelméleti dualizmust ontológiaivá alakítja, s egyben szándéka megszüntetni is ezt a dualizmust – nevezetesen a módszer-jelleg hangsúlyozásával, ami egyben a tudományelméleti megfontolások előtérbe kerülésével is jár, mint azt a filozófia története már jóval korábban is bebizonyította Fichte példáján. (A Fichtével való párhuzam – úgy tűnik – nemcsak külsődleges egyezésekben válik jogosulttá,

mint például a szubjektív idealizmus kibomlása Husserlnél, hanem belső, tartalmi kapcsolatok is léteznek, mint pl.: heteronóm-autonóm fichte fogalmak, s ezekkel párhuzamba állítva az ingardeni létheteronómia–létautonómia kategóriá pártb.)

A fenomenológiai fogalmak fejlődésére, változására visszatérve kiragadhatnánk a brentanói *intenció*-fogalmat, mely egyértelműen viszonyfogalom, tehát őriz még valamit az említett kanti dualizmusból, Husserl azonban már a tudat tevékenységének, aktusainak egyetlen módjaként fogja föl az intencionáltságot. Az „Encyclopedia Britannica” lapjain így fogalmaz a fenomenológia lényegéről: „A fenomenológia egy új, leíró, filozófiai módszert jelöl, amely a múlt század utolsó éveit óta: 1. megalapozott egy a priori lélektani tudományt, hogy ezen mint biztos alapon erős empirikus pszichológia épülhessen; 2. továbbá megalapozott egy univerzális filozófiát, mely eszköze lehet minden tudomány módszertani revíziójának.”³

Az ingardeni elkülönülés vagy útkeresés a fenomenológián belül épp a dualizmusok felé való visszanyúlásban, visszakanyarodásban is mérhető, noha maga Husserl sem tudta tisztán megvalósítani az imént jelzett egységet az intencionáltság fogalmában (vö. *Méditations Cartésiennes!*).⁴ Az ingardeni dualitás-gondolat meg-létét egyrészt az is igazolja, hogy – kvázi Platónnal szemben – intenzíven foglalkozik Arisztotelésszel,⁵ másrészt, s talán ez a fontosabb, kifejtési módszere is olyan jellegű, amely megengedi az elméletében kifejtett létező mellett vagy azzal szemben más típusú entitás meglétét. Ennek ellenére okfejtése sohasem válik szkeptikussá, sőt szigorú következetessége bárki előtt minta lehet. (Már ez a tudományelméleti tanulság is elegendő indok lenne Ingarden műveinek fokozott tanulmányozására.) Talán arisztotelianus mozzanat az is, hogy amiképp Arisztotelész a „Metafiziká”-ban a tiszta, végső lényeg felé tör, ugyanúgy Ingarden is keresi azt, neveze-

² Ugyanakkor a szerző „Az irodalmi műalkotás” c. művének 3. kiadása elé írt előszóban erősíteni igyekezett a mű irodalomtudományi vagy (helyesebben) irodalomfilozófiai értelmezését. Ha azonban – paradox módon – e tudományos műre alkalmazzuk a szerző konkretizáció-elméletét, az előszó nem veendő számításba. Vö. még a mű 13. fejezetével!

³ Idézi Vajda György Mihály: „Fenomenológia és irodalomtudomány” c. tanulmányában; „Irodalomtudomány”, Akad., Bp. 1970.

⁴ Vö. még Husserl: A párizsi előadások!; I. m. „Vál. tanulmányai”, Gondolat, Bp. 1972.

⁵ R. Ingarden: „Issledovanija po esztetike”, Moszkva 1962, 155–202. (Zamétiki po povodu „Poetiki” Arisztotelja).

tesen minden irányú fejtegetése végül általános ontológiai kérdésekbe torkollik, s ebben látóhatólag nem követi Fichtét. Megjegyzendő, hogy Husserl is ugyanilyen kérdésekkel kerül szembe, ami arra utal, hogy *általában a fenomenológiának ez a logikus útja*.

Ingarden azonban itt más választ ad, mint egykori mestere, amit a filozófiai köztudatban ma is kevésbé ismert műve, a „Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks” igazol, hiszen ez a könyv bebizonyítja a „szubjektív relativitás” veszélyét az irodalomtudományban (és azon túl is közvetve), és egy „interszjektív tudomány” valószínűsítésén munkálkodik,⁶ s ennyiben Ingardennél nem is csupán duális világszemlélet lelhető föl, hanem a valóság inkább pluralizált formában jelenik meg. Ez általánosságban véve már egy új típusú fenomenológiát sejtett.

II

Már az eddigiekből is kiviláglik ugyanakkor, hogy az ingardeni rendszer valamilyen módon teljességre törekszik, túl akarja haladni a polgári filozófia fölbomló jellegét, a materializmus és az idealizmus évezredes ellentétét, hasonlóan például Max Schelerhez vagy Nicolai Hartmannhoz. Ez utóbbi egyébként maga is bőven merít Ingarden filozófiájából,⁷ a fenomenológiától való eltávolodása azonban más irányba, az objektív idealizmus irányába történik.

Egyes értelmezések igyekeznek átformálni Ingarden életművét, mintegy redukálva azt részproblémák felé vagy szaktudományos irányba, vagy egyszerűen nem véve tudomást általános filozófiai munkáiról. Jól példázza ezt a redukciót Ingarden vitája René Wellekkel, vagy megemlíthető V. Razumnij véleménye is, aki tulajdonképpen esztétává fokozza le Ingardent.⁸ E véleményekkel szemben a továbbiakban kísérletet teszünk az ingardeni rendszer fő vonalainak föl-vázolására, mely rendszerről előzetesen annyit mondhatunk, hogy absztrakt tárgyát tekintve a világ általános, különös és egyes jelenségeivel egyaránt foglalkozik, de célszerűbbnek látszik most Ingarden egyes műveihez kötni a rendszerezést, s így a következő nagyobb egységekről beszélhetünk: 1. *általános ontológia* (és „kozmológia”); 2. *realontológia*, ahová az esztétika, az

irodalomfilozófia és az axiológia területeivel foglalkozó művek sorolhatók; 3. *etika*. Egyes fontosabb művek szerint részletezve a rendszer a következőképpen alakul: az általános ontológia és „kozmológia” tárgykörébe tartozik „Der Streit um die Existenz der Welt” című vaskos műve, melyet a világháború alatt írt. Ezt a művét németül csak a hatvanas években adták ki, s még ma is kevésbé ismert. Már alapvető szerkezetének ismertetése is sokat mond e műről. Két kötetének címe: I. „Existentialontologie”, II. „Formalontologie”. A második kötet tovább tagolódik az alábbi részekre: a) Form und Wesen (Forma és lényeg), b) Welt und Bewusstsein (Világ és tudatosság).

A realontológiai művek közül az esztétika és irodalomfilozófia rendszeres kifejtéseként e csoportba sorolhatjuk „Az irodalmi műalkotás” és a „Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks” című monografikus műveit és még sok más kisebb terjedelmű munkát is, azzal a megjegyzéssel, hogy ezek a művek egyes tartalmi vonásaik alapján mintegy tendálnak az általános létontológia felé, azt gazdagítják egyszersmind, de ugyanakkor magukban foglalnak egy *korlátozott gnoszeológiát* is, s ez a korlátozás maga is túllépés a husserli *epoché* módszer karteziánus jellegén, bár úgy is fogalmazhatnánk, hogy visszalépés Husserltől Franz Brentanón át a Husserl által túlhaladottnak vélt Kant felé.

A főnti elmélet értékelméleti vonatkozásait külön is említhetjük, hiszen sok egyéb mű részletei mellett az „Erlebnis, Kunstwerk und Wert” című műve (Élmény, műalkotás és érték) szinte monografikusan dolgozza föl a témát.

Ingarden etikájával később röviden tartalmilag is foglalkozunk, itt csak annyit kell megjegyezni, hogy művei közül e csoportba az „Über die Verantwortung – Ihre ontischen Fundamente” című alig százoldalas könyvét (A felelősségről – Ontikus alapja), valamint a „Ksiazeczka o czlowieku” című lengyel nyelvű gyűjteményt sorolhatnánk, mely egyébként az előbbi művet is tartalmazza.

A rendszer durva vázolásából is kiderül, hogy Ingardent végső soron olyan problémák izgatták, melyek a mai marxista filozófia lényeges kérdéseivé válnak: a társadalmi tudat lényege, jellege, attribútumai, az emberi valóság mint nembeliség, a világ szerkezete stb. További alapos kutatást

⁶ Ingarden: „Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks”, Max Niemeyer, Tübingen 1968.

⁷ Ld. Vajda György Mihály, i. m.!

⁸ Az 5-ös jegyzetben szereplő mű előszavába.

igényel azonban az a kérdés, milyen kapcsolata volt Ingardennek a marxista filozófiával, érvényesültek-e egyáltalán bármiféle hatások e tekintetben, kiváltott-e valamilyen hatást a szocialista Lengyelország mint társadalmi háttér, hiszen az ingardeni rendszer, miként a vázlatos ismertetésből is kiderül, végső soron *metafizikai rendszernek* tekinthető.

Ezzel összefüggésben Ingarden *módszeréről* annyit elengedhetetlenül előre kell bocsátanunk, hogy nem történeti jellegű vizsgálatokat folytat, hanem a történetiséget egy olyan sajátos logikai kutatással helyettesíti, melyet kiegészít egy meghatározott *időmozzanat* bevitelével, még pontosabban egy ilyen projekció teszi tartalmassá és konkrétá is vizsgálatait. Ez a mozzanat szinte minden művére jellemző. (E két fontos problémát egyébként „Az irodalmi műalkotás”-hoz írt utószavában Bojtár Endre egyszerűen filozófiai iskolázatlanságnak nevezi – noha alternatív módon.)

III

„Az irodalmi műalkotás” Ingarden első magyarul megjelent könyve (1977. október vége), sokan – különösen az irodalomelmélet művelői – ezt tekintik Ingarden főművének. Első kiadása egyébként már 1929-ben készült (németül), a magyar fordításra csaknem ötven évet kellett várni. Ez a fordítás a 3., főként jegyzetanyagában bővített és aktualizált kiadás alapján született. Bonyhai Gábor kifogástalan munkáját nemcsak a magyartítás kiváló minősége dicséri, mely az eredetinel olvasmányosabbá változtatta a művet, s így várhatóan népszerűbbé is teszi, hanem maga a koncepció is kiemelendő. (Vö. Hartmann „Esz-tétika”-jának ugyancsak közelmúltbeli fordítása!)

A mű fő gondolata az irodalmi műalkotás „tisztá” vizsgálata (a husserli epoché korlátozott alkalmazásával), annak vizsgálata tehát, mi is tulajdonképpen az irodalmi műalkotás, mennyiben létezik, milyen a szerkezete, illetőleg annak kimutatása ezeken keresztül, hogy a *létező* és *szerkezete* általánosságban és konkrétan is elválaszthatatlanul összekapcsolódik, s így voltaképpen egy objektívált fenomenológia jön létre. Ennyiben kifejeződik az ingardeni filozófiában a modern polgári filozófia néhány általános tendenciája. A mű legfontosabb eredményeit a következőkben lehetne összefoglalni (három nagyobb

egységbe sorolva ezeket, nevezetesen a közvetlen, a közvetett és a filozófiai csoportba):

A közvetlen eredmények *esztétikai, irodalom-filozófiai* síkon hoznak újat. Az irodalmi műalkotás létezési módjának föltárása során Ingarden a következő előfeltevésből indul ki: „... a létező tárgyaknak egyáltalán csak két alapterülete van: a fizikai-materiális dolgok és a pszichikai individuumok élményeikkel és állapotaikkal”.⁹ Ez a két létezési szféra (esetleg szubsztancia) a „reális tárgy”, illetve az „ideális tárgy” kategóriák analagonja, mondhatni azok bővebb kifejtéseként is fölfogható, s nem nehéz fölismeri e kategóriák descartes-i gyökereit. Ugyanakkor az irodalmi műalkotás mint tárgy, illetőleg a műalkotásokban ábrázolt bármilyen tárgy egyik említett létszférába sem sorolható egyértelműen, noha bizonyos vonatkozásokban közös vonások is fölfedezhetők az említett szférákkal. Ingarden szerint így csak egyetlen út marad az irodalmi mű tapasztalatilag és interszubjektíve létező egységének és azonosságának megmentésére: elismerjük az ideális jelentésegységek létezését. Ingarden gondolatmenetének ebben a szakaszában fölsejlik a kanti *transzcendentális* kategória, de az ideális jelentésegységek létezésének föltételezése egyúttal sajátos vonásokat is nyer az irodalmi műalkotással való szoros kapcsolata révén: a már említett pluralizáló tendencia konkretizációja rajzolódik ki. E tendencia másik oldala az, hogy Ingarden fölismeri az irodalmi műalkotás sokrétűségét, azt a jelleget tehát, hogy minőségüket tekintve különféle elemei vannak (természetesen itt nem a művészi minőségről van szó), s ugyanakkor ezek az elemek strukturálhatók is. Az elemzés során a következőkben tárul föl az irodalmi műalkotás struktúrája:

1. A *nyelvi hangképződmények rétege*, ahová olyan elemek tartoznak, mint a szóhangzás (és bizonyos fokig a szóhangzás lejegyzésére szolgáló íráskép is), a „manifesztáció-minőségek” (ezek meghatározott pszichikai állapotokat fejeznek ki), a ritmus, a tempó, a dallam stb.

2. A *jelentésegységek rétege*, mely réteg az előzőtől eltérően hierarchikusan rendeződik tovább a szójelentések, a mondatjelentések és a mondatok összefüggéseinek rétegeire. A jelentésegységek rétegében azonban nem csupán az ismertett vertikális-hierarchikus tagozódás figyelhető meg, hanem egy horizontális tagozódás is, melynek lényege a mondatok tartalma, ki-

⁹Ingarden: „Az irodalmi műalkotás”, Gondolat, Bp. 1977, 30.

fejezési módja szerinti osztályozás. Külön is figyelmet érdemelnek a jelentésegységek különféle funkcióiról szóló gondolatok, melyek egyben oldják is a merevnek ható rendszer korlátait.

A következő – azaz harmadik – réteg az *ábrázolt tárgyiasságok rétege*, melyre az irodalomtudományi vizsgálódások túlnyomó többsége a mű megírásának koráig irányult, s hozzátehetjük, hogy ez még ma is érvényes gondolat. Az „ábrázolt tárgyiasság” kifejezés magában foglal a műben található „minden nominálisan felvázolt valamit”, tehát ide sorolható mindenfajta dolog, személy, minden lehetséges történés, állapot, személyes aktus, amiket a műélvező a befogadás első fázisában is többnyire azonosítani tud. Ingarden itt hallatlan precizitással igyekszik tisztázni az irodalmi műalkotás sajátos tér- és időviszonyait, mely viszonyok között az előbb fölörölt tényezők egyáltalán az olvasó, a műélvező elé tárulnak. Logikusan elkülöníti a művekben megjelenő teret a „reális, egyetlen világtér”-től, az észlelő szubjektumától függő úgynevezett „tájékozódási tér”-től, az ideális homogén geometriai tértől és a „képzettértől”, mely utóbbi a tárgyak szemléletes elképzeléséhez szükséges. Ezt a „képzettér” fogalmat mélyen elemzi Ingarden, s Husserl nyomán a képzélmény immanens mozzanatának tartja, s amiről azt mondhatnánk, hogy nem más, mint a Husserl által a „Logische Untersuchungen”-ben parafrázált kanti térszemléletnek a pszichikai szférába szorított változata. Ennél élményszerűbben tárulnak föl a műalkotás sajátos terének tulajdonságai, melyeket egy példával célszerű bemutatnunk: „... ha egy regény szerzője egy *A* tájból átvizs bennünket egy *B* tájba, anélkül, hogy közben az *A*-tól *B*-hez vezető egész utat megmutatná, akkor az *A* és *B* közt levő tér nincs pozitíve meghatározva és ábrázolva, hanem ... csak a térszakadás lehetetlensége révén van együtt-ábrázolva. Ekkor az explicit, valóban ábrázolt tereket mintha hézagok választanák el egymástól, úgyiszlővén meghatározatlan helyeket találunk. Csupa olyan körülmény, amely a reális térben teljességgel lehetetlen.”¹⁰ Mindamellet Ingarden megállapítja, hogy a műalkotás tere a reális térhez áll legközelebb a fölörölt típusok közül.

Az ábrázolt idő és az időperspektívák tekintetében Ingarden elfogadja H. Bergson koncepcióját, s szembeszáll bizonyos pszichológizáló

törekvésekkel, melyek a műalkotás idejét azonosítják az író, az alkotás (vagy az olvasó) időpillanataival. Az időproblematikára a filozófiai következtetések taglalásakor még visszatérünk, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy az ábrázolt idő (az ábrázolt térhez hasonlóan) egy adott műben két modifikációban is megjelenhet, mint például azt Thomas Mann regényében, „A Buddenbrook-ház”-ban jól szemügyre vehetjük. E műben egyrészt vannak olyan részek, melyek a Buddenbrook család sorsáról adnak beszámolót – olykor éveket átfogóan, másrészt találunk olyan leírásokat, melyek különös, viszonylag rövid ideig tartó események kimerítően, fázisról fázisra, szinte minden elképzelhető részletmozzanattal együtt leírt megjelenítésében mutatják be az adott eseményt (például Thomas Buddenbrook szenátorra választását). E két modifikáció tulajdonképpen az időnek általános struktúrájában, illetve individualitásában való ábrázolása.

Végül a negyedik réteg, a *sematizált látványok rétege*, melyet a szerző így határoz meg: „A konkrét látvány tartalmában fellelhető azon mozzanatok összessége, melyek jelenléte elégséges és nélkülözhetetlen egy dolog objektív tulajdonságaihoz.”¹¹

A sematizált látványok fogalma a viszonylag részletesen bemutatott ábrázolt tárgyiasságok ismeretében megfelelően körülhatároltnak tűnik, de érdemes ennek konkretizációját, az irodalmi műben való megjelenési módját is röviden szemügyre venni. A sematizált látványok az irodalmi műben nem pszichikus jellegűek, nem konkrétak, hanem szinte csak lehetőségekként identifikálhatók, s a mondatok által felvázolt tényállások és a tényállások által ábrázolt tárgyak határolják körül. Ingarden Romain Rolland „Az elvarázsolt lélek” című regényét hozza példának a szemléltetésre, melyben a reális Párizs ténylegesen létező utcái látványként szerepelnek. A leírások alapján az olvasó – attól függetlenül, hogy nem is járt Párizsban – aktualizálja a látványokat, de ezek az aktualizációk olvasónként eltérőek, és a ténylegesen létező (bár közben nyilván megváltozott) látványoktól is eltérnek. Eszerint nem lehetséges az, hogy az olvasó *pontosan* a szerző által elképzelt látványokat aktualizálja, még olyan szerzők esetében sem, mint például Dosztojevszkij, aki mindig konkrét épületeket, utcákat stb. írt le regényeiben. Mindamellet a regényben

¹⁰ I. m. 231.

¹¹ Uo. 270.

sematizált látványok jól körülírhatóan behatárolják a különféle aktualizációkat, tehát az adott látványok azonosíthatók, nem válnak mássá, s egyszersmind biztosítják az egész mű egységének és azonosságának lehetőségét.

Az itt vázolt sajátosság egyben azt is jelzi, hogy az irodalmi mű sematikus képződmény, s nem tévesztendő össze az egyes konkrétiizációkkal, melyek természetesen nem sematikusak. (Efféle gondolatok egészen Arisztotelészig nyúlnak vissza, Ingarden érdeme itt a mély, tárgyyszerű elemzés és a direkt megfogalmazás.) A sematizált látványok két alapvető funkciót töltenek be, egyrészt „meghatározás-funkciót”, másrészt különféle esztétikai funkciókat: „1. A készenléiben tartott látványok teszik lehetővé, hogy az ábrázolt tárgyakat a megjelenési mód eleve meghatározott típusaiban szemléletesen megragadjuk. Ugyanakkor bizonyos fokig meghatározzák az ábrázolt tárgyakat: befolyásolják konstitúciójukat. 2. A látványoknak saját tulajdonságaik vannak, és sajátos esztétikai értékminőségeket konstituálnak, melyeknek az egész mű polifóniájában saját szótára van, és a mű esztétikai befogadásában lényeges szerepet játszanak.”¹²

A négy réteg az irodalmi műalkotás vizsgálatakor szétválasztható, de a műélvezet folyamán szerves egészet képez, egymást közvetítik és áthatják e szférák. Az említett tényezők együttes hatása azt eredményezi, hogy az irodalmi mű nem sémaként jelenik meg az olvasó előtt (még egy idealizált olvasási szituációban sem), hanem a maga konkrétségében. Ha visszaidézzük az elemzett gondolatsort, nem nehéz benne fölismerni a lukácsi esztétikából ismert konkrét totalitás kategória szerves pandanját. (Megjegyzendő, hogy noha mindkét kifejtés elméleti maximumnak tekinthető a maga nemében, a primátus kérdése az adott problémakörben nem vethető föl.)

Ingarden értelmezésében természetesen az ábrázolt tárgyiasságok szerepe a legfontosabb a műalkotásban, hiszen míg a többi réteg épp az ábrázolt tárgyiasságokért van a műben, addig ez a réteg magáért való létében egzisztál. Mindamellett ez által a réteg által tisztázódhatnak a metafizikai minőségek vagy lényegiségek (például a fenséges, a tragikus, a félelmetes, a szent, a démoni, a groteszk, az elbájoló stb.), melyeknek részletes elemzésére itt nem kerül sor, s ugyanígy fontos a

tárgyi réteg szimbolizálás-funkciója is, bár ez nem minden műalkotás általános jellemzője.

Az irodalmi mű rétegeinek elemzése azonban csupán a felépítés egyik irányát, mondhatni „keresztmetszetét” adja, a mű valóságosan „hosszmetszetével” együtt létezik, nevezetesen az is lényegi struktúráltságot kölcsönöz a műnek, hogy kezdete és vége van. Ez utóbbi problémának azonban csak kb. tíz oldalt szentel a szerző, szemben a rétegek elemzésére szánt kb. 300 oldallal. Kétségtelen persze, hogy ez a 300 oldal igen jelentős az irodalomtudomány és az irodalomfilozófia szempontjából, s noha a műalkotás struktúrájának föltárására mások is vállalkoztak már (Juliusz Kleiner, Waldemar Conrad), Ingarden elmélete éppen erőteljes filozófiai megalapozottsága és (alkalmanként talán túlzott) elméleti jellege miatt messze túlhaladja azokat. A műnek említett tulajdonságai azonban egyúttal azt is eredményezték, hogy hosszú időnek kellett eltelnie addig, amíg elfoglalta méltó helyét az esztétikában és az irodalomtudományban.

Ezek a gondolatok átvezetnek a *közvetett* (metodológiai) eredmények számbavételéhez, melyek közül csak azt emelnénk ki, hogy bármilyen ontológiai vizsgálat elválaszthatatlanul összefonódik a vizsgált objektum struktúrájának vizsgálatával (végső soron ez is descartes-i, sőt arisztotelészi gondolat). Természetesen a tétel megfordítása is igaz, nevezetesen az, hogy a szerkezeti elemzés egy bizonyos szint elérése után ontológiai kérdéseket vet föl.

Hosszan lehetne sorolni a műben elért filozófiai eredményeket, s mint láttuk, ezek az ún. közvetlen eredményekkel szervesen kapcsolódnak, de itt csak a legfontosabbakra térhetünk ki, szinte csak felsorolásszerűen. A filozófiai kérdés-csoport egyik része közvetlenül filozófiatörténeti tanulságokat jelez, s elsősorban a fenomenológia fogalomfejlődését példázza (közvetve természetesen a filozófia egyéb diszciplínái is fontos elemekkel gazdagodnak Ingarden műve nyomán). A sematizált látványok rétege egyfelől, az ábrázolt tárgyiasságok rétege másfelől rokonságot mutat Meinong tárgyelméletével – a differencia leginkább abban fogható meg, hogy Ingarden rendszerében ezek csupán az egyik réteget alkotják, s nem az egyetlen. Bolzano „Satz an sich”-je is megjelenik Ingardennél, amikor a következő problémával találja magát szemben: „... van-e a szubjektív műveletekből eredő mondatoknak in-

¹² Uo. 283.

terszubjektív azonossága? Akkor is léteznek-e, ha éppen senki sem gondolja el őket? Ha léteznek, milyen létmódjuk és milyen ontikus létalapjuk van? ¹³ Ugyanakkor – éppen a fenti kérdésre adandó válasz kapcsán – szembekerül a szerző a *fenomenológiai ismeretelmélet* megoldhatatlannak látszó kérdésével, de itt sajátos megoldást alkalmaz (s ez jellemzi láthatóan életműve fő vonulatát is), nevezetesen mind a bolzanói, mind a meinongi fogantatású problémát egy olyan objektivitáshoz méri, mint az irodalmi műalkotás (vagy bármilyen más műalkotás). A kérdések úgy formálódnak tehát, hogy mi (vagy milyen) az irodalmi műalkotás fennállásának ontikus alapja. (A megalkotás utáni létezésről van itt csak szó, tehát a Lukács György-féle műalkotáségyéniség vagy annak bármiféle megfelelője szóba sem kerül.) ¹⁴ Azt mondhatnánk tehát, hogy az „esztétizált Bolzano” jelenik meg ebben a gondolatban.

A teljesebb képhez tartozik azonban az is, hogy Ingarden a már említett nagy művében („Der Streit um die Existenz der Welt”) általánosabb síkon közelíti meg ezt a problémát: a nyelvfilozófiai kérdést ontológiaivá formálja, s így próbálkozik a megoldással. Így tehát szembeállítja a *folymatot mint az időben fokozatosan kibomló fázisegyszt az adott folymat kibontakozódásában konstituálódó tárggyal* (dologgal vagy alannyal) mint időben relatíve marandóval. Ezt az általános ontológiai diszkrpanciát fejezi ki nyelvi formában a mondat és a jelzős szerkezet szembenállása („Az ég kék” és a „kék ég” ellentéte), sőt végső soron a verbum és a nomen különbsége is. A fenomenológia logikája szerint a szerző azt is fölveti, hogy ez a különbség vagy a tényleges különbség nyelvi tükröződése, vagy pedig a nyelvi jelenségek intencionálják ezt a létezőbe. Ezt az „antinómiát” azonban nem oldja meg Ingarden, mivel ez (mint jeleztük) a fenomenológiai ismeretelmélet megoldhatatlanságának egy konkretizációja.

Ingarden azonban a konkrét anyagban keres megoldást: az irodalmi mű (sőt az egyes mondat) sajátos létezési módjából visszakövetkeztet valami *létautonóm* módon létezőre. ¹⁵ Nem a műalkotás, illetőleg a tudat hoz létre valamilyen reális

létezőt, hanem ez utóbbira következtethetünk az előbbi fennállásából. Ha az irodalmi mű intencionális létezését elfogadjuk (s ez helyesnek tűnik), a fenti gondolatmenet egyúttal azt is bizonyítja, hogy Ingarden nem platonikus idealista, hanem „realista”. De a mondat létezése nemcsak a mondatalkotás létezésére utal a szerző szerint, hanem *ideális fogalmak* létezésére is, melyeknek aktualizációi statuálják a mondatot. Itt említhetjük meg a tisztán intencionális tárgyiasságok már érintett fogalmának tisztázását (a könyv 20. paragrafusa), mely területen végül is Ingarden valódi újítása az, hogy egyrészt nem általánosan beszél intencionáltságról, intencionális létezőről, hanem a fent jelzett rétegeket külön-külön vizsgálja e szempontból, s ilyen tekintetben a negyedik réteg, a sematizált látványok rétege kerül kitüntetett helyzetbe, túl azon, hogy az irodalmi műalkotás létében az ábrázolt tárgyiasságok rétege jut jelentősebb szerephez. Másrészt fölerősíti a *tisztán intencionális* dolgok szembenállását a szerző az „*intencionális is*” dolgokkal. Ez utóbbi gondolatban végső soron az objektív–szubjektív vagy az anyagi–szellemi szembenállás specifikuma fejeződik ki a fenomenológia nyelvén. Ez a kettősség fogalmazódik meg a szerző létheteronómia–létautonómia *fogalom párjában* is. ¹⁶ Föltétlenül ide tartozik, hogy a fiatal Lukács György is az esztétika terén vázol föl valami hasonló kettősséget. ¹⁷

Igen figyelemre méltó a szerző *konkretizációelmélete*, mely az esztétikai általános és különös korrelációjára alapozva az általánosabb érvényű lényegiségek felé törekszik, azt mintegy helyettesíti az absztrakt–konkrét ellentéttel, melynek során ugyan egy „csontvázszerű” műalkotás-létezőhöz jut el, mely eredmény nem tekinthető helyesnek, de e gondolatmenet mélyén ott sejlik egy *modell-ontológia lehetősége*. (A műalkotás modell-létének kimutatása útján realizálható ez.) Arról van itt szó tehát, hogy a struktúrát ugyan rendkívüli pontossággal elemzi a szerző, de nem foglalkozik a vizsgált léterület funkcióival, nem veszi számításba azt a korrelátumot, ami a műalkotás létezésében döntő tényező, s ami a társadalmi lét és a társadalmi tudat általi kétoldalú meghatározottságban adódik, de ami nem merül

¹³ Uo. 366.

¹⁴ Lukács Gy.: „A különösség . . .”, Akad., Bp. 1957. IX. fejezet.

¹⁵ Ingarden, i. m. 66. paragrafus.

¹⁶ Ld. még „Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus”.

¹⁷ Lukács, Georg: Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik, Logos VII. 1917–18.

ki ugyanakkor az egyirányú meghatározottságban, hanem a műalkotás (meghatározott korlátokon belüli) önmozgását, valamint az őt meghatározó tényezőkre való visszahatását is jelenti.

Ki kell emelnünk ugyanakkor Ingarden kutatásainak azt a jellegét is, hogy nem elégszik meg a fenomenológiai jelenség vizsgálatával: „... kérdésünk nem a tényszerűre irányul, hanem arra, *ami a lényeghez tartozik*”.¹⁸ Itt ismét Descartes (sőt Hegel) hatása fogható meg.

Ingarden az „ideális tárgyiasságok” létezését előfeltevésként elfogadja, megkülönbözteti ezeket a reális létezőktől, s ennek a különbségtételnek egyik fő szempontja éppen a változáshoz való viszonyukban rejlik: az „ideális tárgyiasságok” nem változnak. E kérdéskörben megmutatkozó tévedései valószínűsíthetően abból fakadnak, hogy nem tesz különbséget változás mint valóság-kategória és változtathatóság-variabilitás mint lehetőség-kategória közt. Látható, hogy a szerző nem áll meg a pusztá tények rekonstruálásánál, hanem eljut egy hagyományos pszichologizmustól mentes (tehát ontológiailag megalapozott) *ismeretelméhez*,¹⁹ melyben a műalkotás és annak „megismerése” (elsajátítása) egy, az eddigiektől eltérő világsituációt teremt. Az irodalmi műalkotáson túlrá is kiterjeszti vizsgálatait, így a kép, a szobor, az épület, a zenemű, a film létmódjának struktúráját is igyekszik föltárni, amellett külön foglalkozik (mondhatni úttörő jelleggel) a színjáték nyelvi funkcióinak problémáinakörével,²⁰ s ennyiben a színjátékot mint az irodalmi műalkotás határ- esetét tekinti. Kifejti, hogy az irodalmi műalkotás tulajdonképpen kétdimenziós nyelvi képződmény, melynek egyik „irányát” az előzőekben ismertetett rétegződés adja, másik dimenzióját pedig a tér- és időbeliség.²¹ Ezt úgy kell értelmeznünk, hogy az irodalmi műalkotás egyes részeinek egymásutánja a térbeliség, a másik összetevő pedig (időbeliség) „a mű specifikus kvázi-időbeli struktúrája”. (Ez a vizsgálati mód példaadó lehet a marxista drámaelmélet számára is.)

A tér- és időbeliség ugyancsak fölvet filozófiai kérdéseket (túl azokon, melyeket már elemeztünk). Az időt Ingarden (éppen szerkezeti differenciák miatt) másképpen ítéli meg, mint a teret, s háromféle „időfajtá”-ról beszél: a homo-

gén, „üres”, fizikailag-matematikailag meghatározott világidőről (ez objektív), a konkrét interszubjektív időről, melyben együtt élünk s a szubjektív időről. Lényeges eleme az időnek, hogy a jelennek föltétlen ontikus elsőbbsége van, míg a műalkotásban ábrázolt időnek nincs meg ez az elsőbbsége, de a színjáték (és a kinematográfia) e tekintetben is különbözik a többi műalkotástól, mert ott az interszubjektív befogadás miatt a valóságos idő elfedi az ábrázolt idő ontikus elsőbbségének hiányát.

A műről szólva végezetül ki kell emelnünk a nagyszámú (469) tételből álló jegyzetanyagot, mely csaknem 70 oldalnyi terjedelmű. Mivel a jegyzetanyag az újabb kiadásokkal mindig bővült, értékes dokumentumnak is tekinthető, s nemcsak Ingarden fejlődése tekintetében, hanem jól tükrözi a modern polgári filozófia számos tendenciáját, problémafelvetését. Szó van itt a Bécsi Kör és a „varsóiak” kapcsolatáról, J. Ries, Conrad-Martius, Pfänder, Reinach több munkájáról (az ismertebbeket nem is említve), s olyan rendkívül mély problémákról is, mint pl. a Heisenberg-féle határozatlansági reláció kvantummechanikán kívüli érvényességének vizsgálata (az ún. „meghatározatlan helyek” kapcsán).

IV

A továbbiakban röviden szólni kell Ingarden etikájának néhány kérdéséről is, elsősorban olyan vonatkozásban, hogy ez az etika tovább alakítja, fejleszti az ingardeni fenomenológiát. Ez az etika, melynek rövid, de lényegre törő kifejtése a már említett „Über die Verantwortung” című munkájában fogható meg leginkább, kettős természetű. Egyik szempontból a felelősség ontikus alapja az *érték*, tehát érték-etika Ingarden etikája, amint ezt műve VI. fejezetében kifejti (Wert als ontisches Fundament der Verantwortung), másik szempontból viszont maga a struktúra elválaszthatatlan egységet képez az etikai lényeggel, s ennyiben döntő mozzanatnak mutatkozik a cselekedet (*a felelősségteljes cselekedet*), tehát praktikus etikáról beszélhetünk, hiszen a szerző a cselekvő embert a felelősség második ontikus alapjának tekinti: „Die strenge Identität der

¹⁸ Ingarden, i. m. 61.

¹⁹ Ld. 6. jegyzet!

²⁰ Ingarden, i. m. Függelék.

²¹ Uo. 385–86., továbbá az 5. jegyz. alatti mű.

handelnden Person ist also das zweite ontische Fundament der Verantwortung . . .”²²

Ez az utóbbi megjegyzés átvezet egy olyan területre, melyről eddig még nem ejtettünk szót, nevezetesen a *dialektikus szemléleti mód* meglétére Ingarden rendszerében. Érdemes a példákat „etikájá”-ból hozni, mert ezek az emberi cselekvésre vonatkoznak. A szerző először is megkülönbözteti az eltérő felelősségszituációkat, melyek a következők: a felelősség hordozása (Tragen), a felelősség átvállalása (Übernehmen), a felelősségteljes cselekedet (das verantwortliche Handeln). Ebben a hármas szerkezetben markánsan fölsejlik a hegeli triád, s a tagadás tagadásának törvénye is. A dialektikusan felfogott felelősség (mely tehát különböző szituációk egysége) magában rejtli a társadalmiság bizonyos gondolatainak meglétét, pontosabban szólva a „klasszikus” fenomenológia túlhaladását. Ezen a ponton Ingarden vitába is száll Husserllel, s noha a felelősség és szubjektumának azonosságáról beszél (ami tipikusan fenomenológiai mozzanat), a személyiség lényegi szerkezetének feltárásakor döntő emberi jellegnek a *felelősségre irányultságot [és a felelősségre vonást]* találja („Zur-Verantwortung-Ziehen”). Ez a fogalom mintegy a társadalmi determináltság fogalmát helyettesíti, s ennyiben a szabadság regulálója is. A szabadság és a felelősség ilyen jellegű szembeállítását ismét csak dialektikus mozzanat.

Ingarden (a már jelzett módszeréhez híven) e művében is eljut a világ okozati struktúrájának és

időbeliségének problematikájához, de ezzel mintegy gyengíti is a felelősség „második” ontikus alapjának, a cselekvő személy szigorú azonosításának mint a társadalmiság kifejeződésének jelentőségét.

Mint láttuk, fontos a dialektikus módszer „Az irodalmi műalkotás”-ban is, de érdemes itt emlékeztetni a *folymat* dialektikus fölfogására, s az ellentétek (kettősségek) vizsgálatára. Ez utóbbi gondolat ugyanakkor arra is utal, hogy ha a dialektikus módszer nem következetes materializmussal jár együtt, mellékútra tévedhet a kutató, s ez akkor is tény, ha a mellékút számtalan „élményt” és „gyönyörűséget” is rejteget. Így Ingarden a reális és ideális létezők közé kénytelen beiktatni az ideális jelentésgységeket harmadik típusú létezőként, s ez az út a pluralizmus felé halad.

Befejezésképpen elmondhatjuk, hogy nehéz lenne Ingarden jelentőségét sommásan méltatni, hiszen sokféle ágazó tevékenysége értékben és eredményekben is sokféle. Talán annyit fontos lenne leszögezni, hogy gondolatai (még a hibák is) mindenképpen további, alaposabb vizsgálatot igényelnek, akárhol is helyezkedik el az ingardeni életmű a materializmus és az idealizmus küzdelmében. Ide is vonatkoztatható Ojzerman gondolata: „... a materializmus nem hagyja figyelmen kívül az egyes idealista koncepciókban rejlő „racionális magot””²³ Ehhez csak annyit tehetünk hozzá, hogy nem is hagyhatja figyelmen kívül.

UMBERTO ECO: A NYITOTT MŰ*

G A J Á N É V A

„Két hónappal ezelőtt Rossi úr, amikor a Cavallermaggiore és Bra közötti szakaszon kihajolt ezen az ablakon, azt vette észre, hogy egy ág kiszúrja a szemét.”

Umberto Eco szerint valahogy így kellene megszövegezni korunk szellemének megfelelően egy vasúti kocsin az ablakok alatti figyelmeztetést a hagyományos „Kihajolni tilos!” helyett, ami a szerző szerint nulla információt hordoz, – azaz nem hordoz információt. S hogy ezt miért tartja szükségesnek közölni az olvasóval a világ-hírú olasz esztéta és filozófus, arra sokszínűen

válaszol magyarul megjelent tanulmányainak gyűjteménye, mely „A nyitott mű” címmel látott napvilágot.

A fenti megállapítás értelmének felvázolása alkalmat ad rá, hogy rögtön megismerkedjünk a lényegesebb szempontokkal, melyek a változás különböző időpontokban keletkezett és különböző témakörökben mozgó tanulmányainak mintegy közös nevezőjét alkotják. Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy az idézett felirat – az elhasználandó, információszegény és a helyette javasolt, enyhén sokkoló hatású egyaránt – a

²² Ingarden: „Über die Verantwortung”, 58.

²³ Ojzerman: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez”, Kossuth, Bp. 1973, 300. (jegyzetben)

*Gondolat, Budapest 1976.

„referenciális” funkciójú mondatok körébe tartozik, azaz célját illetően nem lép túl az egyszerű tényközlésen, a jelölő és jelölt közötti puszta megfelelés létrehozásán, hogy azután e cél – a tiltás érvényrejuttatása – elérése után a mondat maga, mint a továbbiakban érdektelen forma feledésbe merüljön. A két változat közötti különbség azonban rávilágít egy fontos tényre: az ilyen típusú, referenciális üzenetek kiválóan alkalmasak az elhasználódásra, lévén egyszerű fogyasztási cikkek, melyek a fogyasztás – a dekódolás – aktusában megkopnak, kiürülnek, jelentőségüket veszítik, szemben a „költői” üzenettel, mely bizonyos tulajdonságai következtében képes állandóan – de legalábbis nagyon hosszú időn keresztül – aktivizálni az üzenet befogadóit, figyelmüket felébreszteni, újra és újra kihívást intézve a dekódolókhöz.

Az alapprobléma tehát, ami Ecót elsősorban foglalkoztatja: „... milyen értelemben nyitott minden műalkotás, milyen strukturális jellegzetességeken alapul ez a nyitottság?”¹ Hogyan hat tehát az a mechanizmus, amely a műalkotást századokon át ébren tartja, a legkülönbözőbb történelmi és földrajzi körülmények között élő, a legváltozatosabb társadalmi szituációktól övezett műélvező számára érdekessé teszi, a legtartósabb és legtarkább utóéletet biztosítja számára. Nem véletlen, hogy e mechanizmus feltárásához az első lépés egy egyszerű referenciális üzenet, melyhez hasonlóan tucatjával fordul elő a nyelvben a mindennapi érintkezés során: a nyelv alapfunkcióját tekintve referenciális jellegű, éppen e referenciális jellegére épül alapvető célja: kommunikációs eszköz mivolta.

A műalkotás hatásmechanizmusának alapját is tehát a „referenciális funkció” adja, hiszen, mint Roman Jakobson megállapítja, „... a nyelv nem egy kommunikációs eszköz a többi közül, a nyelv az, ami minden kommunikációnak az alapja”² – így a művészi kommunikáció is. A referenciális funkciót tiszta formában reprezentálják a „Kihajolni tilos!”-típusú mondatok, vagy pl. ez is: „Ez az ember Milánóból jön”. A mechanizmus struktúrájának egy további mozzanata, amit Eco *szuggesztív funkció*-nak nevez. Ez új ismérvvél

gazdagítja az üzenetet, s egy lépéssel közelebb viszi azt a „költői” üzenethez. Ez az ismerv: az üzenet valamilyen eszközzel felidéz a dekódolóban valamely régebbi tapasztalatot – élményt, emléket, benyomást –, miáltal az üzenet kevésbé egyértelművé, meghatározatlanná válik (amennyiben minden egyes dekódolóban más-más emléket idéz fel) – s éppen e határozatlanság által gazdagabbá is lesz, többé válik a valóságra való közvetlen utalásnál. Pl. egy ilyen mondat: „Ez az ember Basrából jön”³ az átlagos műveltségű európai befogadóban felidézheti az Ezeregy éjszaka meséinek színes világát (s ez további emlékekre és benyomásokra utalhat), vagy – keleties hangzása révén – felidézheti egy jellegzetes keleti város képét stb., de legalábbis bizonytalanságot kelt e helység pontos földrajzi koordinátáit illetően. A szuggesztív funkciójú mondat tehát mindenképpen egy fontos kritériummal bír a referenciálisához képest: a *többértelműség* kritériumával.

Egy további szint a műalkotás strukturális mechanizmusának absztrakt modelljében az „*irányított sugalmazás*”. Pl. egy ilyen mondat: „Ez az ember Basrából jön Bishán és Damon, Shibamon, Taribon, Hofufon, Anaizán és Buraidin, Medinán és Khaibaron keresztül...” stb. – már egész „láncreakciót” szabadít fel a befogadóban. A dekódoló először is felfogta a mondat elsődleges, referenciális értelmét, azaz megkísérelte azonosítani a mondatban szereplő jelölőket a számára többé vagy kevésbé ismert jelöltekkel (ez az elsődleges szint Eco értelmezésében a mondat „denotációs szintje”). A mondatban jelen van azonban és nagyon is nyilvánvalóan hat a szuggesztív funkció is, felidézve a befogadóban a hangulatok és régebbi tapasztalatok – nyelvi emlékek – egész sorát, s ezáltal felgöngyölítve a mondatban előforduló bizonytalan vonatkozású nevek keltette bizonytalan hatás egész hálóját. A befogadó képzetében megjelenik a mondat „holdudvara”, azaz „konnotációs szintje”, a nem egészen közvetlen és egyértelmű jelentések határozatlan terjedelmű, de annál bonyolultabb szövedéke. Végül az utóbbi példamondat ismét új vonással bír: ha még

¹ Umberto Eco: „A nyitott mű”, 59.

² Roman Jakobson: „Essais de linguistique générale”, Ed. de Minuit, Párizs 1963, 38. Idézi Eco: „A nyitott mű”, 66.

³ Az Eco által használt két példamondat: „Ez az ember Milánóból jön”, illetve „Ez az ember Basrából jön” nem túl szerencsés a magyar olvasó szempontjából, aki nyilván egészen más információk közegeben él, mint az olasz.

oly primitív módon is (hiszen csupán modellről van szó!), de előtérbe lépteti önmagát mint fizikai apparátust azáltal, hogy akusztikailag hat a befogadóra, közvetlenül érzékeihez is szól; nem pusztán megfelelést hoz létre jelölő és jelölt között, hanem maga is érdekessé válik mint jelölő, mint hanganyag, s ezáltal a jelölt pusztán azonosításán túl elsősorban arra a *módra* irányítja a befogadó figyelmét, ahogyan jelöl. Azon túl, hogy megindítja a konnotatív jelentések szerteágazó és bizonytalan terjedelmű láncolatát, ezt elsősorban mint konkrét hangok által meghatározott fizikai létező teszi, s így nagyon is rögzített határhoz köti eme bizonytalan terjedelmet. Megteremtődik a műalkotás mint konkrét forma, mely üzenetet közvetít, valamiről szól, de minden kommunikatív funkcion túl főleg önmagával kapcsolatban továbbít közlést: újra és újra kihívást intéz a befogadóhoz, serkenti azt, hogy visszavisszatérjen a jelölő formához mint formához, s ekközben egyrészt igazolást találjon a művel való előző érintkezései hatását illetően, másrészt újabb, más irányú konnotációk léphessenek érvénybe. Elérkeztünk a műalkotás másik fontos ismervéhez: az *önreflexivitáshoz*.

De mielőtt tovább vázolnánk az ecói gondolatmenetet az önreflexivitás vonalán, térjünk vissza egy kis időre az előző kritériumhoz: a többértelműség kritériumához. Már az eddigiekből is kitűnhetett, hogy Eco a korszerű esztétikai kutatásokkal kapcsolatban mennyire magától értetődőnek tartja a kommunikációelmélet, a modern logika, a szemiotika, valamint a strukturalizmus módszereinek alkalmazását (bár ez utóbbival kapcsolatban megszorításokkal él, érdemes idézni erre vonatkozóan egy a bevezetésben tett megjegyzését: „... elég világos, hogy a mi eljárásunk mennyire elüt bizonyos ortodox strukturalizmus látszólagos objektivista szigorától, amely csupán jelölő formákat akar elemezni a jelentések változékony játékatól függetlenül, amelyeket a történet határoz meg. Ha a strukturalizmus azzal az igénnyel lép fel, hogy úgy elemezze és írja le a műalkotást, mint egy „kristályt”, pusztán jelölőstruktúrát, megtorpanva interpretációinak története előtt, – akkor igaz van Levi-Straussnak, amikor vitatkozik a nyitott művel: a mi kutatásunknak semmi köze a strukturalizmushoz.”⁴).

A többértelműség kritériumával kapcsolatban kerül előtérbe az információelmélet szerepének kérdése a modern esztétikában. Láttuk, hogy az egyszerű referenciális üzenet egyértelmű kapcsolatot teremt jelölő és jelölt tárgy között, s mint ilyen, határozott információt hordoz. De nemcsak határozott információt, hanem meghatározott *mennyiségű* információt közöl, sem többet, sem kevesebbet nem akar adni annál, amiről szól, s e cél biztosabb elérése érdekében gyakran alkalmaz redundáns elemeket. Egy szokványos telefonközlés e két változata: „holnap érkezem”, illetve „holnap, csütörtökön érkezem”, csak annyiban különbözik egymástól, hogy a második az első megerősített, nyilvánvalóvá tett variációja, a másodikban minőségileg pontosabbá válik, mennyiségi szempontból azonban lehatárolódik az információ. Ezzel szemben a „költői” üzenet egyik legfontosabb tulajdonsága a többértelműség, a bizonytalanság, egyfajta nyitottság az értelmezések sokasága számára, s így a költői üzenet kétségtelenül pontatlanabb, homályosabb, de mennyiségileg több információt hordoz. – „Úgy határozzuk meg tehát ezt a fajta nyitottságot, mint információnövekedést.”⁵ Ez indokolja Eco szerint az információelmélet létjogosultságát az esztétikában: segítségével mérhetővé válik az információ mennyisége, amelyet egy üzenet tartalmaz. Az elvont séma szerint tehát minél több egy költői üzenetben a bizonytalanságot keltő, illetve minél kevesebb a redundáns elem, annál gazdagabb a mű információban, következésképpen – legalábbis ebben a vonatkozásban – annál költőibb. Ismét hangsúlyozni kell, hogy csupán elvont modellről van szó, ami semmi esetre sem vihető át közvetlenül egyetlen konkrét műalkotásra sem. Mégis érdekes, hogyan tűnik fel ez a jelenség egyes modern zenei alkotások struktúrájában. Eco elmékedései során más vonatkozásban is tág teret szentel a zenének, az információelméleti kutatáshoz pedig különösen jó anyagnak látszanak korunk szeriális és posztmoderkafonikus zenei kompozíciói. Eco kiindulópontja: a XVIII–XIX. századi európai zene és a modern szeriális zene közötti alapvető különbség elméleti szinten úgy ragadható meg, hogy míg az előbbi a *szükségyszerűségek* jegyében íródott, addig az utóbbi a *lehetőségek* jegyében.

A hagyományos zenei alkotás (Eco itt elsősorban a romantikus zenére gondol) élvezete

⁴I. m. 14.

⁵Ugyanott, 88.

során a befogadó a zeneszerző által pontosan rögzített s az előadó által pontosan interpretált művel kerül kapcsolatba, egy lezárt, befejezett művet játszanak le neki úgy, ahogy azt a zeneszerző elképzelte, lépésről lépésre, a szükség-szerűségek útján haladva végigvezetik egy kompozíción, amely csak így, éppen ezt az utat bejárva az ami, s képes kiváltani azt a hatást, amelyet a zeneszerző elképzelt. Napjaink egyes zenei kompozíciói viszont egészen másfajta kalandra invitálják mind az előadót, mind a hallgatót. Nem egyszerűen műélvezői, hanem műélvezői-alkotói kalandra, különösen azok a szeriális kompozíciók, amelyek az előadó számára még csak nem is kész művet, hanem tetszés szerint kombinálható hangsorokat (szériákat) kínálnak, amelyeket az előadónak – bizonyos kombinatorikus, intenzitásbeli vagy egyéb szabályok figyelembevételével ugyan, de – önállóan kell alkotássá szerveznie.⁶ Ebben az esetben a zeneszerző – bár ugyanúgy sajátjának vallja a végül is megszólaló művet, mint a hagyományos alkotások esetében – valójában nem kész zeneművet, hanem a zenemű-lehetőségek egy színes csokrát nyújtja át az előadónak és a hallgatónak, amely az általa megalapozott hanganyag és az általa megállapított szabályok révén előre meghatározott törvények szerint működik, de a variációk lehetőségmezéjét illetően szinte végtelenül működtethető. Világos, hogy itt tudatosan többértelmű műről van szó, olyan alkotásról, amely kifejezetten alkotói programjának tekinti, hogy az információ és egyáltalán a befogadás lehetőségeit minél jobban kitágítva információban a lehető leggazdagabb legyen. De mint láttuk, itt sem egyszerűen a lehetőségek egy rendezetlen és meghatározatlan halmazáról van szó, hanem „a lehetőségek egy bizonyos fajta előrendezettségéről”, lehetőség és szükség-szerűség bonyolult dialektikájáról. A legfontosabb kérdés, amit itt föl lehet vetni: hol a határ, ami a kettőt egyensúlyban tartja, mi az a mérték, ami meghatározza, hogy a műalkotás ne a valóság pusztá szelete legyen, hanem valóságos műalkotás?

Ennél a kérdésnél érdemes elidőzni egy kicsit, továbbszöve az ecói gondolatmenet néhány

szálát. Esztétikai értéket képviselhet pl. a csillagos égbolt is, esetleg ez még úgy is fel-fogható, mint a „műélvezőnek”, pl. az alatta andalgó szerelmespárnak felkínált „alkotói javaslat”, felhívás aktív „műélvezetre”, a „műalkotás” befejezésére. Ez a kissé képtelennek látszó gondolat nem teljesen indokolatlanul merül föl a könyv olvasásakor. „Igen ám” – válaszolhatná erre valaki –, „de a műalkotás mesterséges tény, az ember által létrehozott üzenet, s mint ilyen, eleve nem lehet a valóság pusztá szelete, a természetből egyszerűen kivágott darab”. Ezt az ellenvetést azonban könnyű megcáfolni, hiszen mi a naturalisztikus tájkép a festészetben, ha nem a valóság egy szelete, ami nem elsősorban attól műalkotás, hogy nem esik közvetlenül egybe a természettel, hogy nem másolja azt, s így szükségképpen különbözik attól, hanem főleg azért műalkotás, mert benne van a szerző felhívása a befogadáshoz: „Nézd, milyen szép ez a táj!”. S akkor könnyűszerrel folytathatjuk az imént kezdett kötözködő játékot a csillagos éggel. Semmi másra nincs szükség, mint hogy az általunk elképzelt ifjú így szóljon az általunk elképzelt leányhoz az ugyancsak képzeletbeli égboltra mutatva: „Nézd, milyen szép a csillagos ég!” – s máris megszületett a modern műalkotás mint költői felhívás, mint mesterséges tény, mint kommunikációs eszköz, sőt – hogy minden egybevágjon: mint szeriális kompozíció, a műélvezőnek felkínált alkotói javaslat, mint információban bővelkedő lehetőségmező!!! S hogy ez nem egyszerűen rosszmájú tréfa, azt mi sem bizonyítja jobban, mint a napjainkban egyre inkább divatba jövő „konkrét” művészet, azaz a művész által természetes környezetéből kiemelt és műalkotásként kiállított használati vagy természeti tárgy: töltőtoll, kályhacső, elszáradt gally... Mi ez, ha nem a művész felhívása: „Nézzétek ezt a tárgyat, milyen szép!” (esetleg: „milyen különös!”), mi ez, ha nem egy unalomig ismert hétköznapi dolog, a valóság pusztá szelete, ami az egyszerű rámutatás aktusában műalkotássá nem esedik?

Ezek után szinte értetlenségnek látszik megkérdőjelezni az információelmélet létjogosultságát a modern esztétikában: a segítségével alkal-

⁶ „Vegyünk néhány példát a legismertebbek közül: Karlheinz Stockhausen Klavierstück XI című műve (...), Luciano Berio Sequenza per flauto solo (Szekvencia szólófuvalára) (...), Pierre Boulez Harmadik zongoraszonátája (...), Henri Pousseur Scambi (Válogatások) stb.” I. m. 24–25.

⁷ Ugyanott, 190.

mázható *modell* lehetőséget nyújt az olyannyira problematikus *mérték* matematikai meghatározására, s így automatikusan választ kap a kételkedők és kishitűek szokásos felháborodott kérdése a valószínűségszámítás, a strukturális modellek, az információelmélet esztétikai alkalmazását illetően: „Hogy kerül a csizma az asztalra?!” – Az információelmélet segítségével mennyiségileg mérhetővé válik a műalkotás mint üzenet által hordozott információ. Bár a most vázolt következtetést Eco igen nagy meggyőzőerővel és helyenként igen szellemesen tárja elénk, mégis (vállalva a kishitűség vádját) nem árt hangot adni kételkedésünknek, különösen az információelmélet matematikai módszereivel kapcsolatban. Annál is inkább, mert e módszerek *konkrét, gyakorlati alkalmazására* e kötetben sem találhatunk példát, bármily meggyőzőnek látszik is az elmélet maga.

Ugyancsak a többértelműség kritériumával hozható kapcsolatba a formák elhasználódásának és újrafelfedezésének kérdése. Láttuk, hogy ez Econál kulcsproblémaként szerepel: a műalkotás megkülönböztető jegye a referenciális üzenettel szemben az, hogy többértelműségének köszönhetően kevésbé alkalmas az elhasználódásra, a piaci jellegű fogyasztásra. Eco a jegyzetben hivatkozik Roland Barthes véleményére, talán nem fölösleges ezt itt is idézni: „Ez a diszponálhatóság (ti. a költői műé) nem mellékes erény: ellenkezőleg, maga az irodalom léte a végsőig felfokozva. Írni annyira, mint bizonytalanul tenni a világ értelmét, indirekt módon kérdésessé tenni, s erre a kérdésre az író egy végső határozatlanság folytán nem válaszol. A választ mi adjuk meg mindannyian, ahogyan történetünk, nyelvünk, szabadságunk kényszer rá; de minthogy a történelem, a nyelv és a szabadság a végtelenségig változik, a világ válasza is végtelen az író kérdésére: soha nem szűnnek meg a válaszadások arra, ami minden válaszadáson túl íródott – az értelmezések egy-egy állítás, ellenvetés, tehát helyettesítés után elroppennek, a kérdés megmarad... de ahhoz, hogy a játék létrejöjjön... be kell tartani bizonyos szabályokat: egyrészt szükséges, hogy a mű igazán egy forma legyen, hogy bizonytalan értelmet vázoljon föl, ne lezárt értelmezést...”⁸ Barthes máshol kifejezetten arról beszél, hogy a műalkotást mint bizonytalan formát a történelem időről időre újra feltölti,

módosított értelemmel telíti, s ezzel magyarázható a kultúra nagy alkotásainak örök frissége. A mű tehát végső soron annál értékesebb, minél inkább elbírja ezeket a módosulásokat.

Ezt a gondolatot kibontva Eco a következő kiindulópontot javasolja: „A verssor értékei teljes mértékben szabad választástól függenek, a sor önmagában csupán hangsor lenne, ha nem globális kulturális helyzet alapján közelítenénk hozzá, – mely lélektani éppúgy lehet, mint az iskolai tanulásra vonatkozó... Ezt a helyzetet *ideológiai mezőnek* fogjuk nevezni, szembeállítva a kóddal mint szabályok tárházával és összességével, az üzenet formai megvalósulásával, a jelölő fogásoknak, a jelölt létrehozására szolgáló eljárásoknak azzal az együttesével, melynek a *retorikai mező* elnevezést adjuk.” – „Az ízlés ingadozásait, a Szép kalandjait a retorikai és ideológiai mező, a konvencionális rendszer és a konkrét használatok, a formák és a formáknak jelentést adó emberi kontextus dialektikája irányítja. Valamely retorikai készlet egy ideológia alapján teremtdíki meg... A továbbiakban azután az ideológiák egymást váltják, a formák viszont megmaradnak, hogy új jelentéssel telítődjenek.”⁹

Az ecoi koncepció előnyeinek kiemelése mellett röviden szólni kell arról, hogy mi az, ami szükségképpen kimarad az esztétikai vizsgálódások köréből egy ilyen fajta – a műalkotáshoz a technikai kezelhetőség szempontjából közelítő – felfogás esetén. Kimarad mindaz, ami – lukácsi terminológiával élve – a műalkotás „előttje” és „utánja”, a valóság–alkotó–mű–befogadó–valóság ív itt főleg magára a műre redukálódik, bizonyos – szigorúan a modellezhetőség érdekeit szem előtt tartó – utalásokkal az alkotó–mű, illetve mű–befogadó viszonyra. A művet tartalmazó meghatározó szociológiai, etikai, világnézeti, ismeretelméleti kérdések szorulnak itt automatikusan perifériára. Más tanulmányaiban, pl. az avantgarde keletkezésének elemzésénél Eco bőségesen kárpótol ezért a hiányérzetért.

Tény, hogy az esztétikai információ új eszközökkel való kutatása megváltoztatja az esztétikának mint műelemző tudománynak az arculatát. Az esztétikai információ a műelemzésekben eddig mindig csak mint egy sor megvalósult lehetőség volt jelen, a műről mint egyéni tapasztalatról szereztünk tudomást, mint XY benyomásai-

⁸ Avant-Propos. Sur Racine. Sevil, Párizs 1963. Idézi Eco: „A nyitott mű”, 415.

⁹ Ugyanott, 277–278.

ról, érzéseiről, véleményéről az adott művel kapcsolatban. Ezzel szemben „a szemiológia és a szemiológiai beállítottságú esztétika mindig csak azt mondhatja meg, hogy mivé válhat egy mű, de azt sohasem, hogy mivé vált”¹⁰ – az egyes befogadókkal való kapcsolatba kerülése során. S ebben különbözik a kritikától, illetve a kritikai beállítottságú esztétikától.

Ideje, hogy a hosszúra sikerült kitérő után visszakanyarodjunk az eredeti gondolatmenethez. Láttuk, hogy az elsőként felvázolt modell tanúsága szerint a műalkotás mint „nyitott mű” két alapvonása: a többértelműség és az önreflexivitás. Bizvást megállapíthatjuk, hogy ez a két ismerv jellemző valamennyi műalkotásra, függetlenül attól, hogy klasszikus vagy modern műről van-e szó. Láttuk azonban azt is, hogy bizonyos avantgarde zenei irányzatok esetében e két kritérium feltűnő módon hangsúlyt kap. Eco történelmi példák egész sorával bizonyítja, hogy e folyamat hogyan fejlődik, hogyan kerül az említett két jellemző mindinkább előtérbe, hogyan válik spontán alkotói módszerből tudatos alkotói programmá a többértelműségre és az önreflexivításra való törekvés. Idézi Dantét, aki szerint a középkorban a Biblia – és következésképpen az összes bibliai tárgyú alkotás (és melyik műalkotás nem volt bibliai tárgyú a középkorban?) – négyféleképpen volt értelmezhető: betű szerint, allegorikusan, morálisan és anagógikusan. Első megközelítésben tehát a középkori művészet látványos példája az aktív műélvezetre való felhívásnak: a befogadó előtt ott a lehetőség, hogy izlésének, hangulatának megfelelően kiválassza a négy változat közül a neki tetszőt és így saját maga is közreműködjön a mű létrehozásában. Eco szerint azonban a középkortól kezdve a XX. századig a művészetben egyre tudatosabban jelentkezik a többértelműség igénye. Példa erre a barokk nyitott forma, amely az építészetben a reneszánsz nyugodt harmóniájával szemben állandó helyváltoztatásra ösztönzi a nézőt; a szimbolista művészet, amelynek fő alkotói módszere a sugalmazás; Kafka, mint „par excellence nyitott életmű: per, kastély, várakozás, ítélet, betegség, metamorfózis, kínvallatás...” – csupa olyan szimbólum, aminek a megfjtéséhez nem kap határozott kulcsot az olvasó; Joyce életműve, „ahol végképp eltűnt az arisztoteleszi mintájú

poétika utolsó árnyéka is” vagy a brechti dráma, ahol – szemben a karkai szimbolika misztikus, morbid jellegével – „magának a társadalmi létnek a konkrét többértelműségéről, mint a megoldatlan problémák összeütközéséről”¹¹ van szó, s melynek kifejezett célja, hogy állásfoglalásra bírjon, válaszra ösztönözzön. S végül a XX. századi avantgarde „mozgásban levő” művei: a kinetikus szobrok, az informel festészet, vagy a már említett szeriális zene, illetve a „konkrét” mű – mind azt célozzák, hogy „előmozdítsák az interpretálásban „a tudatos szabadság aktusait... anélkül, hogy az valamiféle szükség-szerűségtől determinálva lenne.”¹² Eco szerint ennek a folyamatnak csupán kezdete – mintegy nullpontja – a középkori allegorizmus elmélete, amely látszatra ugyan nagyfokú önállóságot követel a műélvezőtől, valójában azonban a négyféle értelmezés börtönébe zárja, hiszen a középkori breviáriumok pontosan előírták az olvasónak, hogy melyik változatot milyen értelemben „használhatja”, pontos kulcsot, előre megszabott kódot nyújtottak a számára, s így a műélvezés aktusa a puszta behelyettesítés aktusává degradálódott. Míg tehát a műélvező oldaláról az aktivitás csökkenése figyelhető meg, az ezzel ellentétes folyamat a művész, az alkotó oldaláról jelentkezik, mintegy a műélvezői aktivitás lanykulásának ellenhatásaként.

Ezzel összhangban van egyébként Eco avantgarde-ről szóló elmélete is. Rámutat, hogy az avantgarde csak a városi tömegkultúrával, a giccsel való dialektikus kapcsolatában érthető meg. Az avantgarde éppen a kultúra piaci áruvá silányulásával párhuzamosan fellépő jelenség. S míg igaz az, hogy minden kor művészete experimentális az előzőekhez képest, s ez az állandóan jelentkező ellentmondás azzal magyarázható, hogy „a nyelv elidegenedik a kultúra adott állapotától”¹³, addig úgy látszik a XX. század művészetére specifikusan jellemző tünet, hogy a művész minden áron – akár a közölhetetlenség és befogadhatatlanság árán is – válságba akarja sodorni a megelőző rendszert, még a saját maga által megelőzően használt rendszert is. Gondoljunk az izmusok egymást szédületes gyorsasággal váltogató tombolására, melyben az egyik irányzat formarendszeréhez még hozzá sem szokhatott a közönség, amikor már meg is kérdő-

¹⁰ I. m. 308.

¹¹ I. m. 35–38.

¹² I. m. 28.

¹³ I. m. 104.

jeleződött e formarendszer egy másik irányzat új formarendszere által. Ez a folyamat egyrészt felfogható úgy, mint a közönség állandó és tudatos sokkolása, „tréningezése”, a megszokások börtönéből való kiszabadítására tett kétségbeesett kísérlet. Másrészt az elért hatás szempontjából: a társadalom nagyon is jellemző módon reagál a művész dühödt kísérletezésére. Vagy igyekszik lejártni a művészetet, „experimentálisnak” titulálva, mint olyat, ami csak vicc, egyáltalán nem komolyan vehető próbálkozás, vagy szépen apránként beépíti, önmagához hasonlítja, s ipari esztétikává, formatervezéssé szelídíti s általában egyfajta megszelídített, kommersz avantgarde formájában találja, – szörnyű-jóságos mosollyal szemet huny fölötte, de ugyanakkor már likvidálta is. A művész helyzete valójában a tragikomédia határait súrolja, mikor görcsös versenyfutásba kezd, felgyorsult iramban formákat produkál, az egész verseny végső eredménye pedig: az avantgarde már nem mint kivétel, hanem mint szabály jelentkezik, s „a történelem ravasz cselvetéseként” „az akadémizmus egyetlen lehetséges és elfogadható formájának látszik”.¹⁴

Míndez természetesen a fogyasztói társadalom jellege által determinált folyamat, melyben a művész szerepe korántsem egyértelmű a romantikus antikapitalizmussal, ellenkezőleg: tudatosan vagy tudattalanul, de maga is aktív piacra-termelővé válik. Történelmileg ez a folyamat a tömegkultúra terjedésével (a ponyvaregény, a képeslap és a fénykép megjelenésével) indul meg. Eco a rossz ízlés, a giccs elemzésénél több meghatározást ad: a giccs mint a mérték hiánya, a giccs mint a felelősség elől való menekülés (ilyen jellegű definícióval találkozunk Moles már említett könyvében is) és végül a giccs mint a hatás provokálása. Ez utóbbi meghatározás bizonyul a leggyümölcsözőbbnek, éppen azért, mert megvilágítja avantgarde és giccs dialektikus kapcsolatát: az avantgarde tudatosan többértelmű és önreflexív, elsődleges célja nem is az, hogy üzenetet közvetítsen, hanem hogy felszólítson az üzenetközvetítés módjának élvezetére, ez a mód maga válik üzenetté; a giccs viszont minden áron és erőszakosan egyértelmű, előrecsomagolt hatásokat ad el, a figyelem túlzott irányítása

jellemző rá. Avantgarde és giccs: egymás tökéletes ellenpontjai tehát. Clement Greenberg Eco által idézett találó megállapítása szerint: „Míg az avantgarde . . . az utánzás aktusát utánozza, addig a giccs . . . az utánzás hatását utánozza.”¹⁵ Megkockáztatható egy ilyen értelmezés: avantgarde és giccs úgy foghatók fel, mint a művészet spontán reagálása a kultúra eldologiasodására, mint a hagyományos értelemben vett művészet halála és két részre szakadása, két új formában való életre kelése.

Ecot szintén erősen foglalkoztatja a nyugati esztétikában egy idő óta divatosná vált „a művészet halála”-problematika. Ezt bizonyítja egy meglehetősen morbid kísérlet tervezete. Arról van szó, hogy Eco megfigyelése szerint a XX. századi esztétikára jellemző egyfajta passzív-leíró, fenomenológiai jelleg, aminek feltételezhető oka: az avantgarde művészetben feltűnően előtérbe kerül az alkotói szándék (poétika), a mű maga kevesebbet ad, mint absztrakt modellje, a „készítés módja fontosabbá vált az elkészült termékénél” (önreflexivitás!), feltűnő a „paradox aránytalanság a között, amit a művek ténylegesen mondanak, és az őket igazoló elméleti többlet között”.¹⁶ Jellemző e tekintetben az absztrakt képkiallításokon gyakran felhangzó kérdés: „No de mit akar mondani?” S az avatatlan látogató, miután valamely bennfentes elmagyarázta, hogy „mit akar mondani” a kép, többnyire közli, hogy megértette, s már kezdi pedzeni a dolgot. Ebben az esetben az alkotói *szándék* a fontos, az elsődleges, maga a mű pedig – és így a műélvezés aktusa, a mű aktív felfedezése is – csak másodlagos, a mű csak mint az őt létrehozó szándék absztrakt modellje vagy esetleges fizikai megtestesítője érdekes. Az effajta műalkotás önmaga poétikája, Eco terminológiájával élve „a költészet költészete”, „a költészetscinálás költészete”, „költészet a négyzeten”. (Erre utal Clement Greenberg idézett megállapításában az „utánzás utánzása” kitétel is.)

Innen eredt a groteszk ötlet: „. . . elkészítjük, lehet elveszett vagy meg nem írt vers pontos és árnyalt leírását”, az összes értelmezett és magyarázott stílével, a vers struktúrájával, a terek játékaival, a használt szavak típusával, az írásjelekkel és zárójellekkel (igenis, a zárójellekkel) együtt.

¹⁴ I. m. 106.

¹⁵ Clement Greenberg: „Avant-garde and Kitsch, a Mass culture” című munkában. Idézi Eco: „A nyitott mű”, 210.

¹⁶ Ugyanott, 125.

Aztán pedig hozzákapsolunk egy kritikai tanulmányt, amely megmagyarázná a költemények jelentését, és hogy miért a költemények struktúrája a legfontosabb, olyannyira, hogy annak ismertetése után már nem érdemes leírni a verseket. Nem lett volna ez játék. Sőt olyan komoly és következményekkel terhes gondolatról volt szó, amely közvetlenül feleslegessé tette a költemények leírásának tervét és magát a tanulmányt. Lévé, hogy egy ilyen mű leírásának pusztá gondolata jelentősebbé és fontosabbá vált magánál az írásműnél. Itt olyan kör kezdődik, amelyet sohasem lehetne befejezni, hacsak nem azzal, hogy megszületik ez az írásmű, amely a körpálya-szerű helyzet leírása és megalapozása. És így a tanulmány elmenekül a szennyes, spirális alakú körből, amelyet fölvetett.¹⁷

De a művészet halála-dilemma Ecónál végül is sokkal optimistább módon oldódik meg, mint ahogy azt a kétségek közt ide-oda dobált olvasó az eddigiekből remélhetné. A művészet halála-elmélettel Eco saját elméletét: a művészi jelleg modern fogalmát állítja szembe, s eléggé meggyőzően az esztétikai élvezet jellegének megváltozásáról (s nem megszűnéséről!), egyfajta intellektualizálódott művészetről beszél. „Ne riadjunk vissza attól sem – írja –, hogy ily módon a művészet tárgya az intellektuális síkon folyó vizsgálódás ürügyévé és egy racionalizálható modell alátámasztásává válik.”¹⁸

Hozzátehetjük az ecoi gondolatmenethez, hogy itt a XX. sz.-i művészet jelentős ellentmondása ragadható meg. A művek egyfelől intellektualizálódnak: irányzatok születése tűnyszerűen programnyilatkozatok születésével jár együtt, s ezzel – mintegy Goethe allegória-elméletének mintájára – „az ember az általánoshoz keresi a különöst”, a különös csak mint az általános példája jelentkezik; másfelől a művészet legfőbb tö-

rekvésének éppen az mondható, hogy a befogadóban megfordítsa ezt a folyamatot: *aktív* műélvezetre serkentésével az alkotás (a mű) különösségei révén tudatosítsa benne az alkotói ideológiát mint általánost.

A kötet végén szereplő írások azt mutatják be, milyen irányban folytatta kutatásait Umberto Eco a legutóbbi években. Ha a 60-as évek tanulmányainak nagy része az elvi szintű nyilatkozatok létrehozását, mintegy a teoretikus alapok lerakását célozta, a 70-es években született művek már a konkrét kutatások, az elméleti modellek tényleges kidolgozása jegyében íródtak. Eco érdeklődése az utóbbi időben nagyon határozottan a szemiotika felé fordult, ezt tanúsítja pl. A metafora szemantikája című tanulmány. Talán a legizgalmasabb és legszellemesebb kísérlet, amelynek a könyv olvasója a részesévé válhat, az, amelyben Eco létrehozta a nyelven belüli forrongás mechanizmusának stilizált modelljét, megkonstruálva a bűnbeesés történetének és az első emberpár első nagy nyelvi kalandjának történetét szemiotikai szempontból.

Végül a kötetet Kelemen János utószava zárja, mely sok hasznos útmutatással szolgál a szemiotikában, illetve a szemiotikai ihletésű esztétikában kevésbé járatos olvasó számára. Egyrészt elhelyezi a tanulmányokat Eco egész munkásságának folyamatában, utalva arra a fejlődésre, amelynek eredményeként Eco figyelme a szemiotikai kutatások felé fordult, másrészt felvázolja a jel tudománynak azokat a főbb nemzetközi vonulatait, amelyekhez Eco maga is kapcsolódik, illetve felhívja a figyelmet néhány terminológiai problémára, amelyek szükségképpen újra és újra felmerülnek egy olyan – egységesnek még alig mondható – tudomány esetében, mint a korunkban éppen születő-formálódó szemiotika.

HUIZINGA: A KÖZÉPKOR ALKONYA*

FEHÉRI GYÖRGY

Johan Huizinga „A középkor alkonya” című könyve eredetileg 1919-ben jelent meg hollandul, majd több más nyelvű kiadás után magyarul először 1938-ban, Szerb Antal fordításában. 38 év után, 1976-ban az Európa Könyvkiadó ismét ki-

adta e ma már világhírű művet. Akkor és azóta is folyamatosan jelennek meg Huizingára, és kiváltképp „A középkor alkonyára” hivatkozó írások, Magyarországon a legjobb tanulmányt talán Halász Gábor írta a „Magyar Csillag” hasábjain

¹⁷ Ugyanott, 424.

¹⁸ I. m. 130.

*Magyar Helikon, Budapest 1976.

1943-ban. Huizinga könyvének hangulatát, központi gondolatát gyönyörűen fogalmazta meg cikkében, s ugyanakkor a neves történész leírta kor problémáit saját korszakára vetítette: „A mai ember is magára ismerhetett a zárt világnézet lassú bomlásában, abban a veszedelmes erjedésben, amely a rothadás pompájával leplezi a pusztulást. A halálgondolat költözött ekkor értelmezése szerint a szívekbe, ezért volt az egészségtelen mohóság az étellel szemben, végső, ideges fellobbanása a lanyhuló erőeknek. Az emberek már csak színes külsőségekben éltek, ami valaha építő elem volt, a lovagságot, az egyház bensőséges tanításait; játékra cserélték a szolgálatot, látványosságra a lélek csendes élményét. A megszokott keretből kihullva, idegek és érzékek izgalmaival keresték az újat a vallásban, gazdaságban, életformában; a földről elfordult tekintet egyszerre fantasztikus víziókba tévedt, vagy ellenkezőleg, nagyon is realiztikus módon találta meg a kielégülést...”

Huizinga így ír könyvének bevezetőjében a mű keletkezéséről: „Az olvasó kezében levő könyv a XIV. és XV. század történelmét tárgyalja, s lezáró korszaknak, a középkor végének tekinti e századokat. E felfogás akkor alakult ki a szerzőben, amikor megkísérelte mélyebben megérteni a Van Eyck testvéreknek és kortársaiknak művészetét, vagyis igyekezett a kor életének teljes összefüggésében látni alkotásaikat, s ily módon kibogozni azok jelentését.” Hosszú évtizedek óta viták központi tárgya e századok értelmezése: állandóan találkozhatunk új és új elképzeléseket, véleményeket kifejtő írásokkal. 1977-ben D. J. A. Matthew írt például kiváló könyvet a középkorról. Érdekes, hogy a „The Times Literary Supplement” recenziója, Matthew könyvről írva, „A középkor alkonyá”-tól módszertanilag és stílusában annyira elütő mű esetében is Huizingát idézi, Huizingához viszonyít. A könyv értéke – úgy tűnik – maradandó. „A középkor alkonyá”-t minden történész nemzedék, akár hogy saját munkáival összevesse, akár hogy eredményeit felhasználja, mint alpmunkát olvassa újra.

A számtalan kínáló szöveg szempont közül vizsgáljunk meg egyet vázlatzerűen: mit ért Huizinga azon, hogy – miként a könyv bevezetőjében írja – egy kor életét teljes összefüggésben kell látnunk. Ezzel egyben a történettudomány egyik legizgalmasabb, vagy ahogy a neves közép-kutató, Gurevics nevezi, legelátkozottabb problémáját említi ki. A múlttól szóló könyv írójának ugyanis valamilyen módon válaszolnia kell a kérdésre, mit ért történetíráson, mit vár a

dokumentumok elemzésétől, mit tekint egyáltalán forrásnak, s válasza művének valamennyi sorára nézve meghatározó lesz. Huizinga természetesen elméletileg is foglalkozott a történetírás problémáival, magyarul 1943-ban jelent meg egy kötete „Válogatott tanulmányok” címmel. „A történelem fogalmának meghatározása” című írásában úgy vélekedik a szerző, hogy a történelem jelenségeinek megértéséhez először is meg kell szabadulni egy naiv történelmi realizmustól. A laikusok és a történészek gyakran egyaránt úgy látják, hogy elkészíthető a múlt egy meghatározott leírása. Huizinga véleménye más. Szerinte a történelemírás „egy bizonyos múlt egy bizonyos ábrázolását, egy szeletnyi múlt egy érthető képét adja. Egy múlt sohasem *adott*. Egyedül a hagyomány *adott*. Ha a hagyomány valamely ponton hozzáférhetővé tenné számunkra az előző teljes valóságát, abból még nem adódna történelem, jobban mondván, akkor adódna a legkevésbé. Csupán a bizonyos összefüggések után feltett kérdésben – s ez összefüggések lényegét a nekik tulajdonított érték határozza meg – keletkezik a történelem képe. Ez teljességgel így van, akár a szigorú kritikai módszerrel vizsgált történelemre, akár a régebbi művelődési időszakok históriás énekeire és eposzaira gondolunk. A történelem mindenkor formálás a múlttal szemben s nem tarthat igényt arra, hogy több legyen. Mindig egy a múltban keresett szándék megragadása és értelmezése.” Huizinga szerint tehát a történelemben egy-egy kultúra ad számot magának, s mindig az adott kultúrától függ, hogy mit is tekint történelemnek, mi fontos számára. A történész feladata, hogy *jó* kérdéseket tegyen fel, s ezt látja a legfontosabbnak William J. Bouwsma is, aki a „Daedalus” című folyóiratban (1974-ben) ír Huizingáról, s ennek illusztrálására idézi „A középkor alkonyá” szerzője által megfordított régi közmondást: Tíz bolond több kérdésre tud felelni, mint amennyit egy okos ember egyáltalán fel tud tenni. Vagy ahogy Bouwsma később fogalmaz, a történész sikere elsősorban nem az adatok, dátumok mennyiségétől függ, hanem attól – s erre utal az idézett mondat is –, hogy mit kérdez, mi felől tudakozódik.

Aki nem fogadja el Huizinga nézetét, hogy a történelem formálás a múlttal szemben, az attól retteg, hogyan kerülhetjük el, hogy saját mérceinket alkalmazzuk egy más korra. Az utóbbi években egyre több történeti munka kísérletezik ezért például modellalkotással, használja a modell fogalmát; egyre gyakoribb a más tudományágak, mint például a szociológia, s a történelem-

tudománytól korábban idegen módszerek, mint például a statisztika bevezetése a történetírás eszköztárába. Gurevics a néhány évvel ezelőtti „A középkori ember világképe” címmel megjelent könyvében veti fel az említett kérdést, s próbálkozik modellezéssel. „Lehet, hogy az, amit a modern ember alapvető értéknek tart, egyáltalán nem volt az egy más kor és más kultúra embere számára. És viszont: ami a mi szemünkben hamis és jelentéktelen, lehetett mélységesen igaz és lényeges egy más társadalom tagjának.” A középkorral foglalkozó kutató, ahogy Gurevics írja, sokkal többet tud a történelmi események lefolyásáról, mint indítókairól – melyek viszont nélkülözhetetlenek egy valóban immanens vizsgálathoz. Gurevics ezért bevezeti a „világmodell” fogalmát, s a kultúrák egyetemes, alapvető, az emberi tudatot meghatározó kategóriáinak feltárását tűzi ki céljául. Így a Gurevics rajzolta „kultúra-modell” inkább 'ideáltípus', semmint a valóság többé-kevésbé pontos reprodukálása”. Gurevics tehát látja az eljárás veszélyes pontjait is: „Egy társadalmi-kulturális rendszer 'világmodellje' minden bizonnyal csak empirikusan építhető fel; komponensei a priori kiválasztása mindig hiányos lesz, és ami lényegesebb, azt a veszélyt rejt magában, hogy 'tévútra tereli' a kutatást.”

Huizinga neve mellé igen gyakran asszociálódik a „szellemtörténész” jelző. Huizinga történetírói módszere azonban a szellemtörténet oly sokfelé ágazó irányzatai közül napjaink történelemelmélete felé talál utat, s a szellemtörténeti iskola alakjaival való összehasonlítások gyakran csupán a megfogalmazások szintjén állják meg helyüket. Huizinga igen nagyra becsülte Dilthey-t, és tanulmányában is írt róla. A szellemtörténet vezető egyénisége a „Bevezetés a szellemtudományba” című művében Rankét idézi, aki egyszer kijelentette: meg szeretne szabadulni saját énjétől, hogy a „dolgokat úgy lássa, ahogyan azok voltak”. Dilthey szerint e szép vágy nem elegendő, alapos tudományos módszerekkel és ismeretekkel is kell rendelkeznie a kutatónak. Dilthey lényegesnek tartja az elemzést, a részletes vizsgálatot, s a történelem alakulásával kifejlődő *pszichikus egységeket keresi*. Így ír a bevezetőben: „Kizárólag a belső tapasztalatban, a tudat tényeiben találtam olyan szilárd talajt, melyben gondolataim horgonyt vethetnek, és bizton remélem, hogy egyetlen olvasó sem tudja majd ezen a ponton kivonni magát a bizonyítás alól. Minden tudomány tapasztalati tudomány, de minden tapasztalatnak tudatunk –

melyen belül a tapasztalat fellép – feltételeiben, természetünk egészében van eredeti összefüggése. Ezt az álláspontot, mely következetesen belátja annak lehetetlenségét, hogy a feltételek mögé visszamenjünk – mintegy szem nélkül lássunk, vagy a megismerés tekintetét egyenest a szem mögé irányítsuk –, ismeretelméletiként jelöljük meg; a modern tudomány nem ismerhet el más álláspontot.” Nehéz a választóvonalakat pontosan meghúzni, hiszen olyan tényezőket is figyelembe kell venni, hogy például a teoretizáló és a gyakorlatot folytató, vagyis a történelmet író Huizinga véleménye sem mindig esik egybe. Maradva a szellemtörténet pszichológiát előtérbe állító véleményénél, Huizinga így ír a lélektani és a gazdaságtörténeti magyarázatok esélyeiről „A középkor alkonya” elején: „A XIII. századtól kezdve csaknem minden országban makacs pártviszályok ütök fel a fejüket, előbb Itáliában, majd Franciaországban, Németalföldön, Németországban és Angliában. Lehet, hogy a viszályoknak olykor gazdasági okaik voltak, de az ilyen okok kibogozását célzó kísérletek gyakran meglehetősen önkényes konstrukciókra vezetnek. A gazdasági okok feltárásának óhaja szinte rögeszménné vált, s emiatt néha megfeledezünk a tények sokkal egyszerűbb, lélektani magyarázatáról.” Mindezt a teoretikus Huizinga mondja, akinek tiltakozása – könyvéből úgy tűnik – inkább a század elejére jellemző, túlhajtott gazdasági elemzéseknek szól, hiszen írásában egyáltalán nem veti el a gazdaságtörténeti forrásokat, s egyáltalán nem támaszkodik pszichologizáló magyarázatokra. Nem tagadja meg azonban célkitűzését, hogy egységes képet kapjon az általa vizsgált korról, s ezért könyvében a középkori ember gondolkodásának meghatározó elemeit igyekszik rekonstruálni. Így foglalkozik a szerelemmel, a halállal, a vallásos képzelettel, az esztétikai érzéssel – minden esetben a lehető legtöbb forrás bemutatásával. Mindig visszatérő kiindulási pontja a mindennapi élet eseményeinek vizsgálata: „Ha egy korszak gondolkodásának formáit akarjuk megérteni, meg kell vizsgálnunk azt is, hogyan tükröződnek ezek a gyakorlati bölcsességben és a mindennapi életben, nem elég teológiai és filozófiai spekulációkat vagy a hitvallások fogalmait tanulmányoznunk. Sőt, azt mondhatjuk, hogy egy kor szelleme tisztábban nyilatkozik meg a mindennapi és megszokott dolgok felfogásának és kifejezésének módjában, mint a filozófia és a tudomány magas eszméiben... A középkori spekulatív gondolkodásnak szinte valamennyi formája és szokása megjelenik a mindennapi életben is, ahol szín-

tén a skolasztikusok által realizmusnak nevezett primitív idealizmus minden szellemi tevékenység alapja.”

A történelemírás problémáival foglalkozó tanulmányok egymás után jelennek meg (nálunk legutóbb: „Történelemelméleti és módszertani tanulmányok”, Gondolat 1977), a vitákat korántsem lehet még lezárulófélben levőnek sem tekinteni, hiszen látjuk, hogy egyugyanazon szerző teóriája és eljárása, érvrendszere sem mindig koherens és konzekvens, s hogyha összehasonlítjuk Gurevics és Huizinga *gyakorlatát*, végül is a hasonlóság jóval nagyobb lesz, mint a különbözés. Azt szeretnénk csupán megmutatni, hogy Huizinga olyan problémákat látott igen jól, melyek a könyv megírásának idejében még egyáltalán nem voltak evidensek. Egész könyvére jellemző a források újfajta kezelése, annak felismerése, hogy az elporladt vagy nem is tárgyak formájában létrejövő megnyilvánulások is fontosak lehetnek. Bouwsma is kiemeli: Huizinga munkájának érdeme, hogy a szenvedélyek és a szokások a kultúra részévé válhattak. Huizinga – képletesen szólva – kiterjesztette az érzékek vizsgálatát a szemről és a fülről az érintésre, a szaglásra, s az ízlés így lett történetileg szignifikánssá – írja az említett cikk szerzője. Huizinga élelátását példázza, hogy „Az esztétikai érzés” című fejezetben kimondottan a ma modernnek tartott történetírás eszközeit hiányolja: „A korra jellemző szín-ízlés feltárásához a festészet szín-skáláját, a kosztümök és az iparművészet színeit is felölelő, átfogó statisztikai vizsgálatokra lenne szükség. A színbeli ízlés megállapításához talán a

ruházat adná a legjobb adatokat, mert ott a legspontánabb. Sajnos, a miseruhák kivételével az akkoriban használt ruhaanyagokból igen kevés maradt ránk. Viszont igen sok leírás van a lovagi tornákon és ünnepségeken viselt ruhákról.” Huizinga felismerte, hogy a korábban előszere-ttel használt okiratok helyett sokkal jellemzőbbek például az étlapok, a számlák (Olivier Maillard Orleans-ban elhangzott prédikációi közben súlyos károkat okoztak a rajongó hallgatók, s a tetőfedő hatvannégy napi munkát számított fel a javításokért); hogy a nagy és híres művészi alkotásokból kevesebbet tudunk meg a korról, mint a művészileg értéktelenebb közép-szerű művekből.

Nem tudjuk tehát Huizingát e recenzió keretében beilleszteni a sokféle irányzat és megoldási kísérlet közé, de bizonyosnak látszik, hogy élelátása, s az általa oly fontosnak tartott kutatói zsenialitás megóvta a számkuták-tól, s ez teszi lehetővé, hogy könyvét a ma korszerűnek tartott történetírás felé törekvő műnek és ne valamilyen „másfajta” történetírásnak lássuk.

Külön figyelmet érdemel maga a gyönyörű kiadás (a könyv még vászonkötésben is, sajnos, kétszáz forint), melyben a Szerb Antal-féle fordítást az angol kiadással Dávid Gábor vetette egybe és egészítette ki. Igen szépek Vas István és Tótfalusi István versfordításai, s nagy segítséget jelent a könyv megértéséhez Urbach Zsuzsa képválogatása és a képekhez fűzött magyarázatai, Vidrányi Katalin jegyzetei és Klaniczay Gábor utószava.

GONDOLATOK A GONDOLKODÁSRÓL*

G. HAVAS KATALIN

Aki abban a reményben veszi a kezébe E. Iljenkov „A dialektikus logika” című könyvét, hogy ebből megismerkedhet a dialektikus logika elméletével, vagy ennek egyik lehetséges kifejtésével, az reményeiben hamarosan csalatkozik. A könyv szerzője ugyanis nem lép fel azzal az

igénnyel, hogy a dialektikus logika kidolgozott épületét nyújtsa át. Iljenkov szerint „a dialektikus logika módszeres kifejtése csak kollektív erőfeszítéssel oldható meg” (5.), ő csupán arra vállalkozik, hogy ennek a közös munkának néhány alap-élvét konkretizálja.

*E. Iljenkov: „A dialektikus logika”. Történeti és elméleti vázlatok, ford. Láng Rózsa, Kossuth, Budapest 1977.

¹A nézetek közötti különbség Lenin ismert tételének az értelmezésében van. „Egyesek úgy vélik, hogy Lenin szerint a dialektika, a logika és az ismeretelmélet *azonos*. Mások azt állítják, hogy Lenin a dialektika, a logika és az ismeretelmélet *egységére* gondolt...” „Filozofszkaja Enciklopédija”, I, Moszkva 1960, 485.

A szovjet logikusok körében a dialektika, a logika és az ismeretelmélet viszonyát illető nézetek két csoportra oszthatók. Egyesek szerint mindhárom területnek megvannak a maga specifikumai is, jöllehet ezen területek törvényei egybevágnak. Mások úgy vélik, hogy e három diszciplína teljesen azonos, teljesen egybeesik.¹ Iljenkov munkája ezen utóbbi koncepciót kívánja új érvekkel alátámasztani. Véleménye szerint, ha a gondolkodást úgy értelmezzük, mint a munkájával a külső természetet és saját magát átalakító társadalmi ember reális tevékenységének eszmei komponensét, akkor ebből az következik, hogy a dialektikus logika nem csupán a szubjektum tevékenységének általános skémája, hanem valamennyi anyagi és szellemi dolog fejlődésének is a tudománya. A gondolkodás ezen felfogásának konkretizálásával kíván Iljenkov hozzájárulni a dialektikus logika alapelveinek tisztázásához.

A könyv két részre tagolódik. Az első rész a dialektika történetéből emel ki néhány mozzanatot, nevezetesen éppen azokat, amelyek a gondolkodás értelmezésének fejlődése szempontjából jelentősek.

Hogyan viszonyul egymáshoz a tudás és a tudás tárgya, van-e az emberek által használt fogalmaknak valamiféle reális, tudaton kívüli megfelelője? Hogyan lehet megtalálni az összehasonlítási alapot a gondolat és annak tárgya között?

A karteziánus filozófia a test és a gondolkodás ellentétének feloldását istenre bízta, de már Spinoza felismerte a probléma megoldásának kulcsát; a valóságban a lét és gondolkodás ellentétes helyzete nem létezik, s így nem létezik az „egyeztetés” problémája sem. A kutatás *egyetlen* tárgyra irányul, az élő ember *gondolkodó testére*, amelyet két különböző aspektusból veszünk szemügyre. A gondolkodás a gondolkodó test tevékenységi módja. Az ember alakjában és személyében *maga a természet* gondolkodik.

Kant volt az első, aki a gondolkodás alapvető logikai formáit a *kategóriák*ban fedezi föl, és a gondolkodás tudományának feladatává tette az ismeret kategoriális meghatározásainak vizsgálatát. Nála a kategóriák a szubjektum megismerő tevékenységének egyetemes formái. Kant az új logika, a transzcendentális logika feladatává tette annak kimutatását, hogy az ész tevékenységében ellentétes kategóriapárok keletkeznek, hogy minden tapasztalatilag adott jelenséget két, egymásnak ellentmondó kategoriális skéma segítségével gondolhatunk el. A különböző elméletek mindig ezen ellentétnek csak valamelyik

oldalát ragadják meg, ezért nem az ellentétes elmélet elvetésére kell törekedni, hanem arra, hogy az ellentétes elmélet által maga az adott elmélet tökéletesedjen. Ezzel Kant „bizonyította, hogy a dialektika az intellektuális tevékenység szükségszerű formája, hogy éppen azt a gondolkodást jellemzi, amely a magasabbrendű szintetikus feladatok megoldásával, az egyetemes érvényre és ezzel (Kant szerint) az *objektivitás*ra igényt formáló elmélet kidolgozásával foglalkozik”. (90.)

Kant koncepciójának bizonyos vonásait bírálta Fichte és Shelling. Kant ugyanis a dialektikus gondolkodás logikáját és egy metafizikus elven felépülő logikai gondolkodást, mint egymás mellett fennálló elméletek létjogosultságát egyaránt elismerte. Shelling tévedése viszont az volt, hogy habár a dialektikáról elismerte, hogy az a tudományos megismerés autentikus elmélete, de azt teljesen elszakította a logikától.

Hegel a logika tárgyaként a gondolkodásról szóló gondolkodást jelöli meg. De nála a gondolkodás, amivel a logika foglalkozik, a „tisztá gondolkodás”, az „abszolút” emberfeletti gondolkodás.

Hegel elvetette azt az előítéletet, hogy a gondolkodás csupán beszéd alakjában áll a kutató előtt. Az ember alkotásaiban jóval inkább demonstrálja tetteit, mint amikor beszél ezekről. Az ember által létrehozott dolgok is gondolkodásának megnyilvánulásai. A logikának a gondolkodást valamennyi megnyilvánulásában meg kell vizsgálnia, de elsősorban az emberek cselekedeteiben, az események létrehozására irányuló tetteikben. Ezért vonja be Hegel logikai vizsgálódásaiba az emberi individuum pszichikumán kívüli dolgok objektív meghatározottságainak egészét, a tudománynak és a technikának az emberek kollektív munkájával teremtett egész történetét. Ebből következik nála a megelőző, hagyományos logikai vizsgálódások bírálata is. Ezek a logikák ugyanis csak azokat a külső skémákat rögzítették, amelyekben a logikai műveletek, az ítéletek és következtetések a beszéd formáját öltik.

Iljenkov vitatkozik az olyan Hegel-interpretációkkal, amelyek szerint a hegeli álláspont hiposztazálja a logikai formákat, másrészt logizálja a valóságot. Hegel a dolgokról mint olyanokról nem szól, csakis *gondolatokba felfogott* dolgokat tart szem előtt, de nemcsak azokat, amelyek a *tudatos* gondolkodás skémáiként és szabályaiként léteznek, hanem az *objektív* gondolkodás egyetemes skémáit is, amelyek a

tudományt, a technikát és az erkölcsiséget teremtő produktív folyamatok. Így tehát a gondolkodás ezen sajátos felfogásából érthető meg a hegeli koncepció lényege, amely szerint a logika „egybeesik a metafizikával, a gondolatokban *fel-fogott dolgok* tudományával...” (Hegel: „A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai”, I. rész, Akadémiai Kiadó, 1957, 60–61.)

Feuerbach a hegeli idealizmust bírálva arra mutat rá, hogy a gondolkodás Hegelnél már az embertől elidegenített gondolkodásként szerepel, és ezzel elválasztja azt az embertől mint anyagi, érzéki-tárgyi létezőtől. Míg Hegel a testetlen gondolat és a gondolat nélküli test alapvető ellentétének téziséből indul ki, hogy végül is az ellentétek egységéhez jusson el, a materialistának az emberi individuum valóságos egységéből kell kiindulnia, és megmagyaráznia, hogy hogyan alakulhatott ki a gondolkodás és a testi lét látszólagos ellentéte. A látszólagos ellentét valódi feloldására csak a dialektikus szemléletű materializmus képes, amely figyelembe veszi azt is, hogy „az ember (a gondolkodó test) mozgása nem a kész, természetileg adott formákat és kontúrokat követi, hanem aktív módon új, a természetre nem jellemző formákat alkot, és ezek mentén mozog, legyőzve közben a külső világ 'ellenállását'”. (176.)

A gondolkodás marxista-dialektikus szemléletének néhány problémájával foglalkozik a könyv második része. E rész fő mondanivalója a dialektika, az ismeretelmélet, a logika azonosságának bizonyítása.

Az ember csak a társadalmi viszonyok összefüggéseiben és e viszonyok közvetítésével valósítja meg emberi kontaktusát a természettel. Ez az a közeg, amelyben mozogva az egész természetet *szervetlen* testévé teszi. Csak akkor lehet sikeresen átalakítani a természetet, ha a természet törvényeit követjük. Mihelyt a természet-törvényeket tudatosítjuk, ezek logikai törvényeként működnek. „Specifikusságuk” éppen egyetemeségükben rejlik, vagyis abban, hogy „olyan törvények, amelyek egyaránt irányítják az objektív valóság és a szubjektív emberi tevékenység mozgását”. (227.)

A logika nem más, mint „módszeres-elméleti ábrázolása *mind* a természet, *mind* a társadalom, *mind* a gondolkodás egyetemes fejlődési skémáinak, formáinak és törvényeinek.

Az így értelmezett logika (azaz a materialista ismeretelmélet) teljesen egybeesik a *dialektikával*.” (224.) Ezért – Iljenkov szerint – nem

lehet elfogadni az olyan nézeteket, hogy a dialektika a „tisztá létformákat” tárgyaló önálló ontológia, a gnoszeológia a megismerés „specifikus” formáit, a logika pedig a fogalmi gondolkodás „specifikus” formáit vizsgálja. A dialektika csupán fölöttéből általános példák gyűjteményévé változik át, ha nem értik meg, hogy az nem más, mint a materializmus logikája és ismeretelmélete.

Iljenkov az „eszmei”, az „ellentmondás”, az „egyetemes” ismeretelméleti-logikai-dialektikai kategóriák elemzésénél számos esetben felhasználja a „Tőke” logikáját. Érdekes ebből a szempontból, pl. az az analógia, amelyet az objektív idealizmus gondolkodás-koncepciójának elemzésénél alkalmaz. Az objektív idealista Hegelnél a logikai formák a tudás „önkifejlődésének” formái. Analóg módon ahhoz, ahogy a polgári közgazdaságtan az Á–P–Á (áru–pénz–áru) formát, mint P–Á–P formát írta le, Hegel azt a skémát, amely a hivatásos teoretikus tevékenységét fejezi ki SZ–T–SZ (szó–tett–szó), a tudás fejlődési skémáját tűntette fel.

Több olyan momentum is van Iljenkov könyvében, amellyel vitatkozni lehet. Így pl. szemben a klasszikus polgári filozófia alapos elemzésével, kissé felszínesnek tűnnek a neopozitivizmusra, és különösen a Russellra vonatkozó megállapítások. (53–54.) (Itt jegyzem meg, hogy ugyanezért bírálja Iljenkovot a könyvről írt – egyébként igen pozitív – recenziónban A. R. Pozner is. Ld. „Voproszű Filozofii” 1975/2, 162.) Nem eléggé egyértelműen használja a hagyományos logika, metafizikus logika, formális logika kifejezéseket. Az olvasó jogosan várna el a szerzőtől, hogy akár röviden is, de szót ejtsen koncepciójának a modern szimbolikus logikához való viszonyáról. Ennek elmulasztása valószínűleg azzal magyarázható, hogy annak, amit Iljenkov logikának nevez, ténylegesen nem sok köze van ahhoz, amivel a modern formális logika foglalkozik. De nem sok köze van ahhoz sem, amit általában logikának neveztek, vagy ma neveznek. Tudjuk, hogy szavak használatán vitatkozni nem okos dolog. Engedjük meg Iljenkovnak a „logika” szó ilyen használatát, mert munkája olyan, amelyben egy filozófiailag igen fontos kategóriáról, a gondolkodás fogalmáról sok értékes gondolatot tartalmaz.

A könyv olvasói közül biztos hogy sokan – részben vagy egészben – nem tudnak egyetérteni Iljenkov koncepciójával. A szovjet logikusok közül is többen vitatják Iljenkov némelyik gondolatát. De mindannyian elismerik, hogy el-

képzeléseit olyan formában adja elő, amely megfontolásokra készítt, és a vele való vitatkozás a más véleményen levőt is a saját nézeteinek még alaposabb átgondolásához, esetleg továbbfejlesztéséhez juttatja el. Ezért lehet feltétlenül ajánlani mindenkinek Iljenkov munkájának tanulmányozását.

A könyv magyar fordítása Láng Rózsa munkája. Külön ki kell emelni a fordító és a fordítást szakmailag ellenőrző (Altrichter Ferenc) munkájának azt az eredményét, hogy a könyvben sikerült Iljenkovnak a szokásostól eltérően gazdag és egyéni stílusát magyar nyelvre átültetni, és a megfelelő magyar terminológiát megtalálni.

M. I. SZTYEBLIN-KAMENSZKIJ: MÍTOSZ*

N. BALOGH ANIKÓ

Annak ellenére, hogy a mítoszkutatásnak és a mitológiának hatalmas általános irodalma van, összefoglaló bibliográfiája mindmáig nem készült el. A kutatástörténetet ugyan igen nagy anyagszerűséggel és alaposan Jan de Vries összefoglalta („Forschungsgeschichte der Mythologie”), e munka tanulságai is azonban arra engednek következtetni, hogy Jan de Vries sem volt mentes bizonyos szemléleti előfeltevésektől és hajlott afelé, hogy a mítoszt vallásként értelmezze, tehát voltaképpen egy más tudatformával azonosítsa. A különböző mítoszelméletek az ókortól kezdve nagy figyelmet fordítottak a mítoszok leírására, a mitológiai témák rendszerezésére és az összehasonlító mitológiai tanulságokra. E törekvések eredményeként ma több száz mítosz-definíciót tartunk számon. A mítoszkutatás ennek ellenére mindmáig nem oldotta meg a kérdést: beszélhetünk-e a mítosz mint olyan „lényegéről”, s ha igen, mi a mítosz?

A XX. századi modern mítoszelméletekről szóló összefoglalásokban már felbukkan egy „általános” mítoszelmélet iránti igény, e születő diszciplína tudományos terminológiája és módszertana azonban még most van kialakulóban. (Itt legalábbis Cohen, Kirk, Meletyinszkij és Sztjeblin-Kamenszkij összefoglalásaira gondolunk.)

Sztjeblin-Kamenszkij jelen monográfiája e törekvések irányába tesz jelentős előrelépést.

A szerző korábbi, monografikus munkáiban már foglalkozott az óizlandi kultúra különböző kategóriáival (így pl. a „Saga világá”-ban), ahol a sagákban manifestálódott társadalmi tudat jelenségeit vizsgálta. A személyiség kategóriáinak elemzésekor eljut arra a következtetésre, hogy felismeri a sagákban az individuális típusú szerző kategória totális hiányát. Sztjeblin-Kamenszkij-

nél a tudományos ismeretterjesztés komoly elmélettel és módszertannal párosul. Felismeri, hogy a sagákban tükröződő társadalmi tudat egy kevésbé differenciált társadalomszervezet talaján gyökerezik, amelynek kultúrájában a folklór-művészet, a magasirodalom és a tudomány még szoros kapcsolatban van a mindennapi megismerés gyakorlatával. Az óizlandi irodalmi hagyományból ugyan ismerjük a kollektív individuum különböző fokozatait, de egészen a XIII. sz. végéig (és a sagairodalomban még tovább is) nem jellemző az individuális szerzői szemlélet, vagyis az a „perspektíva”, amely a művész univerzuma és a tárgy univerzuma közötti szembenállást feltételezi.

Sztjeblin-Kamenszkij mítosz monográfiája négy fejezetre oszlik. Az első fejezet a mítoszelméletek kutatástörténetét foglalja össze, csupán azokat a munkákat taglalja, amelyekben „valamelyest eredeti” mítoszelméletet vél felfedezni.

A konklúzióból nyilvánvaló, hogy Sztjeblin-Kamenszkij célkitűzése nem a mítoszleírás vagy a mítoszok rendszerszerűségének vizsgálata, hanem a mítosz világgépének rekonstrukciója. Ennek során a tér, idő és személyiség kategóriáit vizsgálja meg az óizlandi mitológikus epika, az ún. „Verses Edda” és Snorri Sturluson „Próza Edda” c. művei alapján. Jóllehet a monográfia nem tárgyalja részletesen a mítosz szempontjából igen figyelemreméltó skáld költeményeket, de ezek elemzése olyan filológiai apparátust igényelt volna, amely nem fért volna a jelen monográfia kereteibe.

Mindenesetre nem véletlen, hogy Sztjeblin-Kamenszkij az óizlandi verbális mítosz-szövegek tanulságain keresztül közelít a mítosz általános elméleti kérdései felé. J. Lotmannal együtt vallja, hogy egy-egy nép sajátos kultúráját sajátos szö-

*Izdatyelsztvo Nauka, Leningrád 1976, 103.

vegnek kell tekintenünk, amelyet meg kell fejtenünk, dekódolnunk kell. A szovjet kultúraelmélet talajáról indulva tehát ő is a rekonstrukció kérdését tartja alapvető feladatnak. Az óészaki típusú archaikus vonásokkal rendelkező kultúra sajátos rendszerének megfejtsége (más terminológia szerint dekódolása) tehát az eredeti rendszer, a világkép helyreállítása. A tér és az idő ábrázolásának problémáit az óizlandi eddikus mítoszok anyagán mindmáig Sztjeblin-Kamenszkij elemezte legátfogóbban. Gondolatmenete, módszerei a kutatás továbbfolytatására inspirálnak. Az eddikus mítoszok tér- és időszemléletében az ún. „fordított perspektíva” fogalmát kölcsönzi a képzőművészetből, amelynek lényegét az archaikus tudat azor. tulajdonságában látja, amely során a művész mintegy a tárgy belsejébe helyezkedve, nem ismeri fel az ábrázolandó objektum és a külvilág valós kapcsolatát, vagyis a művész és az ábrázolandó tárgy univerzuma nem szembállított. Ezt belső térszemléletnek nevezi. Az eddikus mítoszokban a tér nem folyamatos, nem végtelen és nem egyöntetű, csupán konkrét darabjaiban létezik. Egyes darabjai, (pl. *heimr* 'lakhely, tartózkodás helye') azonosulnak a mitikus gondolkodás szerint a világ egészével. Hiányzik egyben az érzékfeletti és a reális világ szembeállítás. Sztjeblin-Kamenszkij mindezekben azt véli felfedezni, hogy az óészaki mítoszokban hiányzik a világról mint világmindenségről alkotott absztrakt fogalom.

A térszemlélettel analóg, az időszemlélet is tárgyi, érzéki fogalmakkal építkezik, hiányzik tehát egy konkrét tartalomtól elvonatkoztatott absztrakt időfogalom. Ezt nevezi belső időszemléletnek. A személyiséget vizsgálva megállapítja, hogy az eddikus mítoszokban a kollektív individuum különböző kategóriáit találhatjuk meg, amelynek legvégső stádiumát Snorri Sturluson „Próza Eddá”-jának mítosz szövegei reprezentálják, amelyekben már felismerhető a szerző individuális személyi attitűdjének megléte, annak ellenére, hogy ez a szövegekben direkt módon nem nyilvánul meg.

Az eddikus mitikus világkép különböző fejlődési fázisaiból levonhatjuk azt a monográfiában explicit módon meg nem fogalmazott tanulságot, hogy a mitikus világkép legutolsó fejlődési szakaszában tetten értük az ideológiai, történeti, vallási, művészi stb. tudatformák generálódását, amely már mutatja az óészaki mítosz irodalmi hagyományba történő átmenetét, továbbélését (amennyiben továbbélésről beszélhetünk).

Sztjeblin-Kamenszkij a tőle megszokott módszerbeli tisztasággal és elméleti megalapozottsággal elemzi az óészaki mítosz hagyományt. A „Mítosz” c. monográfia hozzájárul ahhoz a módszerbeli és szemléleti megújuláshoz, amely az utóbbi két évtizedben az óizlandi kultúra kutatását jellemzi és amelyet a mítoszt érintő legújabb munkák (elsősorban K. Schier, L. Lönnroth, J. Lindow, S. Kverndrup) is tanúsítanak.

TOM NAIRN: BRITANNIA SZÉTESÉSE*

BALOGH ZOLTÁN

A kötet címe napjaink egy sajátos jelenségére utal: nemzeti piacának lassú felbomlása után Nagy-Britanniának már-már nemzeti léte is megkérdőjeleződni látszik. A katolikus-paraszti Dél-Írország 1922-es elszakadásában kulmináló eseményt Nairn még nem tekinti brit bomlás-tünetnek: „Dél-Írország meghódított terület volt” és az írek harca „a klasszikus nacionalista visszahatás” volt az „idegen uralommal szemben”. (11.) Az, amihez Nairn Britannia szétesését köti: a skót, a walesi, sőt észak-írországi autonómia-követelések, általánosságban a Nairn által *neonacionalizmusnak* nevezett, többnyire regionális szeparatizmussal kísért és Angliában e formában

teljesen újszerű jelenségsor. A jelen kötetben összegyűjtött – 1970 és 1976 között írt – tanulmányai erre a jelenségsorra reagálnak.

A brit nemzeti egység politikai burkának megkérdőjelezésében egy több évtizedig tartó folyamat *következményei* ütköznek ki. E folyamatban a brit világpolitikai hegemoniát a világ nagy részének gazdasági kifosztására kamatoztatták. Mind a jelen, mind a múlt számos példán mutatja, hogy a kolonializmus nem csupán gazdagság felhalmozását jelenti az anyaország számára, hanem egyúttal erőteljes torzító hatást gyakorol annak társadalomszerkezetére. R. J. Barnet és R. E. Müller szemléletesen mutatja be a „Global

*Tom Nairn: „The Break-Up of Britain. Crisis and Neo-Nationalism, NLB”, London 1977, 368 oldal.

Reach” c. könyvben, hogy a neokolonializmus legnagyobb haszonélvezőjének, az Egyesült Államoknak gazdasági-szociológiai szerkezetét is súlyosan roncsolni kezdi már a nem-egyenértékű csere eredményeként létrejövő kvázi-fejlettség. Természetesen a roppant észak-amerikai termelő potenciál megrokkánása csak hosszabb történelmi folyamat eredményeképpen következhet be még akkor is, ha a parazita szektorok továbbra is a jelenlegi rohamossággal bővülnek; a történelmi múlt viszont már befejezett formában is prezentál olyan eseteket, amikor a gyarmatokon való élőkódás az anyaország gazdasági – majd politikai – hanyatlásához vezetett. Ez történt például a XVI. századi kereskedelmi forradalom két élenjáró országával, Spanyolországgal és Portugáliával, amelyeket határozottan tönkretett az *adott módon felhasznált* gazdagság. A beözönlő amerikai kincsek lehetővé tették a spanyol abszolút monarchia számára, hogy függetlenítse magát a mór vargák és a toledói kovácsok nyüzsgő-fárasztó sokaságától, hogy az abszolút politikai hatalmat jelentős részben ne városai adójára, hanem a társadalom szociológiai testétől idegen, külsődleges forrásra építse. Ezek az államok létrehozták az abszolút monarchia külső burkát, annak történelmi értelemben pozitív tartalma nélkül – uralkodó osztályai pedig büszkén vallották: éppen az a helyes, ha országaik henyélnek, míg egész Európa nekik dolgozik. Aztán az amerikai kincsek elűsztak a Fuggerek pénzével együtt és az 1700-as évekre Spanyolország gyéren lakott, szegényes-rongyos országgá süllyedt, amellyel már mint politikai tényezővel sem kellett számolni.

A kötet központi problémáját illusztráló történeti kitérő után vegyük sorra az összegyűjtött írásokat. A kilenc tanulmány nem keletkező sorrendben szerepel a könyvben, hanem egyfajta logikai rendet látszanak követni. Első helyre került a válogatásban a legkésőbb megírt dolgozat, „A brit állam alkonya” (1976), amely igyekszik általános történelmi-társadalmi összefüggésekbe állítani a neonacionalizmus jelenségét. E tanulmány összefoglaló jellege, a kötet majd egynegyedét kitevő terjedelme és a többi tanulmányra való ismételt visszautalásai miatt egyaránt alkalmas Nairn gondolkodói erényeinek és hibáinak bemutatására. Ezen összefoglaló jellegű tanulmányt a „Skócia és Európa” (1974) követi, majd négy másik írás: egy a skót („Régi és új skót nacionalizmus”, 1975), egy a walesi („Kultúra és politika Walesben”, 1976), egy az észak-írországi („Észak-Írország: emlék vagy előjel”, 1975) és

egy az angol („Angol nacionalizmus: Enoch Powell esete”, 1970) neonacionalizmusról. A Skóciáról szóló több mint százoldalas anyag elég gazdag, bár a marxi tradíciókon nevelkedettek fülében itt-ott disszonáns mellékhangokat üt meg; a Walest és Észak-Írországot tárgyaló tanulmányok ennél jóval elnagyoltabbak. (A kidolgozottságban mutatkozó különbségek – a fent említett disszonanciákkal együtt – aligha választhatók el attól a ténytől, hogy Nairn egy fifehirei skót faluban, Freuchie-ben látta meg a napvilágot.) „Az angol rejtély” (1976) Anglia társadalomszerkezetének sajátos stabilitását elemzi és utal arra, hogy Nairn csalódott az angol munkásmozgalmában: még a konzervatív Heath-kormányt megbuktató roppant sztrájkhullám, az 1968–74-es osztályharcok sora sem tudta lerombolni az angol államberendezkedést. A „Szupranacionalizmus és Európa” (1975) az Európai Közös Piacról szóló elmélkedés, a szerző megjegyzéseit foglalja össze Johann Galtung „The European Community: A Superpower in the Making” c. könyvéről. A kötet befejező tanulmányában, „A modern Janus”-ban (1975) Nairn azon kesereg – nem teljesen jogtalanul –, hogy a marxizmusnak nincs megfelelő modellje a neonacionalizmus értékelésére. Az az általános megállapítása azonban, miszerint „a nacionalizmus-elmélet a marxizmus nagy történelmi fiaskója” (329.), nyilván tarthatatlan.

Nairn szellemi életútjában 1973 körül elégséges fordulat következett be: jelen kötet tanulmányai már túlnyomórészt e váltás utáni álláspontját tükrözik. A Nairn e két korszaka közti feszültségek nyomai azonban fellelhetők a válogatásban: a Powellről szóló tanulmány némiképp még Nairn korábbi világát tükrözi, „A brit állam alkonya” pedig megpróbálja egyeztetni a szerző 1973 előtti és utáni álláspontjait.

Nairn nézeteinek változása Anglia fontos eseményeivel függ össze. Amikor 1968-ban az egyetemi mozgalmak átcaptak Angliára, az elavult oktatási rendszerrel szembeszálló diákok soraihoz csatlakozó oktatók közt volt Tom Nairn is, a *Hornsey College of Art* fiatal művészettörténet-tanára. A college-ot elfoglaló diákok által létrehozott sztrájkbizottság (sit-in committee) egyik tagjával, a 21 éves Jim Singh-Sandhuval közösen írta Nairn a „Zűrzavar a művészeti főiskolákon” c. rövid tanulmányt, amely a diákmozgalmak reprezentatív kötetében, a „Student Power”-ben szerepel. A szerzőpár a „Zűrzavar . . .”-ban arra törekedett, hogy a társadalom felszíni jelenségei – adott esetben a képző-

művész-hallgatók jellegzetes szerepváltozása – mögött mélyebb összefüggéseket keresen. A szerzők rámutatnak, hogy a képzőművészeti főiskolák tulajdonképpeni feladatává az angol áruk versenyképességének romlását ellensúlyozó hatásos formatervezés fejlesztése vált. A „tanár-diák alkotó együttműködés” jelszavát túl komolyan vevő Nairnt még az 1968-as évben elbocsátották a College-ből.

1972-ben egy újabb reprezentatív kötetben találkozhatunk Nairn-írással, a „független értelmiségi baloldal” kötetében, az „Ideology in Social Science”-ben. E kötet már a diákmozgalom vereségének a légkörében született és így magán viseli e vereség ama következményének a nyomait, hogy a korábbi mozgalmi miliőjét elvesztett fiatal értelmiséginek új vonatkoztatási bázist kellett keresnie, ha nem akart lemondani a mélyreható társadalmi átalakulásra vonatkozó törekvéséről. Egyrészt ebből a felismerésből, másrészt pedig a munkássztruktúra politikai aktivizálásából fakadóan megindult – ha a tudatosság különböző szintjein is – a baloldali értelmiség tagjainak és csoportjainak orientálódása a munkássághoz. Logikus tehát, hogy Nairn ebben a kötetben „Az angol munkássztruktúra” c. írással szerepel, amelyben E. P. Thompson „The Making of the English Working Class” c. könyve apropóján elmélkedik arról, hogy a születésekor olyan turbulensnek-nyugtalannak tűnő munkássztruktúrának a hátán hogyan kövesdhetett meg egy ennyire stabilnak tűnő angol államberendezkedés. Ebben az alig 20 oldalas írásban Nairn a brit munkásság ideológiátlanságáról, az angol tőke gondolati uralmának töretlenségéről panaszkodik. E relatív politikai önállótlanág legfontosabb okaként azt emeli ki, hogy Nagy-Britanniában a kapitalizmus kialakulása és fejlődése sokkal spontánabban zajlott le, mint a többi országban: sohasem kellett olyan mélységben mozgósítani a néptömegeket, mint Franciaországban. Angliában magát a „nagy forradalmat” (1640–1660) is „mint valami gyermekkori traumát mélyen eltemették a nemzeti tudatalattiba” és az angol forradalom címét az 1688-as ún. dicsőséges forradalom bitorolja, amit Nairn családi megegyezésnek nevez, gúnyos éllel használva a Burke-től köcsönzött kifejezést. Nairn nagy biztonsággal mozog az angol tudományos ideológiák és értelmiségi rétegtudatok körében –

pl. a cromwelli és az orániai hagyománynak az angol oktatásban és akadémiai köztudatban elfoglalt helyéről tett kritikai észrevételeit mindenki jogosnak találhatja, aki az angol történetírásban (és ennek is főleg vulgáris-tankönyvi változatában) kellőképpen járatos. De amennyire otthon van Nairn a társadalmi agy anatómiájában, annyira kitűnik bizonytalansága a társadalom testének ábrázolásában. A társadalmi munkamegosztás angolai (pláne nemzetközi) konkrét anatómiájára sem ökonómiai, sem szociológiai irányból nem támaszkodik, nem is beszélve a márxai típusú univerzalitás-igényről. Az ideológiára és a politikára való korlátozódás – tehát az, hogy ideológiából és politikából magyaráz ideológiát és politikát – az 1968-as egyetemi mozgalom bázisáról indulók egyik fogyatékosága. Ugyanennek a tényleges társadalmi munkamegosztásnak fogyatékos ismerete vezet többeket vulgármaterialista ízű, rövidre zárt megállapításokra.

Nairn fenti tanulmányának végszava: „Az angol munkássztruktúra, amely oly módon immunizálódott az elmélettel szemben, mint egyetlen más osztály sem, mindenki másnál jobban igényelte volna ezt az elméletet.” Ehhez az angol történelemből levont tanúlaghoz még hozzáteszi: „És igényelné ma is.” A brit munkásság viszont a továbbiakban is csekély érdeklődést tanúsított az új baloldali elméleti tűzijátékaival szemben. Annál nagyobb figyelmet szentelt viszont annak a – Nairn érdeklődésének a középpontjából láthatóan kimaradt – tőkés kísérletnek, hogy a drágább brit munkaerőt az olcsóbb színessel helyettesítsék a hazai terepen is. A nőttön-növő indulatokból aztán a Powell-típusú jobboldali próbált magának politikai tőkét kovácsolni. „Teljesen megkövültünk” – idézi David Widgeryt Nairn „Az angol rejtély” c. fejezetben; a megkövülés közvetlen kiváltó oka pedig az volt, hogy „a londoni dokkmunkások Powellt támogató menetet rendeztek”. (293.)

Az „Angol nacionalizmus: Enoch Powell esete” bizonyos szempontból a kötet legélvezetesebb írása. Itt Nairn otthon van: az új baloldal a „tudat és ideológia” témakörben szembesülhet végre a demagóg nacionalizmussal, sőt a rasszizmussal roszdás elméleti fegyvereit lóbáló új jobboldallal.¹ Ráadásul ez még az 1973 előtti Nairn, aki még nem fedezte fel skót származását,

¹ Az új jobboldal szokásos reakciója ugyanis nem elméleti jellegű volt, mint ezt Nairn elbocsátásától a chicagói véres ősön át a Nemzeti Gárda kenti sortűzig mutatják a „csendes többség”, a „törvény és rend” stb. nevében eljárók cselekedetei.

és így mi sem gátolja meg abban, hogy a marxista típusú közelítést tekintés természetes kiindulópontnak a neoneacionalizmus értelmezésekor, és ezért a társadalmi bázisát tisztázza mindenneke-előtt. A neoneacionalizmus ... „Természetesen felhívó hatással van a „nép” legalább egy szektorára, amelyet megpróbál politikai életre galvanizálni – a kis üzletemberre (aki még jelentőséggel bír azon a West Midlands-en, amelyet Powell képvisel), vagy a kis *rentier*-re, aki elnyomottnak és elveszítettnek érzi magát a gazdasági hatalom mai roppant koncentrációival szemben.” (281–282.) Nairn szemüvegén keresztül az új baloldal szemügyre veszi az agresszív jobb oldalt és kideríti, hogy az ellenfél vesztett ügyet képvisel – legalábbis Angliában, rövid távon. 1968. április 20-án, Birminghamben – tehát a hatalom szempontjából a megfelelő helyen és a megfelelő időben – mondta el Powell kétes dicsőséget biztosító beszédét. Elmondta, hogy „találkozott egy „egészen közönséges munkásemberrel”, aki hirtelen így szólt hozzá: „Ha volna hozzá pénzem, hogy elutazzak, nem maradnék ebben az országban ... Ebben az országban 15–20 év múlva a fekete ember ostroma csattog majd a fehér ember hátán.” „Mint a rómaiak” – borong immár saját nevében, latin-görög szakos tanári pályájának rossz neoklasszicizmusával Powell – „látom »mint árad majd a Tiberis a vértől«. A látomásban rejlő üzenet lényege az volt, hogy a Britanniába bevándorló színes népesség halálos fenyegetést jelent a britekre (vagy inkább az angolokra ...) és térjenek vissza a színesek oda, ahonnan jöttek. Mint Powell szerényen megállapította, beszéde „olyan politikai vihart kavart, amilyenre a háború vége óta nem volt példa.” (256.)

Tom Nairn – aki már szakmájánál fogva is gyakorlott mestere az életrajz-készítésnek és az eszméletörténeti tárgyalásnak – a legapróbb részletekig felidézti Powell életrajzát, s minthogy eme újdonsült népevezér hosszú lírai pályafutást is magának mondhat, Nairn versidézetek bőséges ízléscsúcsaival illusztrálja Powell ideológiai bukafenceit, lehengerlő fölénygel gúnyolja ki ellenfelét. Powell versben és prózában az angol múlt emelkedett szépségét, papjait, templomait és királyait dicséri, és ünnepélyesen felkiált: az angol ősök „bronzba öntve és kőbe vésve ... rájuk néznek szemeikkel és mi visszameredünk rájuk, mintha valami választ kaphatnánk csend-

jükből. »Mondjátok el, mi köt bennünket össze ... sügátok meg nekünk Anglia csodálatos életének titkát, hogy a mi korunkban is szigorúan tarthassuk magunkat hozzá.«” (259.) Nairn ironikusan fejtegeti, hogy elég hosszan maradtak némák az ősök szellemei: 1964-ben, amikor a hidegháború konzervatív párti uralmának vége szakadt, már húsz éve fülelt hangjukra hiába Powell. „De 1968 áprilisában végre megszólaltak, valahogy így: „Koszorú niggerek, kotródjatok haza!”” (259.) Nairn meggyőzően indokolja, hogy miért nem volt akkor aktuális egy Powell-típusú fasizmus Angliában. Habár a „nép” nevében szóló fasizta demagógia fontos elemei szerepelnek – a fajgyűlöleten túlmenően is – Powell-nél, mindazonáltal nyílt kapitalizmus-imádata, a szabadverseny iránti lelkesedése és ennek megfelelő szakszervezet-gyűlölete alkalmatlanná teszik számottevő munkástömegek mozgósítására. „A kevés megbízhatóan előrejelezhető politikai tény közé tartozik, hogy J. Enoch Powell sohasem fog kézzubonyos menet élén a Parlament térre vonulni.” (286.) Habár a fajgyűlöletnek Angliában valójában – Anglia liberális önképének ellentmondóan – számottevő múltja van, a fajgyűlölet önmagában túlságosan *szűk bázis* egy hatékony jobboldali mozgósítás számára. Egy sikeres ellenforradalomnak az is alapvető kelléke, „hogy elrejtse igazi természetét, hogy a kapitalizmus *elleni* forradalomnak állítsa be magát”. (284.) Powell tehát alkalmatlannak bizonyult a baloldal széttűzésére, ráadásul a brit munkaadók szövetsége² sem látta szívesen a bevándorlás korlátozására, illetve a visszatelepítésre irányuló agitációt. Ezért „amikor a konzervatívok visszatértek a kormányba 1970-ben, Powell azt tapasztalta, hogy kirekesztették. „Extrém” elképzelései nem feleltek meg a hivatalos stratégiának, és így a tradicionalizmus főpapját kirúgták a Templomból.” (279). Így a Közös Piacba való belépésről folytatott vitákban Powell egyszerre csak a Munkáspárt balszárnyával találta magát egy táborban (legalábbis a belépés ellenzésének terén), miközben keserűen panaszkodta, hogy ő az egyetlen igazhíttő tory, aki az országban maradt.

Hosszú távon mégsem „írja le” Nairn, valamilyen túlzott optimizmussal, a Powell által képviselt alternatívát: „Powell ... várja, hogy eljőjön a napja ... Kiderülhet, hogy pusztán túl korán érkezett. Megszűnt az eszmét ... mielőtt

² The Confederation of British Industries.

az angol valóság elkészült volna a befogadására, mielőtt a brit *ancien régime* eléggé lehanyatlott volna. Az összeomlás későbbi fázisaiban, a perifériák és az osztályok harcai által kikényszerített gyors változások közepette még felvirradhat a napja.” (290.)

A Powell-tanulmányban Nairn még nem tulajdonított különösebb pozitív jelentőséget a brit „kelta perem” nacionalista mozgalmainak. A skót romantikus nacionalizmust ekkor még „a valódi nemzeti lét és tudat pótszereként” kezelte. (262.) Ugyanebben a tanulmányban írta azt is, hogy „az 1960-as években a feketék harca (a diákmozgalomhoz és a női egyenjogúsági mozgalomhoz hasonlóan) lényegesen forradalmibbnak tűnt, mint Skócia és Wales bágyadt nacionalizmusa”. (278.) A kötet időrendileg soron következő írása, a „Skócia és Európa”, már tartalmazza a Nairn szemléletében, de főleg vonatkoztatási bázisában bekövetkezett változásokat. Első megközelítésben paradoxonként hathat, hogy Nairn éppen abban az időben vetette papírra a skót nacionalizmust pozitívabb felhangokkal értékelő írásait, amikor az amszterdami Nemzetközi Intézetben³ dolgozott. Pedig a magyarázat egyszerű: Nairn azért szimpatizál a skót autonómiával, mert úgy gondolja, hogy Skóciát az választja el Európától, hogy csak Nagy-Britannia tartományaként, csak a Cityn keresztül kapcsolódik az európai közösséghez, és nem önálló politikai egységként, külön nemzetként. Ezzel az elképzeléssel Nairn gyakorlatilag a Skót Nemzeti Pártnak⁴ nyújt eszmei támogatást. A jelen válogatás sorai között állandóan ott bujkáló és itt-ott több-kevesebb közvetlenséggel is jelentkező problémája a szerzőnek épp az, hogy milyen módon lehet nacionalista irányvételét összeegyeztetni marxizáló múltjával.

Nairn megpróbálja általános összefüggéseiben kezelni a nacionalizmus problémáját, és megkísérel párhuzamot vonni a XIX. századi típusú „klasszikus” nacionalizmus és a „modern”, regionális autonómiaörekvések formájában jelentkező neonacionalizmus között. Megítélése szerint mindkettő szervesen összefügg a kapitalizmus egyik általános jellemzőjével, az *egyenlőtlen fejlődéssel*. Amikor az angol ipari forradalom nyomán a spontán gazdasági folyamatok csak fokozták volna Anglia gazdasági fölényét a kontinenssel szemben, akkor az európai nacionalizmusok adták meg azokat a politikai eszközöket,

amelyekkel a kontinens hosszú távon biztosíthatta felzárkózását az angol ipari forradalomhoz. Ezért tűnhetett – mint Nairn több helyen utal rá – a tradicionális kontinentális nacionalizmushoz szokottak szemszögéből Anglia hosszú ideig kozmopolitának. A modern „regionális autonomista” neonacionalizmus vagy olyan területeken tör ki, amelyek egy-egy országon belül gazdaságilag elmaradottak (Dél-Franciaország, Korzika), s amelyeket a nyugati baloldal egyes körében egyenesen belső gyarmatoknak tekintenek, vagy pedig – ritkábban – azokban az anyarszágokat a fejlődésben meghaladó körzetekben, amelyek számára már pusztá nyűg a központi államhatalom szemükben már elavult politikai burka (Baskföld, Katalónia). Eddig Nairn fejtegetése egészen racionálisnak tűnik és a felvonultatott bőséges idézettár azt is mutatja, hogy gondolatmenetének számos elemét osztja a baloldali és ezen belül a marxista irodalom nem kevés szerzője is. Meghökkenítő viszont Nairn azon álláspontja, miszerint Skócia inkább a „félfejllett” tartományokra emlékeztet. Nairn – úgy látszik – nem osztja jelen írás szerzőjének azon véleményét, miszerint létezik a regionális szeparatizmusnak egy harmadik típusa is; mi több, Skócia esetében ez látszik a leginkább relevánsnak. Ezt a típust a közismert esetek közül közül Panama példáján tudnánk talán a legszemléletesebben bemutatni. Panama önálló államiságát tulajdonképpen annak köszönheti, hogy a századfordulós Kolumbia ezen tartományánál volt az amerikai szárazföld legkeskenyebb – és ezért itt ígérkezett az amerikai tőke számára legkifizetődőbbnek egy csatorna építése. Minthogy pedig az Egyesült Államok Kolumbia egészét gazdaságilag és szociológiailag túl nagy falatnak tartotta, ezért helyesebbnek látta, hogy a Panamában kitört „nemzeti felkelés” mellé álljon. Őszintén megvallva az utóbbi évtized sok eredményese szeparatizmusa leginkább ezt a típust látszanak képviselni: Nauru foszfátszigetének a „függetlensége”, Bahama, Singapur, a Seychelle-szigetek stb. „független államának” a megjelenése stb. a recensens véleménye szerint egyszerűen annak a ténynek a tükröződése, hogy a multinacionális vállalatok egyre gyakrabban alkalmazzák a jól bevált „panamai modellt”.

Feltűnik-e ez Nairnnek? Skócia határain kívül mindenesetre megállapítja, hogy bizonyos pár-

³ Transnational Institute.

⁴ Scottish National Party, SNP.

huzamosság merül fel pl. a kurd vidéken talált olaj és a kurd szeparatizmus jelenléte között. De Skócián belül sem hallgatja el, hogy a skót nacionalizmus a hatvanas években azzal egyidejűleg vált fokozottabban aktívvá, hogy az amerikai vállalatok beruházásainak kedvenc célpontjává szemelték ki a skót ipari tengelyt. A hetvenes évek parlamenti sikereiben pedig – emeli ki Nairn – döntő szerepet játszott a skót olaj jelszava: hogyha Skócia önálló állam volna, az olajlelőhelyek döntő többségben skót területre esnének. Nairn azt gondolja, hogy az egykori Belgiumhoz hasonlóan, amelynek nemzeti különállását is csak katalizálták a bányakincsek, Skócia esetében is fennáll már a nemzeti különbözőség: ha úgy tetszik, az olaj-epizód csak megyorsította ezt a nemzeti öntudatra ébredést. Ennek a nemzeti különbözőségnek a dokumentálását van hivatva szolgálni a két skót fejezet – a recenzió szerzője szerint nem egyértelmű sikerrel.

A neoneacionalizmus felé való tájékozódás láthatóan a bázis- és perspektívakeresés nehézségeiből, bizonyos értelemben a kétségbeesésből fakad. A skót nacionalizmus *konkrét* jelenség-komplexumára való erőteljesen kritikus, sőt helyenként metszően gunyoros reagálásaiban Nairn hangvétele félreérthetetlenül baloldali marad. Hogy mégis skótságában találta meg vonatkoztatási bázisát, arról nem kis mértékben az tehet, hogy megrendült a hite abban, hogy az angol államapparátus Anglián belül kikezdehető, és forradalmi erő híján kénytelen lényegében a gazdasági összeomlásra bízni az elavult angol társadalmi berendezkedés felszámolását. Ezért szeretné, ha Skócia még idejében leválna a bukásra vagy legalábbis „lassú megfeneklésre” ítélt brit államtestről. Ezzel összhangban Nairn a szeparatizmus pozitív vagy negatív értékelését általában attól teszi függővé, hogy mennyire van jövője annak az államalakulatnak, amelyiktől az autonómisták függetlenedni akarnak. Állásfoglalásának kulcsa tehát nem annyira a sajátos skót különbözőség pozitív, hanem inkább az angol állam negatív értékelésében rejlik. Ezért van központi jelentősége a kötetben „A brit állam alkonya” c. írásnak, amelyben Nairn bemutatja az angliai modell sajátosságait és amelynek tárgyalásmódja egyszerre szemlélteti Nairn marxizáló múltja bizonyos elemeinek hatékonyságát, valamint a legújabb vonatkoztatási bázisának szükségességéből fakadó elméleti torzulások nehezen kikerülhető voltát.

Nairn Anglia-képének fontos elemei megjelentek már az „Ideology in Social Science”-ben

közölt tanulmányában, „Az angol munkáosztály”-ban. Már ott is megtalálható az „elmaradt második angol polgári forradalom” elmélete, amit Nairn az angol és a francia forradalom összehasonlításával tesz szemléletessé. A francia forradalom már girondista-nagypolgári szakaszában megtámadta az ancien régime politikai hatalmát, de ennek társadalmi háttérét csak a kispolgári bázisú jakobinizmus számolta fel visszafordíthatatlannul; csak a jakobinizmus által alkalmazott *forradalmi terror* vitte át Franciaországot megállíthatatlannul a modern korbá. Angliában viszont a jakobinusok megfelelői, a *levellerek* a „nagy forradalom”-ban sohasem juthattak a direkt politikai hatalom birtokába, és a forradalmat végig Cromwell independentis „girondistái” irányították. „Az angol kispolgárság megfosztott attól, hogy eljátszhassa heroikus történelmi szerepét.” A francia felvilágosodás, illetve az általa előkészített forradalom hatására ugyan megfogalmazódott a „második forradalom” igénye Angliában – amelynek erejére Tom Paine élete és munkássága is bizonyíték –, de a City és a landlordok hirtelen félretéve ellentéteiket hatékony „belső szentszövetséget” hoztak létre, amely eredményesen tudott szembeállni a fenyegető hazai demokratikus mozgalmakkal. A politikai egyensúlyt most már csak az ipari tőke fejlődése, a Manchester–London ellentét kibontakozása fenyegethette volna, de ehhez az ipari tőkének meg kellett volna szereznie a proletariátus támogatását. A proletariátus viszont (mint ezt a chartista mozgalom kibontakozása mutatja) „rossz útra tért” és saját külön osztályérdekei felé kezdett tájékozódni – mire az ipari tőke is gyorsan megbékélt a City–landlord blokkal. A politikai feszültségeket tehát folytonosan a Cityre támaszkodva – és mivel a City elsősorban a Brit Birodalom, és nem Anglia fővárosa volt, ezért egyben az impérium erőforrásaira támaszkodva – védték ki, és így Anglia modernizálását továbbra is sikerült szívósan elnapolni. Ennek ára egyrészt a mezőgazdaság konzervatív bázison való leragadása volt, amelynek eredményeként Anglia egyre inkább mezőgazdasági behozattal fedezte szükségleteit, másrészt a hazai ipari tőke mozgásterének beszűkülése, a City világméretű mozgásterének kibővülésével párhuzamosan. Hogyan vészeltette át Anglia hazai termelésének elsorvadását, hogy-hogy a történelem a mai napig sem kényszerítette rá az országot a „második polgári forradalom” végrehajtására? – ezekre a kérdésekre is választ keres Nairn „A brit állam alkonyá”-ban.

„Éppen abban a szakaszban, amikor az ipari visszamaradottság kezdett megkerülhetetlen problémává válni és a külföldi verseny kezdte szorítani Anglia gazdaságát, az 1870-es évek és 1914 között, a társadalom és az állam archaikus szerkezete újabb nagy megerősítést nyert. Ez az „új imperializmus” műve volt, amely stabilizálta és újraorientálta a korábbi gyarmatosítás és tengerentúli kereskedelem roppant örökségét.” (23.) Anglia ezzel párhuzamosan a világ bankárjává vált: a hajdani kereskedőtőke szerepét most a fináncőtőke kezdte átvenni. „Miközben egyre kevésbé vehette fel a versenyt a világ új műhelyeivel, az uralkodó elit a világ pénzpiacának a kézbevitelével kárpótolta magát... Már jó ideje áttolódott az ipar súlypontja Észak-Amerikába és a kontinentális Európába, amikor még mindig megtartották vezető szerepüket a tőkebefektetés és csere terén.” (23.) Az angol tőke egyik része így átalakulva a nemzetközi tőke afféle úszó-szigetévé vált, s jelentős mértékben függetleníteni tudta magát a hazai kapitalizmus hanyatlásától. Tehát „a brit kapitalizmuson belül markáns hasadás” jött létre, mégpedig „az állandóan hanyatló termelés” és a „rendkívül sikeres City-szektor” között. (23.) Nairn tehát Anglia esetén lényegében bemutatja annak a dichotómiának az első megfogalmazódását, amely ma már sok helyen ott kísért a közgazdasági leírásokban és amit a multinacionális vállalatok képviselői öszintébb pillanataikban maguk is beismernek: hogy a nemzeti lét és a tőkés lét egyre kiképzhetetlenebb ellentmondásba kerül egymással.

Nairn nem fejt ki ugyan, de elemzésébe bevonja azt is, hogy az angol ipari tőke, miután közös blokkba tömörült a tőke „archaikusabb” szektoraival, végső soron önmagát is halálra ítélte, s kiszolgáltatottá vált a valóban modern berendezkedést elérő Egyesült Államoknak. C. F. Strong alkotmányelemzését bírálva Nairn kijelenti, hogy félrevezető az angol és az amerikai alkotmányt azon az alapon párhuzamba állítani, hogy a jelenleg is létező alkotmányok közül egyedül ezek származnak a XIX. századnál régebből: „az amerikai alkotmány a modernnek

elsőszülöttje, és csak az angol tekinthető a múlt valódi továbbélésének”. (17.) Jelen írás szerzője megjegyzné: Nairn leírásából sajnos nem derül ki, hogy az Egyesült Államok esetében is szükség volt Lincoln „második polgári forradalmára”, mert a „modern” amerikai alkotmány sokévtizedes érvényben léte nem zárta ki a rabszolgatartó déli latifundiumok nagyarányú térhódítását. Az amerikai társadalom csak Lincoln idejében számolt le saját „külkereskedelmi orientációjú” landlordjaival, és csak a polgárháború alatt kiadott Homestead Act-tel törölte el gyakorlatilag is a földjáraadékat – legalábbis annak archaikus formáját.⁵

Nairn felettebb igazságtalannak, ha ugyan nem szűklátókörűen „fehérgallérosnak” tűnik, amikor „leírja” a brit munkásmozgalmat. Igazságtalan még akkor is, ha a brit munkásság – trade-unio-nizmusából következően – az osztályharcot nagyjában-egészében az *elosztás*, illetve (pártként) az állami újraelosztás átalakításáért („jóléti állam”) folytatott harcra korlátozta. E munkásság ismétlen csalódott a Munkáspártban, majd saját szakszervezeti vezetőiben, és mindamellett a legutóbbi pillanatokig számos esemény bizonyítja, hogy saját „hivatalos” funkcionáriusain is újra és újra próbál átlépni. A kapitalizmusba integráltsága korántsem olyan egyértelmű, mint amilyennek Nairn véli, és ezt számos Nairnnél élesebb szemű szerző tudja bőveges illusztrációkkal alátámasztani.⁶ Ha az angol tőke nem lett volna képes angol voltának feladását útján fenntartani tőkés voltát, és értékesülése teljesen a hazai munkaerőhöz lett volna kötve, akkor az elosztási harc vagy a svédországihoz hasonló eredményhez vezet, azaz a drága munkaerő kikényszeríti a gyors automatizálást (ami által természetesen Anglia a világ vezető ipari hatalmai közé emelkedett volna), vagy „bértörő” eszközök bevetésére kényszerül az angol burzsoázia és ezzel maga nyitja meg a közvetlen osztályharcot, ez pedig – ismerve a Haynautól Mosleyig terjedő harcias reakció szokásos fogadtatását a brit munkásosztály körében – aligha rendezkedhetett volna be tartós időre. Az angol munkásság be-

⁵ Modern formában ugyanis a farmerek termékeit szállító vasúttársaságok újratermelték. De Vanderbilték stb. nem népes szolgasereg tartására, hanem a világ talán legnagyobb szabású vasút-hálózatának kiépítésére használták fel ezt a földjáraadékat.

⁶ A szociológiai vizsgálatokból kibontakozó – és ezek által részben meghamisított – összképről kifejezetten marxista orientációval, kritikai alapoossággal próbál meg beszámolni J. H. Westergaard a „Class in a Capitalist Society” c. könyvben, amelynek különösen az V. része nyújt értékes információkat az angol munkásosztály helyzetéről és politikai arculatáról.

integrálását a – Nairn által figyelemre sem méltatott – munkásarisztokrácia-képzéssel kísérelték és kísérik meg: a potenciális élcsapat – a kvalifikált, többgenerációs városlakó-ipari, jól szervezhető, politikailag képzett rétegek – relatíve magas dotálásával.⁷

A mai brit állam Nairn és mások szerint nem a brit ipari tőkések állama, és a nemzeti ipar rohamos lehanyaglásával egyre kevésbé az. A Munkáspárt 1964–70-es uralma alatt – éppen a City érdekeinek érvényesülése miatt – a tőke külföldre szökése olyan mértékűvé vált, hogy Tony Benn szerint egyenesen az ország „gyorsan fokozódó lemaradottsághoz, gazdasági stagnáláshoz, társadalmi hanyatláshoz és kulturális kétségbeeséshez”. (51.) Ez természetesen ellentmond már a brit munkásság rövid távú érdekeinek is, hiszen az ipari munkahelyek tömegesen tűnnek el az országból. Ennek fényében értelmezhető Nairn következő kijelentése: „A kormányzó elitnek, a liberális értelmiségnek és a gazdasági uralmon lévő osztály domináns szektorának nyilvánvaló érdekeltiségei fűződnek az államhoz. Az ipari burzsoáziának és a munkásosztálynak nem.” (45.)

„A legyengült, mind visszamaradottabb ipari bázisnak a régi csigaház mellett a modern „jóléti állam” terhére is cipelnie kell” – adja meg a második világháború utáni életszínvonallemelési kísérletek sorozatos befulladásának az okát Nairn. (51.) A munkáspárti kormány 60-as évekbeli csődjé óta nem látszik kiút a zsákutcából – legalábbis az „eddig fejlődés szent és sérthetetlen irányvonala” mentén, „az élettelen konszenzus” alapján nem. (53.) A 70-es évek első „külső megoldási kísérlete”, a Munkáspárt által végrehajtott csatlakozás a Közös Piachoz, nem hozott csodát:

az Európai Gazdasági Közösségbe vetett hit szinte már a belépés pillanatában elpárolgott. Ekkor „egy másik és még hatékonyabb formula lépett a helyébe... Úgy 1970-től egyre világosabb lett, hogy az Északi-tengeren végzett olajkutatások nagy eredményeket fognak hozni... Az imperialista kizsákmányolás legvégső változatát az Északi-tenger iszapjában találták meg... A Gondviselés majd kifizeti Nagy-Britannia adóságait és kegyesen hozzájárul, hogy az ősi állam átlopózzon a XXI. századba.” (57.)

Nairn nem vár sokat az olajtól – *Anglia* számára. És nem csak azért, mert „a kormányzat, mint egy nagy vagyonra számító örökös, óriási mértékben növelte külföldön felvett kölcsöneit”, és így „addig is, amíg várják, hogy az olajjévedelmek ömleni kezdenek, egy rövidebb távú megváltást nyertek a Nemzetközi Valutaalaptól”⁸ az 1976 decemberében kapott kölcsön képében. (58.) Nairn hitetlenségének mélyebb oka: „A Nemzetközi Valutaalap kölcsöne és az Északi-tenger olaja csak a hamis remények új fejezetét nyitja meg. *A fájdalmas változások elkerülésére, nem pedig végrehajtására; a mélyreható reformok újabb elhalasztására, nem pedig elviselhetővé tételére használgák majd ezeket.*” (58., kiemelés – B. Z.) „Amióta a bányászok sztrájkja 1974-ben a konzervatív kormány bukásához vezetett, a Munkáspárt látszólag csodákat művelt a konszenzus helyreállításában... A „társadalmi szerződés” (a munkásság önkéntes életszínvonal-korlátozása a brit nemzetgazdaság feltámasztásának reményében – B. Z.) talán az utolsó kétségbeesett formája annak a mély osztályszövetségnek, amelyre az állam eddig szüntelenül támaszkodott.” (59.) A Munkáspárt úgy gondolja, hogy ha a mélyben valahol ott örvénylik is alatta a folyó, legalább a

⁷ Az Egyesült Királyságon belül a munkásarisztokrácia különérdekei ma a legjobban Észak-Írországbani láthatók: itt ugyanis a kvalifikált munkásréteg protestáns, a kvalifikálatlan pedig katolikus. Kár, hogy Nairn ezt Ulster tárgyalásakor meg sem említi. Pedig E. J. Hobsbawm az „Industry and Empire”-ben felhívja a figyelmet az ír eredetű brit munkásság – ezzel összefüggő – radikalizmusára és jellegzetesnek tartja, hogy a brit munkásmozgalom indulójának, „A vörös zászló”-nak szerzője ír származású. A hazaihoz hasonló módszerrel semlegesítette egyébként az angol uralkodó osztály a dél-afrikai búrokat is: a 20-as évek dél-afrikai sztrájkjai már-már proletárhatalommal fenyegettek, de a kvalifikált fehér munkaerő kiemelt bérezésével – és a kvalifikálatlan pozícióknak a továbbiakban feketebőrűekkel történő feltöltésével – a kritikus helyzet sikeresen „megoldást nyert”. A munkásarisztokrácia-modell klasszikus amerikai változatának – a „régí bevándorló” és az „új bevándorló” munkás közötti különbségtételnek – az amerikai munkásmozgalomra gyakorolt bénító hatását már Engels felismerte. Engels problémájának mai újrafelvetéséről lásd G. McKenzie „The Aristocracy of Labor” c. művét.

⁸ International Monetary Fund, IMF.

jégtakaró vastag, amin áll. „De milyen vékonynak és törékenynek tűnhet ez rövidesen, ha az infláció és a munkanélküliség 1977-ben is folytatódik!” (59.)

Tom Nairn diagnózisa – úgy érezzük – sok megszívlelendő tanulságot tartalmaz a marxista közelítés számára. Ezt az is alátámasztja, hogy fenti előrejelzései legalábbis rövid távon teljesülni látszanak: a „társadalmi szerződés” felrúgása Anglia utcáin megkezdődött. Sajnos az általa kínált megoldás – Skóciának az angol államtetről való leválása – a brit munkásosztály számára nyilvánvalóan problematikus, és Skócia jövőjét sem látszik megoldani. Ahogy Nairn joggal tekinti az angol államalakulat aktuális relevanciáját kétesnek azon bázis vizsgálatának a fényében, amelyre ez felépül, éppúgy jogosan tehető fel az a kérdés is: mi lesz a skót autonómia létalapja? Éppen Nairn az, aki a skót nacionalisták szélsőségeivel szemben kimutatja: Skócia nem lesz az Északi Unió tagjaként „új Norvégia”. Hiszen társadalmában olyan mélyreható szakadások vannak jelen, hogy a gazdagság és szegénység ilyen kiáltó ellentéteit hiába keresnénk Skandináviában: éppen ennek hiánya adja a skandináv struktúra specifikumát.⁹ Minthogy Skóciának az angol struktúrájánál fejlettebb volta legfeljebb kijelenthető, de a Nairn-könyv anyagából nem dokumentálható – más anyagok pedig egyenesen ellene szólnak –, ezért a skót politikai autonómia védelmében Nairnnek egyetlen épkezláb érve marad: a skót olaj – akárcsak az SNP-nek.

Ha Nairn következetesen és mélyebben kívánná a skót autonómia mellett szót emelni, akkor valahogy így *kellene* érvelnie: „Skócia már most is csak *politikailag* tartozik a Cityhez. Valójában azáltal, hogy a multinacionális vállalatok –

főleg az észak-amerikai bázisúak – különös előszeretettel létesítettek üzemeket a skót ipari övezetben, Skócia ökonomiailag már némiképpen levált a brit nemzeti piacról. Az Északi-tenger – skót vizekre eső – nagy-britanniai parcelláit is nemzetközi vállalatok fogják kiaknázni. Ha *ökonomiailag* már nem tartozunk a brit nemzethez, miért tartozunk hozzá *politikailag*, különösen amikor ez egy elavult államgépzet terheinek további cipelését jelenti?”

Ennek az alátámasztásához azonban már a politika- és eszméletörténetről óhatatlanul át kellene tevődnie a súlynak az ökonomiai és szociológiai tényezők konkrét vizsgálatára. Akik pedig erről az oldalról közelítik meg a regionális szeparatizmus kérdését – mint pl. Nicos Poulantzas a „Les Temps Modernes” 1973 februári számában megjelent és Nairn által is olvasott tanulmányában –, azoknál a multinacionális vállalatok, illetve a regionális szeparatizmus párhuzamos térhódítása egy és ugyanazon történelmi folyamatnak: a *tőkés termelés nemzetközivé válásának* és a *nemzeti politikai keretekkel* így létrejövő egyre élesebb ütközésének különböző mozzanatait jelzik. Így adódik aztán az antaszitikus helyzet, hogy ahol a tőke valódi nemzeti felszabadító vagy nemzeti újraegyesítő mozgalmakkal találkozok (Korea, Vietnám, Algéria, Palesztina stb.), ott roppant áldozatokat hoz ezek felszámolására, ugyanakkor viszont minden erővel támogatja számos, önálló nemzetgazdaság létrejöttével *nem* fenyegető államalakzat „autonómiáját”. A recenzens tart tőle, hogy a politikai autonómiával rendelkező Skócia munkásosztálya a siker még kisebb reményében szállhatna szembe a nemzetközi tőkével, mint a mégiscsak nagyobb erőt jelentő brit munkásosztály.

⁹Igen érdekesek azok a történelmi fejtegetések, amelyekben Nairn a skót Felföld és a skót Alföld tradicionális kontrasztjáról beszél: míg az Alföld minden erővel felzárkózni igyekezett az angol kapitalizmushoz, addig a Felföld minden erejével védekezett ellene, és az 1745-ös jakobita mozgalom idején a harcias skótokat csak Londontól alig 200 km-re sikerült megállítani. Ez cementezte össze a skót Alföld és Anglia burzsoáziájának szövetségét. A recenzens még hozzátenné, hogy a skót eredeti felhalmozás egy szempontból párját ritkító: talán ez az egyetlen alulról kezdeményezett felzárkózási kísérlet. A „nép-bankok” önkéntes megtakarításon alapuló szervezete, amelynek a fejlettsége az 1700-as években messze megelőzte az angliai, alakította ki végső soron a „zsugori skótokról” alkotott közismert angol klisé. Ez mintegy ellenpólusa az angol landlordoknak odadobott, felhalmozással saját hazájában hiába kísérletező ír kistermelőnek, akiről viszont a könnyelműség, iszákosság stb. kliséi terjengenek mind a mai napig a brit folklórban.

Ötvenöt éves korában elhunyt Evald Vasziljevics Iljenkov, a filozófiai tudományok doktora, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa.

A magyar olvasó két lefordított könyve alapján mérheti fel a veszteséget, amely halálával a szovjet tudományos életet, a marxista filozófiát érte. 1972-ben jelent meg magyarul „Bálványképek és eszmények” című munkája, 1977-ben a dialektikus logika alapkérdéseinek történeti és elméleti feldolgozása. Legjelentősebb műve, „Az absztrakt és konkrét dialektikája Marx 'Tőké'jében” (1960); amelyet ő maga is a többi elé rangsorolt, több nyelven olvasható, magyarul sajnos nem. Három könyv, tanulmányok sora, szerzői kollektívák tagjaként tematikus monográfiákba írt fejezetek, a dialektikus logika alapkategóriáinak szócikkbe tömörített kifejtése szaklexikonokban – terjedelemben nem túl nagy, ám a szolid szakirodalomban annál többet idézett munkái.

A dialektikus logika nemzetközi tekintélyű kutatója félbeszakadtan is egységes életművet hagyott hátra. Elméleti munkássága fő irányának megjelölésére M. Rozentallal 1962-ben közösen írt tanulmányuk címe, „Lenin és a dialektikus logika időszerű kérdései” tűnik a legtalálóbbnak. A modern materializmus logikájaként és ismeretelméleteként felfogott dialektika, a (nagy betűs) Logika módszeres kifejtéséhez hozzájárulni – lényegében ez a Lenin által kijelölt feladat inspirálja mindvégig kutató- és alkotómunkáját. Imponáló következetességgel törekszik kibontani Marx, Engels, Lenin műveiből a gondolat „negyedik”, gyakorlati-történeti álláspontját a valósághoz. Nem tartja járható útnak a formális logika „dialektizálásának” kísérleteit. A formális logika „természeti némaságukban” rögzíti az önmagukban tekintett szubjektumok gondolkodásának közös szabályait örök törvényekként, a materialista logika a gondolkodást a társadalmi gyakorlat alanyának tevékenységeként vizsgálja. A dialektikus logika nem kiegészíti vagy megtermékenyíti a formális logikát, hanem meghaladja, áttör a valósághoz. A materialista számára – írja – a logika nem más, mint a megértett történeti. Munkáiban a széles látókörű marxista tudós rokonszenves konokságával tér újra meg újra vissza a klasszikusok gondolati örökséghez, hogy egyre tisztábban felismerje a modern logikában a modern történelemnek, a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átmenetnek a logikáját.

A történelem megértésének legfőbb feltételét persze maga a történelem érleli meg. „A kommunista társadalomban élő emberek számára a materialista felfogás a természetes” – írja legutóbbi könyvében.

Nemcsak leírt gondolatait várnak folytatásra. Hátrahagyta a kommunista értelmiségi közéleti elkötelezettségének és a tudós-utánpótlás nevelésének átörökítendő modelljét is.

SUMMARIES

József Szigeti: *Philosophy, Special Disciplines, and Society*

The word philosophy is commonly known to have mainly the contemplative meaning of „the love of wisdom”. However, the original, active sense of „sophia” conveys a different meaning, signifying love of wisdom manifested as practical activity. In this deeper sense, dialectical and historical materialism is justly called the philosophy of Marxism–Leninism, which alone satisfies the concept of philosophy as the scientific world outlook, the permanent ideal basis of research and action. The subject matter of philosophy is the totality of the world and not the whole world which is partitioned among the special disciplines. The „scientific” quality of the scientific world outlook cannot merely be determined with reference to the special disciplines, which, on the one hand, are themselves aware of rival theories and, on the other, also lean on philosophy. Therefore, on the basis of the development of philosophy and the special disciplines, it is necessary to elaborate minimal criteria for what is scientific – for scientific theory and behaviour – which can be translated into the maximal criteria set up by Marxism. The author, departing from a criticism of theories of prediction, works out four essential constituencies: (1) objectivity, and (2) phenomenally immanent, materialistic explanation, (3) the internal historicity of theory construction (deeper constituency) (4) the positive relationship of theory with social practice, which both translates the internal historicity of theory construction into external, and vice versa: a refutation of „internalist” and „externalist” students of the philosophy and the history of science.

György Ádám: *The Determinacy of Human Behaviour: Choice and Responsibility*

For the past ten years, there has been an animated discussion going on among Hungarian criminal jurists about the possibility of introducing imprisonment of a relatively indefinite duration. Disputants invoke among others the principle of determinism to gain support for their positions, declaring that the subject, at the time of manifesting the criminal behaviour, „could not but do what he did” Consequently, the sole aim can be the convict’s future education instead of any revenge for his behaviour, whatever its outcome may have been. This view is called the „deterministic conception”. However, according to the opinion of this author, this is rather a pre-deterministic than a deterministic standpoint. It is not the first time in the history of philosophy that one or another particular science sought support in „determinism” (astronomy, quantum mechanics, etc.). At its present stage of development, criminal law is justified in trying to find new ways on a more exact basis, as it has assimilated some new results of sociology, criminology, psychology, and genetics. Nevertheless all that is right may also imply false conclusions. The author of this study, as a member of a team, is embarking on a new project to specify the extent to which human behaviour is determined.

Zoltán Novák: *Glosses on the Genesis and History of Eisenstein’s Film The Field of Bezhin*

Eisenstein’s successful life was sometimes overshadowed by ill fate, too. One of his tragic failures was associated with the history of his

film *The Field of Bezhin*. The author of the present contribution uses original documents in describing the genesis of this film and its different versions (first the script written by Rzheshesky, then Eisenstein's two versions). He relates the shooting of these versions and comments on the ideological and aesthetic problems implied by them. On the basis of lesser known documents, he gives an account of how the shooting of these versions was stopped, what changes the then Soviet general director of film production Shumiatsky demanded, and why and how the film was eventually banned. Eisenstein's self-criticism, as it has never been published in Hungarian, is also printed here, and the later history of *The Field of Bezhin* is traced in detail.

Róbert Falus: *The Greek Terminology of „Proportion” and „Proportionality”*

In ancient Greek and Latin aesthetics, the requirement for works of art to be proportionate appears many times and with especial emphasis. In order to precisely interpret this requirement, apparently so obvious already in the works of Plato and Aristotle, we must clarify the origins and the mathematical background of the terms in question. This aim is served by a philological analysis of Greek terms. The noun *analogia* is derived from the verb *lego*, which, apart from its meaning „to say”, also appears in the sense „to put, gather, accumulate” quite frequently, especially with the prefix *ana*. The primary meaning of this noun was „(regular) accumulation”, then „proportionality” and „progression”. The mathematical meaning of *symmetria* is „commensurability”, but it became generally used as a term of cosmology and aesthetics (and as a synonym for *analogia*) in the sense of a „definite interrelation, set of proportions”. The original meaning of *harmonia* was a „stake, clasp”, which gave rise to the later, abstract meaning „precise, proportionate matching”, which is common not only in musical theory but in the literature on fine art as well. A similar direction of development (change of meaning) can be observed in the usage of the noun „rhythmos”, and the noun „symphonia” with a similar meaning.

Tamás Bécsy: *On the Ontological Aspect of the Dramatic Genre*

Every work of art can only exist both as a complex totality and in a complex totality at the same time. The latter aspect is mostly dealt with by the history of literature, while the existence of works as complex totalities is the object of aesthetics and the theory of literature, which have established the strata of works of art.

These strata are brought forth in the process of ontological genesis, which is not identical with the writer's creative psychological processes. Ontological genesis makes its start from the object-subject relationship existing as a unity, and is guided by a goal image. In order to realize his goal, the artist selects his means and material, and uses them in practical activity to create a work out of the artistic unity of object and subject together with his relation to it. A work of art also relation to it. A work of art also requires actual materials (as in literature, paper and ink). These actual materials make first of all for the objective existence of the work, even influencing, with the exception of literature, its very existence as a work of art. Georg Lukács, in his *Die Eigenart des Ästhetischen* elaborated the concept of a *homogeneous medium*. The purely visible or the purely audible is based on different substances in every art: the substances of the so-called homogeneous media. Such is, e.g. in literature, the word, or more precisely its system, the language. In the process of the ontological genesis of the literary work of art, the content of the unity of object and subject enters into a reflexive relationship with the language of the art of the age, becoming in this way homogenized, which is the ontologically basic stratum of every literary work. For a dramatic work, the object is a system of relations between persons that is called a situation, and potentially includes the causes, motives and stages of the issuing actions, also embodying the main socio-historical movements of the given age. (The ontological features of a situation are analysed in detail.). All reflexive relationships have a predominant aspect. In this phase, one of the three possible kinds of behaviour of the writer becomes predominant: the lyrical, the epic, or the dramatic. The dramatical approach implies that the writer is absent from the situation, and he just makes his characters speak. Thus already in this phase, we can identify the most fundamental characteristics of the dramatic genre: the situation of a given

sense, and the representation of the issuing sets of action in dialogues, as well as the laws that generate them, resulting in a further, specialized homogenization of the content of the object-subject. A similar stratum is constituted by the laws of one of the dramatic genres. It is in them, or through them that the existential strata of the reflected or recalled reality gain existence (the characters, their actions, spatial and temporal dimensions, and the speech of the characters). From the above, it is evident that the first stratum of existence that serves as a basis for all the rest is not the stratum of language, the dialogues. The laws of genres and forms create the existence of a work as a work of art, together with the *reality* of this existence as the reality of the existence of a work of art. These strata penetrate the fictitious contents of the reality that is reflected or recalled, which, in this way, can exist as reality.

Péter Szilágyi: Conservatism and Modernism in Young Babits' World View

A detailed account is given of the influences that played a major part in shaping the first creative period of this remarkably learned poet. Babits, coming from a country family traditionally in the legal profession, had first of all a taste for classicism; he even held Leconte de Lisle in higher esteem than the Symbolists. At the same time, he was a devout admirer of Petronius, the „genius and restless soul” of Saint Augustine, and among the modern of the day, Nietzsche and Schopenhauer. His closest spiritual kin is Baudelaire, the poet of perfect melody. The outstanding musical quality of verse draws his attention to Swinburne and Wilde, whose secessionist exhibitionism he mingles with Nietzsche's cult of Dionysus. This is also how he finds his way to the Preraffaelites, and develops an interest in painting. As a result, he resorts to the creative rigour of the classics to discipline his modern, nervous disposition, and brings about the characteristically Babitsian compound of revolt and humility, pathos and irony. He frequently takes themes for his poems from the past, being at the same time one of the first to conquer as a poetic theme the life of modern cities. The social relationships of the age, which he felt too restricting, were expanded to world scale by his poetry on three levels: the geographic, the cultural, and the erotic ones. This study engages in close poetic analyses in order to explore these

tendencies. The decorative secessionism, often excessive formal virtuosity, of his early verse are parallelly scrutinized. The later stages of this poet's career are marked by increasing clarity and simplicity, with his chief motifs remaining unaltered.

József Gondí: Socialist Revolution and Philosophy

This article is in dispute with what has been proposed by András György Szabó in his book *The World Outlook of Proletarian Revolution* (Budapest: Magvető, 1977, in Hungarian), and scrutinizes some questions of the connection between philosophy and the socialist revolution. According to Szabó, Marx and Engels recognized the fundamental role played by practice, and rejected philosophy. Philosophy dealing with its own eternal problems instead of practice, necessarily constitutes a closed, speculative system. Marx and Engels regarded their theory as not a philosophical but a practical materialism, the ideology, or world outlook of the revolutionary action of the proletariat. Lenin joined this view. It was the predominance of sectarian dogmatism that severed the link of Marx' world outlook with the socialist revolution, and deformed it into a science, a philosophy.

It is made clear that, although Marx and Engels did use the concept of philosophy in the sense of the old, abstract and speculative system, they none the less made use of it with a different reference, meaning the world outlook of the working class. This difference, however (and this is essential, not the name), does not imply that the Marxist world outlook is no more than an ideology, that it is always in immediate contact with the revolutionary practice of the working class, or that it only reflects the material existence of the proletariat and not the general relationships of matter and consciousness, therefore it is neither a science, nor a philosophy. By making the relation between revolutionary theory and revolutionary practice too close, and by reducing the relationship between theory and material reality to a social-ontological connection, Szabó and others are led to exaggerate the role of consciousness in the system of the conditions and the process of the socialist revolution. Even if he deemed the role of revolutionary consciousness in revolutionary practice very important, Lenin considered the material (economic and political) relationships of society to be the most decisive factors.

Йожеф Сигети: „Философия, наука, общество”

Значение слова философия фигурирует в понятиях людей большей частью только в контемплативном понимании ее, как любознательности. Но в первоначальном активном значении слова «София» означает иное: любовь к мудрости, развившейся в процессе практической деятельности. В этом более глубоком значении мы с полным правом можем назвать диалектический и исторический материализм марксистско-ленинской философией, и только она в наши дни соответствует понятию философии, как научного мировоззрения, как перманентной идейной основы исследования и действия. Предмет философии – весь мир и не весь мир, части которого делят меж собой специальные науки. „Научность” научного мировоззрения не определяется только лишь ссылками на специальные науки, которым, с одной стороны, знакомы соревнующиеся друг с другом теории, а с другой стороны, они сами опираются на философию. Поэтому на основе развития философии и специальных наук необходимо разработать такие минимальные критерии научности – научной теории и поведения –, которые могут быть переведены в максимальные критерии, созданные марксизмом. Автор на основе критики проповеднических теорий разрабатывает 4 существенных конституэнции: 1) объективность и 2) имманентное, материалистическое объяснение явления, 3) внутренний историзм (глубоколежащая конституэнция) построения теории, 4) позитивное отношение теории к общественной практике, которая внутренний историзм построения теории точно так

же переводит во внешний, как и в обратном порядке, опровергая представителей „интернизма” и „экстернизма” в научной теории и истории.

Дьердь Адам: „Определенность человеческого поведения, проблема выбора и ответственности”

В нашей литературе по уголовному праву примерно десять лет ведутся оживленные споры о введении наказания – лишения свободы на относительно неопределенное время. Спорящие стороны в подтверждение своих позиций – среди прочих доводов – обращаются и к принципу детерминизма, утверждая, что субъект в своем поведении «не мог сделать ничего иного, чем то, что сделал». Поэтому его поведение, к каким бы вредным последствиям оно ни вело, не может быть наказуемо, и целью может быть лишь его перевоспитание в дальнейшем. По мнению автора статьи, эта позиция не детерминистична, а преддетерминистична. В истории философии к „детерминизму” не впервые обращается та или иная отрасль науки для подтверждения своих положений (астрономия, квантовая механика и другие). Наука уголовного права на данной стадии развития, укрепившись новыми достижениями в области социологии, криминологии, психологии и генетики, закономерно ищет новых, обоснованных точными данными путей. Но правильная основа содержит и неверные конклюдции. Автор статьи в составе группы исследователей начинает новые исследования в области определенности человеческого поведения.

Золтан Новак: „Данные к вопросу о возникновении и судьбе фильма Эйзенштейна „Бежин луг”

На богатом успехах жизненном пути Эйзенштейна встречаются и трагические моменты, одним из которых была болезненная неудача, определившая судьбу фильма „Бежин луг”. Автор статьи на основе документов освещает вопрос с возникновении, о различных вариантах фильма (сценарии Ржешевского, затем два варианта сценария Эйзенштейна), о съемках этих двух вариантов, об их мировоззренческой и эстетической проблематике. На основе малоизвестных документов говорится о съемках и их прекращении, о требованиях тогдашнего директора фильма Сумятского внести изменения, о причинах и обстоятельствах запрещения фильма. В статье приводятся и самокритические замечания Эйзенштейна, еще не печатавшиеся на венгерском языке, а также подробно говорится о последующей судьбе фильма.

Роберт Фалуш: „Греческая терминология „пропорции” и „пропорциональности”

В древней греко-латинской эстетике часто и с особой значительностью возникает требование пропорциональности художественного произведения.

Однако для точного понимания этого требования, в трудах Платона и Аристотеля кажущегося уже естественным пожеланием, необходимо выяснить генезис и математический фон соответствующих терминов. Этой цели служит филологический анализ греческой терминологии. Существительное *аналогия* происходит от глагола *лего*, который встречается не только в значении „говорить”, но часто и в значении „складывать, собирать, накоплять”, особенно с префиксом *ана*. Первое значение существительного таким образом – „(правильное) скопление”, в дальнейшем – „пропорциональность” и „прогрессия”. Математическое значение *симметрия* – „соизмерительность”, но в качестве космологического и эстетического понятия (и синонима *аналогии*) оно становится общепринятым в смысле „определенной связи, системы, пропорции”. Пурвональное значение

гармонии – „кол (веха), скрепа”, из которого позже развилось абстрактное – „точное, правильных размеров соединение”, которое стало естественным не только в теории музыки, но в литературе по изобразительным искусствам. Подробное развитие (изменение значения) можно наблюдать в употреблении существительного *ритмос* и родственного ему по содержанию существительного *амифония*.

Тамаш Бечи: „Об онтологическом аспекте художественного рода драмы”

Каждое художественное произведение может существовать одновременно только как комплексная тоталитарность и в комплексной тоталитарности. История литературы изучает в первую очередь последнее, в то время, как существование произведения как комплексной тоталитарности изучают эстетика и теория литературы, они же определяют и различные слои произведения. Эти слои возникают в процессе онтологического генезиса, который не тождествен психологическому, или процессу психологии творчества. Онтологический генезис исходит из отношения субъекта и объекта, существующего в единстве, его направляет определенное целевое представление. Для осуществления целевого представления художник выбирает материал и средства, и, используя их в своей практической деятельности, претворяет в произведении художественное единство объекта и свое отношение к нему. Для создания художественного произведения необходим конкретный материал (в литературе, например, бумага и типографская краска). Конкретный материал обеспечивает в первую очередь *предметное* существование произведения, хотя за исключением литературы, он влияет и на существование самого художественного произведения. Чистая видимость и чистая слышимость в каждой художественной отрасли основывается на различных материалах, на материалах так называемой однородной среды; таковым в литературе, например, является слово, точнее – система, язык. В процессе онтологического генезиса литературного произведения содержание единства объекта – субъекта вступает в рефлектирующие отношения с художественным

языком данной эпохи, и в результате этого существует уже в гомогенизированном состоянии, являясь онтологически основополагающим слоем любого литературного произведения. В случае драматического произведения объект равен такой системе взаимоотношений людей, называемой ситуацией, которая потенциально содержит в себе развивающиеся из нее причины, мотивы и этапы действий, и в которую включаются существенные общественно-исторические направления движения данной эпохи. (В статье подробно исследуются онтологические признаки ситуации). Каждое рефлектирующее отношение содержит и момент перевеса. На данном этапе из трех возможных поведений писателя одно начинает превалировать: или лирическое, или эпическое, или драматическое. Драматический подход означает, что писатель не присутствует в данной ситуации и заставляет говорить действующие лица. Таким образом, уже в этой фазе мы находим основные родовые признаки драмы: ситуацию определенного смысла и изображение в форме диалога вытекающих из нее рядов поведения, или же порождающие их закономерности, которые приводят в итоге к дальнейшей, специальной гомогенизации содержания объекта — субъекта. Таким же слоем являются закономерности любого драматического жанра. В них и через них начинают существовать слои бытия отраженной, воспроизведенной действительности (фигуры, их поступки, пространственные и временные планы, речь действующих лиц). Из вышесказанного с очевидностью следует, что первичны не языковой слой, не диалоги, а все остальное обосновывающий слой бытия; иначе, что родовые и жанровые признаки создают бытие произведения как художественного творения и вместе с тем — *действительность* бытия, как действительность бытия художественного произведения. Итак: такие слои, пронизанные которыми произведение начинает существовать как подлинное фиктивное содержание отраженной, воспроизведенной действительности.

Петер Силади: „Консерватизм и модернизм в мировоззрении начинающего Бабича”

Статья подробно знакомит нас с теми влияниями, которые в значительной мере испытал в начальный период своего твор-

чества поэт выдающейся культуры. Художественные вкусы Бабича, выросшего в семье провинциального юриста, отличались в первую очередь классическим характером, и Леконта де Лиля он ценил выше, чем символистов. Но одновременно с этим он увлекается Петронием, „гениальным и беспокойным душой” Святым Августином, современными в то время Ницше и Шопенгауэром. Духовно наиболее близок ему абсолютно музыкальный Бодлер. Он обращает внимание на особенные музыкальные возможности стиха у Суинбёрна и Уайльда, чей сецессионный эксгибиционизм он сочетает с дионисийством Ницше. Этот путь приводит его к прерафаэлитам, развивая в нем интерес к живописи. Вследствие этого творческая сдержанность классиков ограничивает современный, нервный склад его таланта, создавая бабичский сплав бунта и смирения, пафоса и иронии. Он часто черпает из прошлого темы для стихов, и в то же время первым осваивает современный город в поэзии. Ощущая стеснительные рамки общественных отношений своей эпохи, он расширяет их в своих стихах до мировых размеров по трем направлениям: с помощью географии, культуры и эротики. Подробный анализ стихов в статье проясняет эти тенденции. Параллельно с этим в статье отмечается декоративный сецессионизм ранних стихов и нередко проявляющаяся склонность поэта к формальной бравате. Дальнейшие этапы творческого пути характеризуются прояснением и большей простотой, но главные мотивы повторяются постоянно.

Йозеф Гонди: „Социалистическая революция и философия”.

В статье, полемизирующей с изложенными в книге Андраша Дьердя Сабо „Мировоззрение пролетарской революции” (изд. „Магвете”, Будапешт, 1977) мыслями, рассматриваются некоторые вопросы связи социалистической революции и философии. По мнению Сабо, Маркс и Энгельс, признававшие основополагающую роль практики, отбрасывали философию. Философия занимается не вопросами практики, а своими вечными вопросами и по необходимости представляет собой спекулятивную и закрытую систему. Маркс и Энгельс считали свою теорию не философским, а практическим материализмом, идеологией и мировоззрением революционных действий пролетариата. К этому примкнул и Ленин. Сек-

тантский догматизм ослабил тесную связь мировоззрения Маркса и социалистической революции, исказил ее, превратив в науку, в философию.

В статье доказывается, что Маркс и Энгельс действительно пользовались понятием философии в смысле старой, отвлеченной, спекулятивной системы, но вкладывали в него иное содержание, относящееся к мировоззрению рабочего класса. Это различие (оно и составляет суть, а не название) однако не заключает в себе того, что марксистское мировоззрение — это только идеология, что оно всегда непосредственно связано с революционной практикой рабочего класса, что оно не обладает относительной свободой, что оно отражает только

лишь материальное бытие пролетариата, а не общие отношения материи и сознания, и таким образом не является также и наукой, и философией.

Излишнее тесное сближение революционной теории и революционной практики, сведение отношения теории и материальной действительности к связям общественно-онтологического порядка приводит Сабо и других к преувеличению роли сознания в системе условий и в процессе социалистической революции. Ленин, признававший исключительно важную роль революционного сознания в революционной практике, решительно определяющими считал общественные, материальные (экономические и политические) отношения.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Ádám György, SOTE, egy. docens, fil. tud. kandidátusa • *Ágh Attila*, MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, fil. tud. doktora • *Angyalosi Gergely*, ELTE BTK XX. Századi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, tudományos továbbképzési ösztöndíjas • *N. Balogh Anikó*, egy. hallg. • *Balogh Zoltán*, ELTE Szociol. Tanszék, tud. munkatárs • *Bécsy Tamás*, ELTE Összehasonlító és Világirodalmi Tanszék, irodalomtud. doktora • *Falus Róbert*, ELTE Görög Tanszék, tv. docens • *Fehéri György*, ELTE BTK Esztétika Tanszék, tud. ösztöndíjas • *Gaján Éva*, ELTE BTK Filozófia–Esztétika Tanszék, egy. hallgató • *Gáspár László*, Kísérleti Ált. Iskola, Szentlőrinc, a neveléstud. kandidátusa • *Gondi József*, MKKE Fil. Tanszék, docens, kandidátus • *G. Havas Katalin*, MTA Fil. Intézet, fil. tud. doktora • *Józsa Péter*, Népművelési Int., tud. főmunkatárs • *Lontai Sándor Antal*, MTA Fil. Intézet • *Murányi Mihály*, MTA Fil. Intézet, tud. főmunkatárs • *Novák Zoltán*, egy. docens, fil. tud. kandidátusa • *Révész Mihály*, SZOTE, egy. tanársegéd • *Szigeti József*, ELTE, tv. egy. tanár, akadémikus • *Szilágyi Péter*, egy. tanár, kandidátus • *Vitányi Iván*, Népművelési Intézet igazgatója • *Wollgast, Siegfried*, TU Dresden Sektion Philosophie und Kulturwissenschaften

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat a nyomdába érkezett: 1979. I. 10 – Terjedelem: 21,35 (A/5) ív
79.7079 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

2025

21025

CONTENTS

JÓZSEF SZIGETI: Philosophy, Special Disciplines, and Society	1
MIHÁLY MURÁNYI: Organization and Structure of Opinion Elements Reflecting World View Choices	22
GYÖRGY ÁDÁM: The Determinacy of Human Behaviour: Choice and Responsibility	39
ZOLTÁN NOVÁK: Glosses on the Genesis and History of Eisenstein's Film <i>The Field of Bezhin</i>	52
RÓBERT FALUS: The Greek Terminology of „Proportion” and „Proportionality” ...	71
TAMÁS BÉCSY: On the Ontological Aspect of the Dramatic Genre	94
PÉTER SZILÁGYI: Conservatism and Modernism in Young Babits' World View	104
JÓZSEF GONDI: Socialist Revolution and Philosophy	115

REFLECTION

PÉTER JÓZSA: Epistemological Problems in French Semiotics	140
SIEGFRIED WOLLGAST: Emil du Bois-Reymond	164

REVIEWS

GERGELY ANGYALOSI: Mikhail Bakhtin (V. N. Voloshinov): Marxism and the Philosophy of Language — An Experiment in the Sociological Method in Linguistics ...	194
LÁSZLÓ GÁSPÁR: An „Educational Theoretical” Conception of the Production of Subjects	196
ATTILA ÁGN: Cultural Learning, or Education?	201
SÁNDOR ANTAL LONTAI: I. T. Frolov: The Progress of Science and the Future of Man	203
MIHÁLY RÉVÉSZ: Some Questions of Ingarden's Philosophy	205
ÉVA GAJÁN: Umberto Eco: The Open Work	213
GYÖRGY FEHÉRI: Huizinga: The Decline of the Middle Ages	221
KATALIN G. HAVAS: Thoughts about Thinking	224
ANIKÓ N. BALOGH: M. I. Steblin-Kamensky: Myth	226
ZOLTÁN BALOGH: Tom Nairn: Break-up of Britain	228

СОДЕРЖАНИЕ

Йожеф Сигети: Философия, наука, общество	1
Михай Мурани: Организация и структура суждений, отражающих мировоззренческий выбор	22
Дьердь Адам: Определенность человеческого поведения, проблема выбора и ответственности	39
Золтан Новак: Данные к вопросу о возникновении и судьбе фильма Эйзенштейна «Бежин луг»	52
Роберт Фалуш: Греческая терминология «пропорции» и «пропорциональности»	71
Тамаш Бечи: Об онтологическом аспекте художественного рода драмы	94
Петер Силади: Консерватизм и модернизм в мировоззрении начинающего Бабича	104
Йожеф Гонди: Социалистическая революция и философия	115

ИНФОРМАЦИЯ

Петер Йожка: Эпистемологические проблемы французской семиотики	140
Зигфрид Волгаст: Эмиль дю Боа-Реймонд	164

РЕЦЕНЗИИ

Гергей Андялоши: Михаил Бахтин (В. Н. Володинов) Марксизм и философия языка. Опыт использования социологического метода в языкознании	194
Ласло Гашпар: Теоретико-образовательная концепция производства субъектов	196
Аттила Аг: Образование или воспитание?	201
Шандор Антал Лонтай: И. Т. Фролов: Развитие науки и будущее человека	203
Михай Ревес: Некоторые вопросы философии Ингардена	205
Ева Гаян: Умберто Эко: Открытое произведение	213
Дьердь Фехери: Хюизинга: Закат средневековья	221
Г. Каталин Хаваш: Мысли о мышлении	224
Н. Анико Балог: М. И. Стеблин-Каменский: Миф	226
Золтан Балог: Том Наирн: Распад Британии	228

Ára: 40 Ft
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül, vagy postautalványon, valamint átutalással PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 120,— Ft

1 szám ára: 20,— Ft

Indexszám: 24 532

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

8 1220
HUSZONHARMADIK ÉVFOLYAM

1979/3-4



1979 NOV 20

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:

KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN

NYÍRI KRISTÓF

SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSA:

SIPOS JÁNOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:

HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,

BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,

KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,

MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE,

SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC, VERECZKEI

LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1979/3—4

TARTALOM

BEÖTHY OTTÓ: A hegeli tanok magyarországi történetéhez (1818—1844)	249
MÉSZÁROS ANDRÁS: Két eperjesi filozófus a XIX. századból	301
FALUS RÓBERT: Vitruvius modul-elméletének kritikai vizsgálata	316
BUJDOSÓ DEZSŐ: A lét spiráljai (Gondolatok a lét kategóriáiról Lukács György Onto- lógiaja alapján)	341
KELEMEN JÁNOS: A nyelv transzcendentálfilozófiai fogalma	359

ESZMECSERE

ROZSNYAI ERVIN: Materialista-e a marxi történelemfelfogás?	389
HERMANN ISTVÁN: A társadalmi lény	421
SIPOS JÁNOS: A „praxis-filozófia” és a materialista történetfelfogás	441

HOZZÁSZÓLÁS

HÁRSING LÁSZLÓ: Néhány tudományelméleti megjegyzés László Gyula A „kettős hon- fogalás” c. könyvéről	466
ANDRÁS FERENC: Tudományos világkép és a természeti fejlődés hipotézise	470

TÁJÉKOZÓDÁS

NYÍRI KRISTÓF: Nemzettudat és „nyílt társadalom”	475
FEHÉR M. ISTVÁN: Dialektikus elemek Popper dialektika-kritikájában	489
SOLT KORNÉL: Az idő logikája	508
Riedl Szende (1831—1873) (Fordította és a jegyzeteket írta Beöthy Ottó)	516
RIEDL SZENDE: A filozófia Magyarországon [1858]	520

MŰHELY

KISS ENDRE: Néhány motívum a fiatal Lukács Nietzsche-ábrázolásából	529
--	-----

SZEMLE

SZABÓ TIBOR: Megjegyzések a „nyugati marxizmus” történetéhez	533
H. ORLÓCZI EDIT: Paul Bouissac: Circus and Culture: A Semiotic Approach	537
KOROGNAI LÁSZLÓ: Umberto Cerroni: Férfi és nő a polgári társadalomban	540
ÉLES CSABA: Régi és új fejedelem	543
TÜTŐ LÁSZLÓ: Marx premarxizmusáról és marxizmusáról	546
RÉVÉSZ MIHÁLY: Egy sziszifuszi mű — Nicolai Hartmann: Esztétika	550
TAGAI IMRE: „Schön”	556

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120—243

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

A HEGELI TANOK MAGYARORSZÁGI TÖRTÉNETÉHEZ (1818–1844)

BEÖTHY OTTÓ

„Mert nem a tudomány szüli az életet, hanem az élet megelőzi a tudományt.”

Erdélyi János: A bölcsészet Magyarországon. In: Budapesti Szemle, Új folyam, III. kötet, Emich, Pest, 1865. p. 345.

1. FEJÉRTŐL, TARCZYN KERESZTÜL, KÁLLAYIG (1818–1833)

Hegel, a filozófia professzoraként a heidelbergi egyetemen, 1817 májusában keltezte „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse” című könyvének előszavát, mint „az igazság megismerése” iránt érdeklődőknek ajánlott „kísérletet, bevezetést vagy adalékot”. Visszapillantva a hegeli gondolatok magyarországi elterjedésének folyamatára, némi elégedettséggel jegyezhetjük fel, hogy a *Tudományos Gyűjtemény* 1818. évi folyama I. és II. kötetében, a „Tudományok Encyklopaediája rövid rajzolatban” című dolgozatában Fejér György úttörőként (ha ugyan nem a legelsőként) hazánkban nemcsak hogy megemlítette – még Hegel életében – nyomtatásban Hegel nevét, és tárgyalta filozófiáját, de az I. kötet 10. oldalán idézte is az Enciklopédia 1817-es első kiadásának 5. §-ából Hegel egyik meghatározását.¹ Tegyük mindjárt hozzá, hogy az elsőbbség (vagy legelsőség) koszorúja korántsem a hegeli tanok egyik elkötelezettjéért illeti Fejér személyében. Fejér György (1766–1851), a Tudományos Gyűjtemény alapítója és első szerkesztője, történész volt, s neve elsősorban mint a negyvenháromkötetes „Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis” összeállítója maradt fenn; filozófiailag pedig Fejér leginkább Schelling, mégpedig a késői transzcendentális idealista, a kinyilatkoztatás vallásfilozófusként fellépő Schelling eklektikus követője volt, ami illeti is hozzá, a konzervatív katolikus dogmatikatanárhoz és préposthoz. Jellemző adat ezért mind Fejér szubjektív tudományos becsületességére (még ha sem filozófusként, sem történészként nem mindig volt hitelesen pontos, – „... ki Fejér György hibák özönéről ösmeretes okleveles gyűjteményére vakon hivatkozik, maga is hibába esik, másokat is magával hibába ránt”, írta róla már 1841-ben Walther László a *Tudománytár Új Folyama* 10. kötetében, p. 239), mind az akkori magyarországi ideológusok kissé felszínes naivitására, hogy Fejér viszonylag ártatlan őszinteséggel ismertette Hegel filozófia-meghatározását – és másolta le szóról szóra (ezt persze már „hallgatólagosan”) Hegel akkor újdonságszámba menő

¹ Az idézett mondat Fejérnél magyarul – érdemes a feljegyzésre – így hangzik: „Az éstudomány, mennyire az egész létét megtudja.” Hegel eredeti szövege: „Die Philosophie wird hiermit hier für die Wissenschaft der Vernunft ausgegeben, und zwar insofern die Vernunft ihrer selbst als alles Seins bewusst wird.” (Jubiläumsausgabe, Band 6., p. 22.) Látható, hogy az „ihrer selbst als alles Seins bewusst” magyarra áültetése megoldhatatlan problémát jelentett 1818-ban. Almási Balogh Pál meg is jegyzi akadémiai pályadíjat nyert vezetés munkájában, hogy „Fejér György munkáiban nincsen csín és világosság, minék oka a magyar philosophiai nyelv hiánya ...” (Philosophiai Pályamunkák. Első kötet. Budán, 1835. p. 131. – A következőkben: Balogh.)

könyvének a címét is. (Ebben egyébként a „*rövid rajzolat*” kifejezés nem is rossz fordítása az „*im Grundrisse*” eredetinek, ami arra valló adalék, hogy a tudás – úgy látszik – néha plágiumként gyorsabban és jobban terjed, mint az eredeti gondolat.) Hiába, „jámbor akadémikusok ezek, de mieink”, mint később Erdélyi János írta „A bölcselet Magyarországon” című dolgozatában (1865–67). Franklin, Budapest, 1885. p. 122.

Időrendben haladva tovább, Tarczy Lajost (1807–1881) kell megemlítenünk, akit az 1832. év nyarán a dunántúli egyházkerület megválasztott a pápai református főiskolán „a physika és a bölcselet” rendes tanárának.² Mint a hegeli tanok hazai elterjesztésében érdemeket szerzett protestáns paptanár-társai közül Warga János, Taubner Károly és Szeremlei Gábor is, Tarczy az 1830-as évek elején szintén Berlinben tanult s ott ismerkedett meg Hegel tanításával. Berlinből jövet, a göttingeni, giesseni, marburgi és würzburgi egyetemek meglátogatása után, 1833-ban elfoglalta „bölcseleti-számtani” tanári székét Pápán, és ott, a mathézis mellett, a bölcselet oktatását Hegel ismertetésével, a hegeli filozófia előadásával kezdte meg. Előadásainak tartalmát egy tanítványa feljegyezte s a főiskola könyvtára megőrizte ezt a kéziratot,³ amely azt bizonyítja, hogy Tarczy részletesen magyarázta a hegeli filozófia egyes tételeit, cáfolta a kanti iskola akkoriban elterjedt Krug-féle változatát, és állításainak bizonyítására számos helyen idézte is Hegel szavait.⁴ Tarczyt, hegelianizmusa miatt, az egyházkerületben megtámadták, s ennek folyományaképpen Tóth Ferenc szuperintendens, „a kedves Professor úrnak igaz kötelességű szolgálja”, 1835. december 10-én pontról pontra való „világos feleletet kívánt” arra nézve, hogy tagadta-e Tarczy a lélek halhatatlanságát, tanította-e a panteizmust, skepticizmusra vezette-e az ifjúságot, nem ártott-e tanításával az államérdeknek, és hogy „miben

² Magyar Életrajzi Lexikon, 2. k., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1969. 822–23. hasáb. – Szinnyei: Magyar írók élete és munkái, XIII. k., 1302–03. hasáb. (A továbbiakban: Szinnyei) Itt azt olvashatjuk, hogy Tarczy „... a bölcselet előadásáról lemondott és a természettan mellett a mathesis tanítását vette át”. – Az Akadémián Török József tartotta 1885. február 23-án a szokásos Emlékbeszédet Tarczy felett (M. T. Akadémiai *Emlékbeszédek*, 3. k., 1. sz., 1885): „A pápai ref. főiskolának első nagyságú vezércsillaga volt.” (p. 3.) „Megválasztották a physica [?] és a bölcselet ny. r. tanárává.” (p. 4.) „... a bölcselet előadásáról lemondott.” (p. 8.) – Ugyanígy fogalmaz Zoványi Jenő, jeles egyháztörténész is, a Theológiai Lexikonban közzétett Tarczy-cikkében: lásd „Zoványi Jenő cikkei a Theológiai Lexikon részére kézirat gyanánt”. Budapest, 1940. p. 470. és Magyar Protestáns Egyháztörténeti Lexikon. 3. kiadás. Szerk. Ladányi Sándor. Ref. Zsinati Iroda, Budapest, 1977. p. 621. Zoványi eredeti cikkének szövege szerint Tarczy 1834-ben mondott le a bölcselet további tanításáról Pápán, míg az új kiadás ezt az évszámot – nyilván kellő okkal – 1839-re helyesbítette. Hajós József is hasonló mértéktartással fogalmaz: „Tarczy a filozófia tanszéket a fizikai-matematikaival felcserélni kényszerült.”

³ Jelenleg a Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Intézetei Könyvtárában, Pápán, az O 632 jelzet alatt őrzik. – Léteznek Tarczy előadásairól egyéb kéziratok jegyzetek is, amelyeknek Pápán és Budapesten van egy-egy példánya. E példányokról még szólni fogunk.

⁴ Lásd Doskar Éva „Hegel magyar utókorá” című tanulmányát a *Minerva* 1939-es évfolyamában (p. 32–84.), különösen a Tarczyra vonatkozó 46–48. oldalakat. Itt a szerző részletesen, szó szerint (bár sajnos helyenként zavaró nyomdai szedés- és tördelés-hibákkal terhelt) közzéteszi Tarczynak a szuperintendens püspökkel folytatott levélváltásának szövegét is, amelyet már Liszkay József közölt volt „A Dunántúli Evangélikus Református Egyházkerület Névtárában az 1873. évről” (A főiskola betűivel, Pápán. XXXI + 39 pp.), „Hegel esztana kerületi főiskolánkban” címmel (p. III–XXXI). Doskar Éva dolgozata külön is megjelent, mint a *Minerva Könyvtár* 132. füzet, 86 pp. Bár a szöveg változatlan, e különlenyomat oldalszámozása más, mint a folyóiratban megjelent tanulmányé. Itt a folyóiratban megjelent szöveg oldalszámaira hivatkozunk. – A következőkben: Doskar.

áll a mystificatio”, amellyel Hegel filozófiája „terheltetik”?⁵ Tarczy részletes választ adott, hivatkozott előadásainak a könyvtárban őrzött szövegére s levelében sorban cáfolta előjáró püspöke előtt a felhozott meglehetősen felületes vádakát. Ennek megfelelően Tarczy terjedelmes öngazolása is általában formális-teológiai jellegű.

A helyzet szinte pontos másolata volt annak az ördögüzésnek, amely nemrégiben (külföldi mintára, mint ez is) söpört végig a teológiai-filozófiai fronton: a Kant-vitának.⁶ Csak hogy most Hegel tanaiban szolgálták a szellemileg tunyák és politikailag maradiak az 1789-es kénközsagot, s amint annak előtte a kantianizmust találták „joggal a francia forradalom német elméletének”,⁷ a francia felvilágosodás talaján és a francia forradalom gyökerein burjánzott mérgező növénynek, most – nem is minden alap nélkül – Hegelt tekintették, mint láttuk, a kinyilatkoztatott vallás tagadójának, panteistának, egyház-ellenesnek, és nem utolsósorban „a status” ártó ellenségének, teljesen Hegelt téve felelőssé az ifjúhegelianusok materialista és valláskritikus balszárnyának nézeteiért. [Arra, hogy a hegelianizmust annak idején nem csupán hazánkban illették egyes reakciós támadói ilyenféle politikai töltésű vádakkal, hadd idézzünk egyetlen példát a számtalan közül. A Hágában 1930-ban megtartott első Hegel-kongresszuson a franciaországi Hegel-kutatásról Alexandre Koyré ismert filozófus terjesztett elő beszámolót. Ebből idézzük: „Franciaországban, még Németországon is túltéve, Hegel filozófiáját ateizmussal, erkölcs-telenséggel, fatalizmussal stb. vádolták. Példaként hozom fel Mignet bírálatát az Académie des Sciences Morales 1858. augusztusi ülésén: 'Ez a filozófia megfosztja a világót terem-tőjétől, a teremtetést a bölcsességtől, az életet isteni értelmétől és erkölcsi céljától, az em-beri lelket pedig halhatatlanságától. A Semmiből eredezteti a Léte, a Semmin keresztül halad a jövő felé, és a Semmiből a Halálba – elkerülhetetlen, oktan sorsként – egy céltalan Léten át vezet.'” (A. Koyré: *Les études hégéliennes en France*. In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. A. Colin, Paris, 1961. p. 207. A beszámoló eredeti-leg a *Verhandlungen des Ersten Hegel-kongresses* c. kötetben jelent meg, szerk.: B. Wigersma. J. C. B. Mohr, Tübingen–H. D. Tjenk Willink, Haarlem, 1931. p. 82.)]

Érthető, ha válaszában most Tarczy, öngazolásul, a hegeli tanításnak jórészt arra az ol-dalára hivatkozott, amely nagyon is összeegyeztethető volt a valósággal való megbékülés világnézeti pozícióival. A vita, amely – ismételjük – nem volt dunántúli kálvinista specia-lítás, végül is nem vezetett törésre. Tarczy, miután részletesen kifejtette „a maga ment-ségét”, nem kényszerült eklézsiamegkövetésre, mint Uriel d'Acostától kezdve Tótfalusi Kis Miklósig (és még tovább) elannyian. Önérzetesen elhárította magától a kívánságot,

⁵ Doskar, id. munka, p. 48–49

⁶ A magyarországi Hegel-vitát megelőző heves Kant-vitát röviden, tanulságosan jellemzi katolikus részről Kecskés Pál bölcsellettörténete (Stephaneum, Budapest, 1933. p. 584–85). Szélesebb alapokon körvonalazza a vitát Sándor Pál egyetemi jegyzete: „A magyar filozófia vázlatos története, I. rész (kezdetől 1900-ig)”. Tankönyvkiadó, Budapest, 1968. p. 116–127. (A következőkben: Sándor.) – A magyarországi Kant-vita középponti alakjáról, Márton István református főiskolai professzoráról (1760–1834) lásd Trócsányi Dezső monográfiáját: „Mándi Márton István tudományos munkássága” (Főiskolai Nyomda, Pépa, 1931. 225 pp). Ez az alapos tanulmány mit sem szól arról, hogy Márton professzort sommásan „eltiltották” volna a kanti filozófia hirdetésétől, ami ugyanúgy ismételen visszatérő állítás az irodalomban, mint a Tarczyt illető hasonló állítások. Így például: „Márton Istvánt 1815-ben előjárósága eltiltja Kant bölcselétének hirdetésétől”, írja Magda Sándor („A magyar egyezményes filozófia”. Ungvár, 1914. p. 7.).

⁷ Marx: A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltványa. MEM, 1. k., p. 80.

hogy a hegeli rendszer helyett a kantianizmus, jobban mondva annak Krug-féle változata szellemében oktasson, és inkább jószántából, vagy mondjuk inkább a *douce violence* („a szelíd erőszak”) hatására letett, majd 1839-ben, további három év múltán, lemondott a hegeli bölcsezet tanításáról — elvégre matematika-fizika szakos tanult pap-tanár volt. A bölcsezet helyett, a matematika mellett, a természettan oktatását vette át. (Mellesleg szólván: a korabeli magyar természettudományos nyelv, alig hogy levetette a latin tannyelv egyeduralmának bilincseit, éppen annyira nem volt még alkalmas eszköz a matematika oktatására, mint a filozófia számára. Például Tarczynál a *cosinus* magyarul „pótkebel’.”)⁸

Figyelemre méltó tény, hogy az 1830-as évek óta szinte mindmáig eleven az az állítás, hogy Tarczy Lajos professzort leváltották, eltávolították a filozófiai katedrájáról, hogy megvonták tőle a *venia legendi*. Már 1836-ban (tehát azután, hogy Tóth Ferenc püspök, szuperintendensi minőségében, nyilatkozattételre kérte fel Tarczyt 1835. december 10-én) *N. J.* aláírású bíráló kritika jelent meg Tarczy „észtanja”, pápai főiskolai jegyzete, és általában hegelianizmusa ellen a Tudományos Gyűjteményben.⁹ Ebben a „könyvvizsgálatban” Tarczy előadásainak egy az 1835–36. tanévben készült kéziratos jegyzete szerepel, ekképpen: „*Alpha és Omega, vagy első és utolsó §, illy tizmű kéziratból: Ész-Tan (Philosophia), közönséges tanításaira vezérfonálul készíté Tartzi Lajos, a Reformátusok Pápai Fő Iskolájában Észtan és Természet-Tudomány k. r. Oktatója. Második kidolgozat. Leírta N. N. Philosophiát tanuló Pápin 1835/6.*” Az *N. J.* jegyű szerző felettébb mérges hangú paszkvillusa ezzel a gúnyosan aggódó megjegyzéssel zárul: „Szerentsém, hogy Hegel köpenyegjével takarózik Tartzi Professor Ur, s azt éri a vágás nem ezt, kit sajnálnék.” A támadásra Tarczy Lajos, egyébként nevét nyíltan kiírva, azonnal válaszolt, a kifogásokra pontról pontra megfelelve.¹⁰ Mindenekelőtt kimutat néhány vaskos hibát *N. J.*-nek tőle vett idézeteiben, nem utolsósorban rámutatván arra is, hogy a (fenti idézett) címléírásban bírálója elhagyta a „*Hegel nézete szerint*” szókat a szövegből.¹¹ Kifogásolja, hogy *N. J.* az egész műből, a több mint ötszázötvenből csupán

⁸ Ezt az üde példát — több fontos tanulság és szempont mellett — Hajós József kitűnő tanulmányának köszönhetjük: „Néhány hegeli vonatkozás a magyar filozófiai irodalomban”, in: *Filozófiai tanulmányok*. Tudományos Könyvkiadó, Bukarest, 1957. p. 206. (A következőkben: Hajós. Kiegészítő részét lásd *Hazai Hegel-vonatkozások* címen a KORUNK 1970/8. számában, p. 1209–12.)

⁹ *Tudományos Gyűjtemény*, 1836. VIII., p. 111–129. — Horkay László „A hegeli gondolat sorsa hazánkban” című kiadatlan munkájában (1943) megalapozottan közli, hogy *N. J.* azonos *Németh János* ref. lelkésszel, aki Tarczy előtt másfél évig bölcsezetet oktatott Pápan a főiskolában. (*OSzK Kt.*, *Fol. Hung.* 3407. p. 41.)

¹⁰ „Ellenbírálát” (*Anticritica*). *Tudományos Gyűjtemény*, 1836. XI., p. 94–124. — Ennek az igen erőteljes írásnak a 104. oldalán írja Tarczy az őt megtámadó *N. J.*-nek címezve: „Őn három évvel ezelőtt másfél évig tanította az Észtant s pedig épen azon tanító székben, melyet a Dunántúli ref. Superintendencia nagybecsű megbízásából most én foglalom el”.

¹¹ A kéziratos jegyzet egy példányát őrizi állományában az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Quart. Hung. 3118 jelzet alatt. — A fentebb a 3. jegyzetben már említett 1833/34. évi és az 1835/36. tanévi kéziratos jegyzeten kívül még négy (tehát összesen hat) Tarczy-jegyzetet ismerünk és hasonlítottunk össze (leírásukat lásd a Függelékben, e dolgozat végén, a 298–300. oldalon). — E hat kéziratos, kiadatlan filozófiai jegyzet tartalmi összevetése és értékelése még elvégzendő feladat, s igen könnyen lehetséges, sőt valószínű, hogy léteznek ezeken kívül még további feltáratlan (s publikálatlan) kéziratos jegyzetek is Tarczy hegelianus előadásairól.

az első és az utolsó paragrafus alapján, s már csak ennek folyományaként is igen felületesen mutatta be az előadásain elhangzott álláspontját, majd az „Ellenbírálat” 118. oldalán erőteljesen kikel az ellen a „koholmány” ellen, mintha a Dunántúli Egyházkerület superintendenciális püspökségi gyűlése vizsgálatot indított volna ellene tanításai miatt, „az egész magyar olvasó közönség előtt ünnepélyesen kijelentvén, hogy ez állítás csupa költemény”.¹² Ellenbírálatát Tarczy ezzel zárja: „Elismerem, hogy ezen beszéd, melyet N. J. úrhoz bezárólag intéztem egy kevésbé kemény: hanem tessék a t. olvasóközönségnek mellynek bezárólag bocsánatért esedezem, jól gondolóra venni: azon határtalan dölyföt melly különösen B. [bíráló] ur nevezett végszavában nyilatkozik (cserép tálhoz fa kánál)...”

Tarczy Lajos „Észtana” mellett feltétlenül megemlítendő és figyelmet érdemel „Philosophiai vázolatok” című, az *Athenaeumban* hat részletben közzétett hegeli szellemű munkája is (1837. I., 26. és 27. szám, 201–04, 209–11; 1837. II., 31. és 32. szám, 481–85, 513–18.; 1838. I., 1. és 2. szám, 5–12, 25–28. pp.); valamint „Honi utazás levéltöredékekben” címmel, Nagy Titus írói álneven írt cikksorozata, az *Athenaeum* 1839. évi március 10., 14., és június 23., 27. számában, és „A dráma hatása és literatúránk drámaszegénysége” című, a Kisfaludy-Társaság által koszorúzott pályamunkája (Buda, 1841. 50 pp.).

Igen fontos munkája „A természettani észtanról” szóló akadémiai székfoglaló értekezése, 1840. augusztus 28-án. In: A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei, 1841.

¹² Mégis, még Doskar 1939-es tanulmányában is az a nemigen szerencsés fogalmazás olvasható, hogy „Tarczy Lajos fegyelmi pöre”, és az, hogy egyházkerülete Tarczytól „megvonta a filozófia tanításának jogát” (p. 48), bárha tanulmánya szövegében egyetlen adat sincsen arra nézve, hogy a „megvádolt” professzor ellen 1835 és 1839 között fegyelmi úton eljárak volna felettese. – A *Filozófiai Évkönyv I.* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952) 404. oldalán Heller Ágnes is azt írja Erdélyi Jánosról szóló tanulmányában, hogy „Tarczyt elmozdították állásából”, mégpedig – úgymond – Lugossy József támadó cikkének hatására (e cikkről az alantikban még szólni fogunk), ami már csak azért is lehetetlen, mert ez az írás a *Figyelmezőben* 1839. szeptember 3-án és 10-én jelent meg, amikor Tarczynak a bölcsészeti tanszéken utódja, Czibor Ferenc már több hónapja (1839. április 8-án) megtartotta székfoglaló előadását Pápan. (Czibor tanszékfoglaló előadása egyébként kivonatoltan meg is jelent a *Figyelmezőnek* ugyanabban az 1839. évi 36. számában; teljes szövege pedig „A philosophia szükségessége mit előbeszélt a helvétiai vallástételt tartók fő tiszteletű tulajdonai egyházkerülete anya iskolájában a philosophiai oktató székbe április 8-ának 1839. tartott iktatásakor Czibor Ferencz felszentelt pap s professzor” (Pápan, a ref. főiskola betűivel, Szilády Károly által. 1839. 15 pp.) címen. Az OszK példányának jelzete 296 832, a Ráday Könyvtáré Paed. 31., az Egyetemi Könyvtáré (csonka példány) Fa 4r. 2001.) – Találkozhatunk az irodalomban később más verziókkal is, Serédi Lajos álláspontja például ez: „Nálunk is volt valamelyes Hegel-harc, de úgyszólván minden nagyobb eredmény nélkül elaludt. Ennek a harcnak Tarczy Lajos pápai tanár volt az oka, – kinek aztán 1836-ban el is tiltotta az egyházi hatóság a Hegel szellemében való tanítást”. (A *filozófia története*. Stampfel, Budapest, 1910. 2. kiadás, p. 138.) Mint látható, e verzió szerint az 1838-ban kezdődő nyilvános Hegel-vita eredményeként („aztán”) 1836-ban eltiltották Tarczy hegeli szellemű oktató tevékenységét. – Idézzünk még egy példát (a sok közül): 1967-ben Bíró Sándor azt írja, hogy „a nagynevű Tarczy Lajos pápai professzornak a hegel szemlélet hirdetése miatt büntetésből tan-széket kellett változtatnia” (in: *Magyar Pedagógia*, 1967/2–3, p. 324). – Mindezek a későbbi eltiltási híresztelések, a tények elégtelen ismeretén és félreértésén kívül, feltételezhetően Kis Ernőnek „A Dunántúli Ev. Ref. Egyházkerület Pápai Főiskolájának Története 1531–1805” (Pápa, 1896, 350 pp.) című adatokban, okmányokban, és helyi szó hagyományokban is bővelkedő művére vezethetők vissza. Itt a 337. oldalon, a rövid életrajzi jegyzeteknél a szerző azt írja Tarczyról, hogy „Magyarországon ő

5. kötet, p. 391–404. — Kétkötetes „Természettan-a (1838) az Akadémia nagyjutalmát kapta 1843-ban. (2. kiadás: 1843; 3. kiadás: 1862.)

Hogyan is áll végeredményben a Tarczy-kérdés? A jelen dolgozat, mint ez olvasóink előtt nyilvánvaló, nem tűzte, de nem is tűzhette ki célként, hogy átfogóan elemezze és értelmezze a tárgyalt korbéli magyar filozófiai gondolkodás történetét. Még kevésbé vállalkozhattunk a Dunántúli Református Egyházkerület tanpolitikájának oknyomozó felderítésére a pápai főiskola egyik professzorával kapcsolatban.

A hegelizmus magyarországi elterjedésének a tudományosság szintjén való bemutatásához és értékeléséhez egyébként is még igen sok adatot, számos összefüggést, valamint a kor művelődéstörténetének mozgásjelenségeit teljességre törekvően kellene felderíteni.

Tarczy Lajos itt vázlatosan bemutatott esetében úgy véljük – az adott okból vélelmet terjesztve elő, nem többet és nem mást –, hogy Tarczy professzort előjáró egyházi hatósága nem „fosztotta meg” tanszékétől, nem ítélte „állásvesztésre” és nem is „tiltotta el” attól, hogy meggyőződése szerint írjon és gondolkozzék, de úgy látszik attól, hogy Hegel filozófiáját hirdesse a *katedráról*, – bár mindeddig még nem egészen tisztázott körülmények között és időpontban – „eltanácsolta”. Ám analógiák itt nem elegendők és nem helyettesíthetik a tényeket.

Nagyon is sokféle precedensekkel van ugyanis dolgunk. Néhány évtizeddel előtte Márton Istvánnal megesett, hogy kantianus szellemű katekizmusát annak három változatában is visszautasította, bevezetésre alkalmatlannak ítélte az egyházi hatóság, de a professzorságtól soha el nem tiltotta, Krug művének latinra fordításáért és közzétételéért felelősségre nem vonta. Több mint 160 esztendővel azelőtt Dési Mártonnal (1639–1691), Csernátoni Pállal (? – 1679) és Pataki Istvánnal (? – 1683), akiket akkor

tanította először Hegel bölcseleti rendszerét, de Márton István Krug-féle rendszerét az egyházkerület többsége jobbnak tartván, Tarczy Hegel bölcseletének tanításától eltiltattott, erre bölcseleti tanszékét a *physica-mathem.* tanszékkel cserélte fel”. Másrészt Kis azt is közli (p. 223), hogy az 1785 óta fennállott „Bölcseleti-számtani tanszék” 1839-ben választatott külön bölcseleti és *physica-számtani* tanszékekre s Tarczy ekkor ment át az utóbbi tanszékre professzornak. A fent idézett – minden további adatot nélkülöző – szikár közlés egyik érdekessége (*filozófiatörténeti* érdekessége), hogy – mint ismeretes – kevéssel annak előtte hasonló hévvel jártak el a maradiak Márton István ellen, aki éppen a most már Tarczytól követelt Krug-féle kantianizmus alapján tanított és írt, sőt latinra is fordította és ki is adta Krug egyik művét (Guglielmi Krug *Systema Philosophiae Criticae. In Compendium redegit, Latine interpretavit ac edidit Stephanus Marton. Viennae, 1820*).

A Tarczy állásvesztéséről szóló makacs verziók azért is érthetetlenek, mert – például – az 1907. évi *Vasárnapi Újság* (50. szám, 1007. oldal) Tarczy Lajos születésének századik fordulóján megjelentetett cikkében, amelyet Antal Géza ref. püspök, a pápai főiskola tanára írt, ily módon ábrázolja a történeteket a nagyközönség számára: „Tarczy Lajos, bár a filozófiai tanszékre választatott meg, kevés ideig működött mint a filozófia tanára. A filozófiai tanszéktől megválása érdekes világot vet a magyar bölcselet akkori helyzetére. Tarczy Lajos a Hegel-féle bölcselet híve volt s először hirdette ennek eszméit magyar nyelven. Bölcseleti felfogásával szemben állott a dunántúli egyházkerület intézőinek bölcseleti nézete, mely a Krug által módosított Kant-féle kriticizmus felé hajlott. Az összeütközés kikerülhetetlenné lett s a Tudományos Gyűjteményben megindult irodalmi harcot követte a kerületi gyűlés tagjainak állásfoglalása is a Hegel-féle bölcselet ellen, mely azt eredményezte, hogy Tarczy, – bár a Hegel-féle bölcselet tanításáról kerületi határozattal nem tiltott el, – megunta a sok kellemetlenséget, s elhagyva filozófiai katedráját, tisztán a természettan és mennyiségtan tanításának szentelte idejét.”



Tarczy Lajos képmása. Kiváló mester kezére valló 51×64 cm. méretű szignálatlan olajfestmény, talán Barabás Miklós 1846-ban készült munkája. A Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos gyűjteményei tulajdona, Pápán.

Philosophia

Vezetfonalul közönseges tanításaira
Hegel György Vilhelm Fridrik
nézete szerint
készíté

Tarczai Lajos

a Reformatusok' Bapai Főiskolájában Philosophia'
k. r. Oktatója

Pápan 1833

karteziánus, coccejánus és angol puritán-deista eszméik miatt Pósházi János professzor (1628–1686), Tofeus Mihály püspök (1624–1684) a vaskalapos kálvinista ortodoxia több képviselője élén megtámadott, még az esett meg, hogy ügyünkben „1673. június 15-ére Radnóthra egyetemes zsinat rendeltetett”, mint Szilágyi Sándor írja *Erdélyország története tekintettel a művelődésre* című munkájában (Második kötet, Heckenast, Pest, 1866, p. 431–32). „Az ideig teljes hallgatást rendeltek nekik (...) Isteni tisztelet végeztével megkezdődött a papok tanácskozása. Kihallgatlan el kell ítélni a professorokat!” vélekedék egy hevesebb s türelmetlenebb töredék. „De a papok a vádlók! egyúttal hát bírák nem lehetnek”, mondták a tanárok, s midőn a mérsékeltbb párt is e mellett nyilatkozott, hittani vita kezdődött a vádlók, jelesül Tofeus és Pósházi s a vádlottak közt. A végzés, melyet e nagy zajjal kezdődött gyűlés hozott, bizonyosságot tesz, hogy a vitában a professorok voltak győzelmeseek: „Deési és Pataki nem a hit dolgában, csak némely pontokban követék Coccejust. De az első, ki fő és makacsabbnak látszott, s a parancsolt hallgatást sem tartá meg, megfosztatván professzorságától, valami papságot nyerjen. Az utóbbi professor maradhat, azonban mindkettő kötelezi magát, hogy jövőre ily botrányt okozó kifejezésektől tartózkodni fog. *Csernátóni pedig magyarázhatja Descartes filozófiáját, a bölcselkedési jogtól senkit sem foszthatni meg. Akinek nem tetszik, írjon ellene.*” (A kiemelés Mitrovics Gyuláé, aki a fentieket részben idézi „A magyar bölcsészeti irodalom vázlata” című munkájában, in: Schwegler, A bölcsélet története, Franklin, Budapest, 1912. p. 510. – Vö. Sándor, i. m., p. 49–50.) – Lásd Köpeczi Béla rövidrefogott, szempontokban gazdag ábrázolását is. In: *Függetlenség és haladás*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1977. pp. 43–49 és 53–60.

Érdemes a figyelemre az, amit Mitrovics az idézett dolgozatában Tarczyval kapcsolatban mond, ezúttal anélkül, hogy adatokat közölne, határozatot idézne: „A kezdeményezés dicsősége itt is a pápai főiskola filozófiai katedrájához fűződik. *Tarczy Lajos* tartotta rajta Hegel szellemében előadásait, ámbár Fejér már 1818-ban megismertette egy értekezésében Hegelt a magyar közönséggel. Tarczyt azonban hatósága, a dunántúli ev. ref. egyházkerület, a lelkiismereti és tudományos szabadság nem nagy dicsőségére, sőt a protestáns egyházak tiszteletreméltóbb hagyományai ellenére, annak tanításától eltiltotta; erre ő azzal felelt, hogy, nem akarván mást hirdetni, mint amit lelkiismerete diktál, a bölcsészeti katedrát a természettudományival cserélte fel. Ez az eset irodalmi vitát is kelt előbb a Tud. Gyűjt.-ben, utóbb az Athenaeumban”. (Uo., p. 548.)

Nos, Apáczai Csere Jánost annak idején II. Rákóczi György fejedelem, haragjában, még azzal fenyegette meg, hogy ha Medgyesi Pál (1605–1663) puritánus nézeteit a presbitériumok elsőbbségéről tovább merészelné terjeszteni: „Isten engem úgy segítjen, a Marosba vettetem, vagy a toronyból hányatom le”. (Apáczai Csere János *Válogatott pedagógiai művei*. 2. kiadás, Tankönyvkiadó, Budapest, 1976. p. 179. Lásd még uo. a 8. és 11. sz. lábjegyzetet. – Idézi Sándor is, p. 43.) Persze a letaszíttatás elmaradt, miként Dési Márton is nemsokára visszakapta katedráját, sőt 1674 és 1685 között kemény, heves vitát is folytathatott fő ellenlábásával, Pósházival, akit egyébként Bán Imre például „Apáczai mellett a század legerősebb gondolkodó főjének” nevez (lásd: *Apáczai Csere János*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958. p. 205.). Apáczai, Pósházi, és kortársaik nézeteiről tanulságos elemző képet rajzolt Makkai László abban az előadásában, amelyet „Puritanism and Modernism in 17th Century Hungary” címen tartott (Conference of British and Hungarian Historians, London, 25–29 April, 1977). Kimutatta, hogy Pósházi

természetfilozófiai nézetei mennyire közel állottak Boyle felfogásához és mily mértékben tanúskodnak arról, hogy Pósházi ismerte Newton tanait is. Témánk számára különösen érdekesek Makkai fejtegetései arról, hogy a protestáns Erdélyben, a társadalmi fejlődés még igen messze állván a burzsoá fázisától, a kálvinista puritanizmus nem torkollhatott polgári forradalomba, mint az angol, amely egyébként a természettudományok felvirágzásával egyidejű jelenség volt – viszont éles és mozgalmas vitákra vezetett a jórészt a 16. századbeli konjunktúra révén jobbmódúvá lett mezővárosi polgárságból származó és többnyire Németalföldön és Angliában tanult protestáns papok részéről, elsősorban a katolikus ellenreformáció ellenében viselt harcukban. Itt van az egyik gyökere annak, hogy levetették a skolasztikus gondolkodás utolsó foszlányait is, amikor a 17. században beállott gazdasági pangás, az ellenreformáció nyomása és a sokasodó jobbágyi terhek ellen a teológia köntösében kellett fellépniük. (Az említett londoni magyar–angol történész-konferenciáról magvas összegezést adott a *Századok* 1977/6. számában Juhász Gyula és Niederhauser Emil.) Arra nézve pedig, hogy – például Pósházi esetében – miképpen keveredik tanulságos módon a teológiai és politikai konzervativizmus a természetfilozófiailag haladó nézetekkel, Descartes következményeinek (a materializmusnak) makacs és kétlaki elutasítása pedig Descartes egyes lényegbevágó természetfilozófiai nézeteinek „szemérmes”, Descartes-ot meg nem nevező, egyetértő ábrázolásával, hadd utaljunk a Mátrai László válogatásában, bevezetésével és jegyzeteivel ellátott „Régi magyar filozófusok. XV–XVII. század” című gyűjteményes kötetre (Gondolat, Budapest, 1961), különösen benne Pósházi *Természetfilozófia, avagy bevezetés a természet színpadára* c. művének Mátrai fordította szemelvényeire (p. 98–109), valamint a felettebb instruktív 84., 85., 88. és 93. sz. jegyzetekre a könyv 197. oldalán.

Mindezek érdekes és értékes koradatok. Ilyeneket várunk Tarczay Lajos mindeddig kielégítően fel nem derített esetének dokumentálásától és közzétételétől is.

Amennyi ezidőszerint megállapítható (azonkívül, hogy a Dunántúli Református Egyházkerület irományai között nem volt található nyoma semmilyen eljárásnak vagy vizsgálatnak Tarczay professzor ellen), azt *Sebestyén* Dávid „Tarczay Lajos életrajza” tartalmazza, amely 1907. december 6-án hangzott el a Tarczay születésének századik évfordulója tiszteletére megtartott emlékünnepeken. Szövege olvasható a Dunántúli Református Egyházkerület Pápai Főiskolájának Értesítőjében az 1907–8. iskolai évről (A főiskola betűivel ny. Kis Tivadar, Pápa, 1908. p. 26–68). Innen idézünk.

Sebestyén – miután tárgyilagosan ismerteti a Tarczay hegelianus meggyőződése ellen egyesek által felhozott kifogásokat – ezeket mondja: „Tarczay Lajos nem tartván jellemével egyezőnek ama elveket [t. i. a Krug-féle kantianizmust] hirdetni, melyeket tanszékén és irodalomban egyaránt ostromozott, melyeket már a kor által túlszárnyaltnak hitt – ez indokból hát, főleg pedig a főiskola anyagi helyzete iránti figyelemből, lelépett. A filozófiai tantárgyakat 1839 április elsejéig tanítja . . .” (Uo., p. 39.)

„1846-ban az egyházkerület megválasztja Gondol Dánielt önjánlatára filozófiai tanárnak; de mielőtt a tanári széket elfoglalta volna, egészségének fogyatkozása és a továbbképzés céljából egy évig a külföldi egyetemen szükséges költségek hiánya miatt lemond.”

Tóth Ferenc szuperintendens ennél fogva „új választásra hívja fel az egyházmegyéket, de az egyház-tanács által kitűzött t. c. egyének közül egy se nyerhetett többséget. Azonban többek ajakáról szinte általános többséggel hallatszott azon javaslat, miképp legtanácsosabb lenne Tek. Tarczay Lajos tanár urat, ki különben is a bölcsészeti tanszékre

Philosophia)

Vérfenálul, köznöveges Tanítványaira
 Hegel György, Wilhelm, Friedrich
 nézete szerint,
 képzetté

Tarczay Lajos)

a Reformátusok Pápai jezsuitájának
 Philosophia k. v. Eklátója.

leírta
 Takáts Lajos
 Előe' kitérővel Philosophia

1 3 3 3/4

„Zunächst darf ich nicht in Anspruch nehmen, als ob die vorstehenden
 meine Vorstellungen zu der Philosophie, die ich habe, zu sich
 selbst mitbringen. Der Wunsch der Philosophie ist, die
 Macht der Sprache ist die erste Vermittlung der Philosophie.
 Der Wunsch, die Sprache ist, dass man sich selbst in
 der Sprache wahrnehmen kann, von der Sprache und Macht der
 Sprache kann es nicht, wenn man spricht, und mit der
 Sprache wird man nicht so, wenn man spricht, und man
 nicht verstehen.“ Hegel's Philosophia historiae elatavaban.

Hozz me egyebet nem kívánhatok meg, mint hogy kegyetek mindeneknek elő-
 te a tudományhoz és magunkhoz bízalommal jöjjenek tanításaimra.
 Rationális az igazság, ha a világ hatalmához az elő feltétel a filo-
 sophiának. Az embernek, nem hogy ő a világ, hanem a világ az embernek.
 szabad és kell tanulni, nem gondolkozni, és leg magasan lelke nagy-
 ságáról és hatalmáról. Ezen hitet lelkeülre nem fogó sommi dolog ké-
 nyelmet és merevényt találni, mielőtt meg ne nyúlja, meg ne lágyulna.

Az Oct. Hung. 518 jelzetű jegyzet címlapjának hátoldala, Hegel-idezettel és annak magyar fordításával. Az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára.

képezte magát különösebben, s kit valamint tanári pályája kezdetén, úgy ez évben is új lelkesedéssel hallgatott a tanuló ifjúság, az észtanszékre felhívni és elválasztani. (Egyházker. gyűl. jkv. 1847. 2. és 3. lap) A javaslatot közhelyesléssel fogadja a közgyűlés s a szuperintendenst megbízza, hogy a gyűlés óhajtasáról elnökileg értesítse és adott válaszához képest tegye meg a további intézkedéseket.”

„Tarczy Lajosnak tehát a kapott sérelemért elégtételt szolgáltatott az idő.”

„A kerületi gyűlés óhajának csak részben tett eleget, amennyiben ifjúsági ereje hanyatlása s a természettan terén magának kitűzött nevezetes feladat megfejtése tekintetéből csak a jog, erény, vallás és szép filozófiájának tanítását vállalná el s e helyett átadná a természetrajzot, föld- vagy gazdaságtant és német nyelvet cserébe.”

„Az egyházkerület az ajánlatot elfogadta, az elvállalt filozófiai tantárgyak tanítását [Tarczy] még másfél évig folytatta, amely idő alatt a most megválasztott, méltó és később nagyhírű utóda, Kerkápoly Károly a külföldi egyetemeken egészíti ki bölcséleti ismereteit.”

„Így végződött filozófiai tanársága, részben keserűséggel és csalódással. Csalódott azon erős hitében, hogy az academia libertas a magyarországi protestánsoknál is teljes erejében létezett.”

„Igazságszeretetéből hirdette Hegel filozófiáját, mely – nézete szerint – az emberi szellem kora műveltségi lépesőjének megfelelt. Igaza volt, már azóta az emberiség fejlődő szelleme több lépcsőt haladt felfelé s Hegel filozófiája tisztos emlékül maradt vissza a történelem számára.” (Uo., p. 40.)

Eddig Sebestyén 1907. évi életrajzi vázlata, amely 1908 óta nyomtatásban is olvasható, az emlékünnepen részt vevő és felszólaló Fröhlich Izodor, Alexander Bernát és Beöthy Zsolt professzorok, valamint Eötvös Károly és az elnöklő Antal Géza püspök méltató szavai mellett. (A Tarczynak részül jutott újabb – most már nyilván minden „eltiltó” korlátozás nélküli – ajánlatra utalt már (a fenti részletek nélkül) Horkay László is, a 9. sz. lábjegyzetünkben idézett 1943-as gépiratos munkája 43. oldalán. – Igen értékes adatokat nyújt Tóth Ferenc szuperintendens püspök szerepét, emberi magatartását, és egyházpolitikai stílusát illetően a kutató számára *Benedek Sándor monográfiája: „Tóth Ferenc gyakorlati teológiája”*. Theológiai Tanulmányok 30. Debrecen 1933.; különösen az „Intézkedés a Tarczy Lajos ellen beadott vád ügyében” című fejezetben, a 41–42. skk. oldalakon. Benedek itt közli, a 171. sz. lábjegyzetben, a vonatkozó legfontosabb eredeti dokumentumok egyikének lelőhelyét is: „Tóth Ferenc Püspöki magános protokollum”. 335–338. lap.)

Annak pedig, hogy ennyire kitartóan érdeklődünk a Tarczy-ügy valóságos, ténybeli lefolyása iránt, e tanulmány keretein túlmutató oka is van. Az erdélyi Szigeti József írja Apáczai Csere János Encyclopaediájához írott bevezető tanulmányában: „Ismeretes, hogy a feudalizmus és a polgárság harca a XVII. században rendkívüli erővel veti fel a hit és az ész viszonyának kérdését. A küzdelem tehát a filozófia síkján is folyt, az ész szabadságharcának formájában, a hit pozíciója ellen. A polgárság létérdeke volt a hit egyeduralmának megtörése, hogy az ész szabadon folytathassa kutató munkáját a természet jelenségeit illetően.” („Az élő Apáczai Csere János.” In: *Magyar Encyclopaedia*. Kriterion, Bukarest, 1977. p. 12–13.)

Mikor a nagyjából külföldön tanult protestáns magyar paptanárok itthon a hegei tanokat kezdték hirdetni a múlt század harmincas éveiben, lényegében a polgárság

ideológiáját terjesztették a feudális világnézet ellenében, akkor is, ha legtöbbszörnek, a hazai körülmények között, a hazai társadalomfejlődésnek azon az elmaradott fokán, eszébe sem jutott, hogy az ész, a szellem szabad kutatómunkáját kiterjesszék – vallási meggyőződésükön túllépve – a természet megismerésén túl a társadalmi kérdések politikai területére. (Ezekben az években mondotta Magyarország nádora, hogy „országunk arisztokrata monarchia, és ilyennek is kell megmaradnia”. Lásd az *Ungarns Gegenwart* című 1845. évi névtelen röpirat mottóját a címlapja hátoldalán. – E műről még szólni fogunk alább.)

Tarczay Lajos, mint a hegeli filozófia első jelentős hirdetője a főiskolai katedráról Magyarországon, ezért az egyik jellegzetes jelensége a magyar ideológiatörténetnek. Meggyőződésében megingathatatlanul, elállt ugyan – önértékét sértetlenül megőrizve – a hegeli filozófia hirdetésétől, a „parancsolt hallgatást is megtartotta”, de visszavonulva a jogbölcselet, az etika, az esztétika és a természetfilozófia mezsgyéjére, meggyőződését az adott lehetőségek között ott továbbra is képviselte. Magatartása, jelleme ezért paradigmátikus jelentőségű, filozófiatörténeti helyzete a magyar ideológiatörténet szempontjából ezért is tisztázandó.

*

Az 1833. év, amelyben Tarczay Lajos elkezdte a hegeli filozófia terjesztését Pápán („Tarcy, a derék Tarcy az, kinek mindent köszönhetek”, írta utóbb róla Petőfi Sándor 1842. július 7-én Pápáról Szeberényi Lajosnak – Petőfi Sándor Prózai Művei. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1976. p. 638.), egy másik – véleményünk szerint jelentős – publikáció időpontja is. Ebben az évben látott napvilágot a *Közhasznú Esmeretek Tára* VI. kötete, amely közli Kállay Ferenc (1790–1861) jogtudós, őstörténész, etnográfus, kantiánus filozófus, akadémikus (székfoglaló előadása: „Az ideológiáról”) lexikoncikkét Hegelről.¹³ Kállay elfogulatlansága nemcsak a szócikknek szentelt terjedelemből, hanem a jelzőkből és értékelő megfogalmazásokból is lemérhető. Hegel „egy a legmélyebben gondolkodó filozófusok közül”; „a spekuláció körébe még nagyobb mélységet vitt által, mint az ő előtte élt bölcsek”; „A tudomány értelmes formája (mondja Hegel) mindenki előtt nyitva álló út...”. Az utóbbi mondatot azért írtuk ide, mert a benne kifejeződő, demokratikus célzatú tételt – főként a magyar népre vonatkoztatva – aztán átvette több hegelianus írónk.¹⁴ Már itt, útunk elején (ami az időrendiséget illeti) is kezd felderengeni Riedl

¹³ *Közhasznú Esmeretek Tára*, VI. kötet. Wigand, Pest, 1833. p. 158–161. – „... sokkal tisztelre méltóbb [mármint Kötelesnél, Ercseinél, Vandránknál] a szintén kantiánus Kállay Ferenc, aki... annyira részletesen mutatja be Hegelt, hogy a magyar lexikonirodalomban azóta csak az „*Újabbkori Ismeretek Tára*”-nak Csengery Antaltól származó cikke szárnyalja túl” írja Hajós, i. m. p. 190. – Lásd: *Újabbkori Ismeretek Tára*, 4. kötet, Heckenast, Pest, 1852., p. 218–231. – Kállayról lásd még: Szinnyei, V. k., 844–47. hasáb; A M. Tud. Akadémia Tagjai 1825–1973. MTAK., Budapest, 1975. (Összeállította: Fekete Gézáné), p. 134.; Magyar Életrajzi Lexikon, 1. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967. p. 842.; valamint legutóbb Zsigmond Gábor tanulmányát a *Világosság* 1978/2. számában: „Egy reformkori etnográfus: Kállay Ferenc” címmel.

¹⁴ Hajós, p. 190. Az idézett mondatok Kállay lexikoncikkében a 158. és 159. oldalon találhatók. A harmadik, utolsóként idézett mondás a *Phänomenologie des Geistes* előszavából való, és eredetiben németül így hangzik: „Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigenthum Aller zu seyn. Die verständige Form der Wissenschaft ist der Allen

Szende 1858-ban írt tanulmányának* igaza, hogy a magyar hegelianusok sikertelenségének a 19. században az is egyik összetevője, hogy jobban képviselték Hegel ügyét nálunk olyanok, akik nem is voltak Hegel követői. Mint Fejér György elébb, Kállay Ferenc most utóbb . . . A *Térey* néven író Terray Károly, 1843-ban megjelent „Elmélet és szemlélődés” c. művének 32. oldalán szintén úgy látja, hogy „A hegelisták ügyöknek többet ártottak, mint legkegyetlenebb elleneik”. Néhány esztendő múlva Erdélyi János, visszatekintve két évtizedre, így fogalmaz: „Hegel védői megtették, a mit tehettek; de rajtuk is beteljesült a szerencsétlen barátok átka, hogy többet ártottak az ügynek, a tudománynak, mint az ellenség”. (*Új Magyar Múzeum*, 1854. II., p. 14.)

2. VECSEI ÉS A HEGEL-VITA A „FIGYELMEZŐ”-BEN ÉS AZ „ATHENAEUM”-BAN (1833–1841)

„Vecsey József az ’érdem’, hogy már 1833-ban, tehát két évvel Hegel halála után a Tudományos Gyűjteményben közzétett tanulmányával megindította a diszkussziót” a hegeli tanokról, írja Sándor Pál.¹⁵ Toldy megfogalmazása szerint „Vecsei itt látta idejét a hathatós fellépésnek ellene [t. i. Tarczy Lajos mint Hegel első apostola ellen Magyarországon], nehogy az új tan amúgy könnyedén belopuljon iskoláinkba; s az Athenaeumban megkezdte, a Figyelmezőben folytatta 1838 és 39-ben azon harcot, mellyben Wargha János vette fel a kesztyűt a természeti tudományokhoz áttért Tarczy Lajos helyett, és Szeremlei Gábor képezte az utósereget”.¹⁶ Majd utóbb: „Vecsei József, bár fényes fellépte s tíz év hathatós munkálkodása után a bölcsészeti irodalomban régóta hallgatott tollával, nem hallgatott a tanszéken. (. . .) Vecsei bölcsészete illy szellemmel táplálta az öszves tudományosságot, füzetei húsz év óta száz meg száz figyelmes tanítvány

*Riedl tanulmányát e számunk 520–524. oldalán közöljük teljes terjedelmében. – *A szerk.*

dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr . . . ” (Jubiläumsausgabe, Band 2., p. 19.) Szemere Samu magyar fordításában: „A tudomány érthető-formája a mindenkinek kínálkozó és mindenki számára egyengetett út, amely a tudományhoz vezet.” (A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. p. 15.) Itt is tetten érhető, Kállay Ferencnél is, a magyarra fordítás nyelvi nehézsége. Némileg sikerültebb megfogalmazásokkal is találkozhatunk azonban Kállay szóban forgó lexikoncikkében. Herbart egy 1831-ből való ítéletét (p. 161) így fordítja magyar nyelvre: „Hogy Hegel a speculativ emberek közt főrangot érdemel – kétségen kívül van.” Ma is érthető és ma is helytálló mondat ez.

¹⁵ Sándor, p. 138. – Vecsei szóban forgó tanulmányának címe a Tudományos Gyűjtemény 1833. XI. számában (p. 9–26): „A philosophiai rendszerek”. – Szerzőnk nevét Balogh (id. műve 119. oldalán) *Vecseinek*, majd (p. 139) *Vecseinek* írja; Heller Ágnes a Filozófiai Évkönyv I.-ben (p. 404 skk.) következetesen *Vecseynek*; Sándor (p. 137. skk.) *Vecseynek*; Pukánszky Béla (Minerva, 1922. évf., p. 323 skk.) szintén *Vecseynek*; Szinnyi (XIV. k., 1027) *Vecseinek*; az MTA Tagjai Névjegyzéke (p. 229) *Vecseinek*; a Magyar Életrajzi Lexikon (2. k., p. 978) *Vecseinek* (Vecsey); Doskar (p. 68. skk.) *Vecseynek*; tanulmányaiban szintén *Vecseynek* írja Horkay László; Toldy Ferenc, 1855. november 12-én az Akadémián tartott Emlékbeszédében (In: Magyar Akadémiai Értesítő, XV. évf., 1855) mindvégig *Vecseinek*; hasonlóképpen írja a nevet Hajós. Cikkei, tanulmányai, életében – egyetlen kivétellel – mindig *Vecsei* néven jelentek meg (az egyetlen kivétel helye: Tudományos Gyűjtemény, 1834. IX., p. 81.); a *Vecsei* írásmódot követjük mi is. Annál is inkább, mivel létezett azidőtájt egy Vecsey József kapolyi református pap, aki hat kötetnyi prédikációt tett közzé, és egy a maga korában figyelmet keltett munkát „A keresztény erkölcsi tudomány” címen.

¹⁶ Magyar Akadémiai Értesítő, XV. évf. 1855. p. 621–23.

kezeiben becses örökségül forognak s biztos kalauz gyanánt kísérik őket tudományban és életben”.¹⁷

Vecsei József filozófiai tanulmányai, amelyekben Hegel-ellenes bölcséleti, világnézeti, politikai és teológiai nézetei jutnak kifejezésre, sorrendben a következők:

1. „A philosophusi rendszerek”. *Tudományos Gyűjtemény*. 1833. XI. p. 9–26.
2. „Az élet és annak okfeje”. *Tudományos Gyűjtemény*. 1834. IX. p. 59–81.
3. „A mindenistenítés története”. (Historia Pantheismi.) *Tudományos Gyűjtemény*. 1836. II., p. 3–45.
4. „A philosophiának jóltevő befolyása A Státus és Egyes Emberek boldogságára, s minden Hasznra mellett is a tőle való idegenkedésnek okai?” (Székfoglaló Debrecenben.) *Tudományos Gyűjtemény*, 1837. I., p. 13–42. (E fontos tanulmány névtelen bírálatát lásd a *Figyelmező* 1837. II. félévének 65–68. hasábján, aláírása: „23”. Feloldására Horkay László tett kísérletet (id. műve 78. oldalán): véleménye szerint a „23” jel „minden valószínűség szerint” Wurga Jánosé, aki a *Figyelmező*nek (Szigethi néven) „házi kritikusa” volt. Vö. fentebb a 9. sz. jegyzettel. Valószínű, hogy ez a meglehetősen fölényeskedő támadó írás váltotta ki közvetlenül a Vecsei kezdeményezte „Hegeli pör”-t). Ide sorolandó Szontagh Gusztáv ismertető cikke is (Al-Kendi álnéven) a *Figyelmező* 1838. évf. 337–38. hasábján. („Igazán philosophiai szellemben írt értekezés” – vélekedik Szontagh – „körében legjobbika nemcsak a Tudományos Gyűjtemény ez évi folyamának, de általában philosophiai literatúránk egyik legjelesbika”).

Ezután következnek Vecsei polemikus cikkei az Athenaeumban és a *Figyelmező*ben, amelyeket névaláírás nélkül (***) jelzéssel)¹⁸ tett közzé. Ezek a vitacikkek, a válaszokkal

¹⁷ Uo., p. 618. – Reméljük, hogy az olvasó e két idézet alapján megfelelően értékeli az Akadémia titoknokának, Toldy Ferencnek magasztos gyász-oratóriai stílusát, jeles diplomáciai készségét, és egyértelmű kétszínűségét, amikor Vecsei („a tősgyökeres debreceni vaskalapos Vecsei”, miként Hajós nevezi id. műve 213. oldalán; Heller véleménye szerint: „a magyar feudális reakció ideológiai képviselője”. *Filozófiai Évkönyv* I., 1952. p. 404.) Hegel-ellenességét magasztalja anélkül, hogy Tarczyról egyetlen rossz szót is ejtene – persze 1855-ben, amikor már éppen ez volt a kiegyezés felé vezető úton haladók számára „az uralkodó szélirány”. (Vö.: R. Várkonyi Ágnes, „arcképvázlatával”, in: „A Magyar Tudományos Akadémia Másfél Évszázada. 1825–1875.” Főszerk.: Pach Zsigmond Pál. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975. p. 35.) – Különösen csinos az egyébként érdemes Toldy „irállya” is: a „régóta hallgatott tollával” fordulat egyike a kor legpompázatosabb képzavarainak. – Vecsei József (1800–1855) filozófus, ref. lelkész, az MTA levelező tagja (1839), 1836-tól a debreceni ref. főiskola bölcselőtanára volt. Közzétett írásainak türelmes és figyelmes olvasása arról győz meg, hogy Vecsei meglehetősen alaposan ismerte, bár teljesen egyoldalúan értelmezte, Hegel műveit (jobban, mint Hegel magyar hívei közül például Szeremlei). Vecsei – írásaiból kitűnően – nem volt sem mély, sem eredeti gondolkodó; erőssége a debatteria ügyesség, a maró, gunyoros hangvétel, az ellenfél gyöngéi pozíciójának világos és gyors felismerése. Ez tette az adott helyzetben reakciós nézeteit, több mint konzervatív álláspontját oly veszélyessé.

¹⁸ Ez a jel némi mikrofilológiai gondot is okozott. Ugyanis Gulyás Pál „Magyar Írói Álnévlexikon”-a szerint (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1956. p. 506–507. Új kiadás: 1978.) a szóban forgó időszakban, az Athenaeumban, ez Bajza József – és néha: Szontagh Gusztáv – írói jegye volt. Ezzel egybevág Szűcsi József (Bajza testvéröccsének irodalomtörténész unokája) életrajza (*Bajza József*, M. Tud. Akadémia, Budapest, 1914. p. 266, lábjegyzet), ahol felsorolva találjuk Bajza József huszonkét hitelesen ismert szerzői jegyét, közöttük a három csillagot is, ezzel a megjegyzéssel: „az utóbbit néha

egyetemben, alkotják a magyar Hegel-vita eddig az irodalomban többé-kevésbé feltárt fővonulatát 1838 és 1841 között.

5. ***: „Barátságos kérelem Hegelt követő honfiainkhoz”. *Athenaeum*. 1838. I., 321–28. hasáb.
6. Wurga János: „Hegelt követő honfiainkhoz intézett barátságos kérelemre nyilatkozás.” *Athenaeum*. 1838. I., 721–28. és 769–74. hasáb.¹⁹
7. Szeremlei Gábor: „Hegel a mint van”. *Athenaeum*. 1838. II. 409–16. hasáb.
8. ***: „További sürgetés a hegelizmus tárgyában.” *Athenaeum*. 1838. II. 628–33. és 641–52. hasáb.
9. Wurga János: „Eltévesztés fölötti felvilágosítás. További sürgetés a hegelizmus tárgyában írójának.” *Athenaeum*. 1838. II. 709–12. hasáb.
10. Mocsi Mihály: „Felelet Al-Kendinek a Figyelmező f. é. 28ik számában megjelent azon bírálatára, mely a Tudománytár új folyamata első darabjában (68–98. I.) közölt illy című értekezésem ellen van intézve: „A természettudományok becséről és befolyásáról a józanabb philosophiára”. *Századunk*. Politicai, Tudományos és Művészeti folyóirat. Szerk.: Balásfalvi Orosz József. Schmid, Pozsony, 1828. 523–27. hasáb.
11. Al-Kendi „válasza Mocsi Mihálynak némi philos. tárgyakban”. *Figyelmező*, 1838. II., 585–88. hasáb
12. Wurga János: „Eltévesztett eredmények kimutatása. További sürgetés a Hegelizmus tárgyában írójának.” *Athenaeum*, 1839. I., 17–21. hasáb.
13. Szeremlei Gábor: „Az új philosophia szellemvilági fejletében”. *Athenaeum*, 1839. I., 641–47, 673–77, 693–95. hasáb. (Nem tévesztendő össze a 24. szám alatti, azonos címmel megjelent terjedelmesebb önálló kötettel.)
14. Taubner Károly: „Párhuzam Aristoteles és Hegel között”. *Athenaeum*, 1839. II., 529–36, 545–50. hasáb.
15. Szeremlei Gábor: „A hegelizmus tárgyában további sürgetésre néhány szó”. *Figyelmező*, 1839, 57–61. hasáb.
16. Wurga János: „A philosophia tekintettel Szeremlei Gábor értekezésére „Hegel a mint van”. *Figyelmező*, 1839, 92–94, 107–109. hasáb.
17. ***: „Újabb sürgetés a hegelizmus tárgyában”. *Figyelmező*, 1839, 220–23, 236–40. hasáb.

Szontagh is használja”. A problémát (amelynek persze voltak stíluskritikai vetületei is), végül is az oldotta meg, hogy Vecsei később az *Athenaeum* 1842. I. félévi 13. számának 201. hasábján maga fedte fel kilétét, azt, hogy „a hegelizmus tárgyában Sürgetéseket ő írta”; valamint hogy akadémiai emlékbeszédében Toldy Ferenc (aki nemcsak kortársként, de mindkét szóban forgó folyóiratnak szerkesztőjeként is, e tekintetben hiteles tanúnak tekinthető) említi és ezzel igazolja Vecsei József szerzőségét, mondván azt is itt, hogy a Hegel-vitát ő, mint szerkesztő, „egy külföldi szózat közlésével rekesztette be, mely, a magyar olvasónak a rendszer veszélyességébe engedett vetni mélyebb pillantás”.¹ Lásd: „Vecsei József emlékezete”. Olvasatott az academiában, nov. 12, 1855. In: „Magyar Academiai Értesítő”, XV., 1855. 9–10. sz. p. 622.

¹⁹ Wurga János (1804–1875) református gimnáziumi tanár, az MTA levelező tagja, matematikát és természettant tanított 1833-tól negyvenegy éven át a nagykőrösi lyceumban. Ő kezdeményezte elsőül, hogy ott magyarul oktassanak, latin helyett. Hegel egyik első s talán legkitartóbb magyarországi követője. Átültetette Kazinczy nyelvújító mozgalmanak eredményeit a tanításba, oktatta a reformkor

18. ***: „Folyvásti sürgetés a hegelismus tárgyában”. *Figyelmező*, 1839, 267–70, 284–87, 301–04. hasáb.
19. Wurga János: Hegelismus tárgyában az újabb sürgetésre”. *Figyelmező*, 1839, 310–14, 332–36. hasáb.
20. Szeremlei Gábor: „A hegelismus tárgyában folyvást sürgetőnek”. *Figyelmező*, 1839, 431–34, 448–52. hasáb.
21. Lugossy József[?]: „A hegelismus, a status és egyház szempontjából; jobb és bal oldal; Strauss, Leo-Hegeli pör”. *Figyelmező*, 1839, 573–79, 589–96. hasáb.
22. Tarczay Lajos: „Természettana ügyében”. *Figyelmező*, 1840, 472–79, 493–94, 636–39. hasáb.
23. Szeremlei Gábor: „Bevezetés az új philosophiába”. *Athenaeum*, 1842. I., 849–54, 865–68. hasáb.
24. Szeremlei Gábor: „Az új philosophia szellemvilági fejletében”. Trattner–Károlyi, Pest, 1841. 183 pp.
25. Debreczeni Imre: „Ismertetés Szeremlei 'Az új philosophia szellemvilági fejletében'-ről.” *Tudományos Gyűjtemény*, 1841. VI., p. 104–119, és VI., p. 95–110.²⁰

Mint látható, a magyarországi Hegel-vita nagyobb részét három folyóiratban került az olvasók kezébe: a havonta vaskos füzetként megjelenő *Tudományos Gyűjtemény* (1817–1841), a határozott elvi-kritikai célkitűzéssel szerkesztett, hetenként kétszer megjelenő fürge *Athenaeum* (1837–1843), és annak heti melléklapja, a *Figyelmező*

irodalmát, sürgette (1837) a tanítóképzés rendezését és 1855-ben megszervezte Nagykőrösön az önálló tanítóképzőt. („Bölcsészettan”. Kecskemét, 1853/54. 2 kötet. „Az ethika elemei”. Pest, 1863. „A bölcsészeti tudományok rendszerének alapvonalai”. 3 kötet, Pest, 1868/69. „Bölcsészeti elvtan”. Kecskemét–Budapest, 1873.) – A *Figyelmező* 1837. II. 25. számában J. Schaller könyvéről („Die Philosophie unserer Zeit: zur Apologie, und Erläuterung des Hegelischen Systems”. Leipzig, 1837.) írott bírálatában Wurga ezeket írta: „ki van mutatva, miként Schelling Hegel rendszerének élő tartalmát, holt alakká törpíté”. És: „ki van mutatva, miként Bachmann (Über Hegels System und die notwendige Umgestaltung der Philosophie”. Leipzig, 1833) az ő polemicájában, melyet Hegel rendszere ellen írt, ennek rendszerét legkevésbé sem érintette, minthogy a gondolat tartalmát, a legügyetlenebbül érzéki előteremtémmé alacsonyítá... Ez a Bachmann, kinek gúnyszavait írónk is legtöbbször idézik Hegel tanítmányai ellen”.

²⁰ Ez a tételes felsorolás főbb adataiban megegyezik azzal az irodalomjegyzékkel, amelyet Pukánszky Béla „A magyar Hegel-vita” című tanulmánya végén olvashatunk a *Minerva* 1922. évi folyamának 340–341. oldalán. Utóbb többen – közöttük Doskar is – közöltek hasonló tételes felsorolásokat. – Ami a Debreczeni Imre aláírást illeti, több szerző egyetért abban, hogy ez álnév. Idézett, mindaddig kiadatlan munkája 113. oldalán Horkay László kifejti azt a véleményét, hogy Debreczeni Imre valójában Vecsei József volt. Felhozott stíluskritikai érvei mellett, döntőnek látszik az a tény, hogy a *Tudományos Gyűjtemény* idézett kötetében megjelenő kritikai ismertetés két része közül csupán az első alatt olvasható a Debreczeni Imre név, a második közlemény alatt már „V”-betű az aláírás (*Tudományos Gyűjtemény*, 1841. évi VII. kötet, p. 110). Ezek szerint helytálló lenne Hajós megjegyzése, aki azt írta (id. munkája 206. oldalán), hogy „Debreczeni Imre alkalmasint Vecsei József álnéven”. – Meg kell jegyeznünk, hogy az itt felsorolt 25 cikk nem öleli fel a vitatkozó felek összes megjelentetett idevágó megnyilatkozását az *Athenaeumban* és a *Figyelmezőben*. Ilyen pl. a szövegben más helyen említett cikkeken kívül, Wurga János bírálata (Szigethi néven) Fejér György „Az ember kifomáltatása esmerő erejére nézve, vagy a közhasznú Metaphysica” c. könyvéről a *Figyelmező* 1837. évi 45–48. oldalán.

(1837–1840) hasábjain. Az utóbbi két folyóiratot a Bajza–Toldy–Vörösmarty triumvirátus jegyezte; az Athenaeumot lényegében Bajza József, a Figyelmezőt Toldy Ferenc szerkesztette. Annak, hogy ez a magyar filozófia vita létrejöhetett és kibontakozhatott, ezeknek a folyóiratoknak a léte és szerkesztéspolitikája természetesen az egyik döntő előfeltétele volt. Irodalomtörténeti és irodalompolitikai szerepüknek bő sajtótörténeti irodalma létezik, ám ideológiai és filozófiatörténeti szempontból kielégítő és kimerítő monográfiánk mindaddig nincsen: ez is filozófiatörténetírásunk egyik adóssága mindmáig.²¹ Ne feledjük, hogy európai vonatkozásban ezek az évek az 1830-i párisi júliusi forradalom kimenetelének, magyarországi vonatkozásban pedig az 1832–36-os országgyűlést követő nyomás időszakának évei voltak (Hegel maga 1831-ben ugyanannak az európai kolerajárványnak a halottja volt, amelynek Kazinczy Ferenc is áldozatául esett itthon, amit azért említünk meg, mert a júliusi forradalom nyomán Európa-szerte fellépő tömegmozgalmak és a kolerajárvány kiváltotta korlátozó katonai-rendőri intézkedések 1831-ben összefolytak) – a Hegel-vita társadalmi-történeti beágyazása pedig az ideológiai-politikai küzdelmeket nemhogy felmutatja, avagy magyarázza, hanem azoknak meghatározó alaptényezője. Erre a felsorolt vitacikkek számos konkrét tanulságot nyújthatnak az ideológiatörténésznek: majd mindegyiküknek akkor többé-kevésbé burkolt, rejtett, még nem explicit tartalma volt (kirívó adalék ehhez, hogy Hegel hívei nem csupán az őket támadókkal, hanem a jobb- és baloldali áramlatok hívei egymással is perbe szálltak, mint a Warga–Szeremlei-csörtében stb.), ha ma már számunkra nyilvánvalóbb módon nyilatkozik is meg a társadalmi-politikai tendenciájuk.

3. TAUBNER KÁROLY KÉT KÖNYVE (1838, 1839) ÉS SZONTAGH BÍRÁLATA. – LUGOSSY JÓZSEF SZEREPE

Taubner Károly, a pesti evangélikus gimnáziumban „rector-professor”, aki a folyóiratokban zajló Hegel-vitában maga csak egyszer, 1839-ben szólalt meg, e tanulmányával és két önállóan megjelent könyvével mégis a folyó vitának jelentős résztvevője volt. Azzá avatja elméleti felkészültségéről tanúskodó nyugodt hangja, fogalmi szabatosága, logikus érvelése. Első könyve, a „Bírálati vizsgálat Hegel bölcselkedése felett” (Trattner, Pest, 1838) ezzel a mottóval indul: „*We have scotch' the snake, not kill'd it; /She'll close, and be herself*”,²² és előszava III. oldalán megállapítja, hogy „Hegel bölcselkedési rendszere felett többeknél hazánkban is előítéletek és balítéletek támadtak, s ezeknek kútfeje vagy önkényes félreértés, vagy szánatos járatlanság a nagy gondolkozónak tanjában”. Ezeknek az előítéleteknek és tévedéseknek tisztázására megy végig a hegeli tanok alaptételein. Taubner könyvéről Warga János írt kritikát a *Figyelmező* 1839. évi 16. számában (257–62. hasáb), és ebben – általában egyetértve Taubnerrel – megjegyzi, hogy „A Leo

²¹ Az Athenaeumot és a Figyelmezőt illetően hasznos ma is Badics Ferenc Bajza-életrajzának vonatkozó része. In: Bajza József Összegyűjtött Munkái, 3. kiadás. Franklin, Budapest, é. n. Első kötet, p. 80. skk. – Modern, rövidre fogott, irodalomtörténeti fogantatású vázlat a „Lapok és folyóiratok” fejezet „A Magyar Irodalom Története 1849-ig” harmadik kiadása (szerk.: Szauder József) 368–370. oldalán, Gondolat, Budapest, 1968.

²² „Átszúrtuk, de nem öltük meg a kígyót; / Beforr s megél”. (Shakespeare, Macbeth, III. 2. Szabó Lőrinc fordítása).

és Ruge közti túlságos viták nálunk csak nem létesülendek? ” „Szerző Hegel szoros, de azért nem szó szerinti követője”.²³

Taubner következő könyvében, „A lélekeszme bölcsészeti-történet-bírálati szempontból. Különös tekintettel Hegelre” (Trattner–Károlyi, Pest, 1839), kijelenti, hogy „a bölcsészet tartalma nem egyéb, mint a világ, a valóság”. (p. 165.) Munkájában külön fejezet („Hegel bölcsészeti rendszerének öszvete”, p. 161–193) foglalja össze röviden és világosan a hegeli filozófiát. Krugról például viszont így vélekedik: „a szó szigorúbb értelmében nem bölcsész”. (§ 68., p. 160) – Sándor Pál ítélete szerint Taubnernek ez a műve „úttörő a magyar filozófiában, minthogy Hegel filozófiatörténeti felfogásának szellemében . . . keresi a filozófia fejlődésének objektív törvényszerűségeit és különösen amikor összefoglalja a klasszikus német filozófiát – Kant, Fichte, Schelling és Hegel bölcséletének ismertetésében minduntalan áttöri a csak szellemi szférát és kitekintést ad bizonyos társadalmi-történeti vonatkozásokra is”.²⁴ Annak idején például Szontagh Gusztávnak egészen más véleménye volt Taubner Károly munkájáról.²⁵ „Taubner első philosophiai munkája: 'Bírálati vizsgálat Hegel bölcselkedése felett' hason elvű bírálónak, hegelistának, adatott át, s e lapokban kedvező ismertetést nyert; mivel azonban az igazság kinyomozására szükséges, hogy az ellenkező fél is kihallgattassék, a szerkesztőség jónak találta a szerző ezen újabb elmeszüleménye megítélését ellenkező rendszert követő bírálóra bízni”. (661. hasáb) „... ezen nézeteket sajátságos érthetetlen nyelven hirdetik”. (663. hasáb) „Az igazi józan philosophia gyakorlati irányzata, s tőlünk folyvásti . . . előrehaladást kíván . . . (. . .) . . . a pantheismus általános megnyugvást abban, a mi van s a mint van (quietismust) . . . úgy igenis minden 'jó a mint van', vagy Hegel kitétele szerint 'minden a mi van, ésszerű.’” (663. hasáb)²⁶ „A 'Bírálati vizsgálat Hegel bölcselkedése felett' . . . tudtomra literatúránkban a legelső, melyet senki sem értett . . . ” (664. hasáb); „... ha a józan ész álláspontjáról Hegelt bírálni szándékozunk – difficile est satiram non scribere, vagy inkább: impossibile!”²⁷ (665. hasáb). „Taubner prof. . . . philosophiai

²³ Heinrich Leo (1799–1878) történész, a berlini, majd a hallei egyetem tanára, korának egyik vezető német konzervatív gondolkodója volt, a porosz junkerség és a középkor feldicsérője, aki – lutheránus létére – az újkorban csak süllyedést látott. A két protestáns egyház egyesülésének szószólója is volt. Vö.: L. Feuerbach: Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der „Leo-Hegel'sche Streit” beurtheilt werden muss; in Beziehung auf die in der Augsburger allgemeinen Zeitung hierüber enthaltenen Artikel. In: *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*. O. Wigand, Leipzig, 1839. Szerk.: A. Ruge és Th. Echtenmeyer. No. 61., 481–87 és No. 62., 489–92 hasáb. (A második közlemény után: „Folytatása következik”, de több nem jelent meg.) – Arnold Ruge (1803–1880) publicista, filozófiai író, ifjúhegeliánus, a „Hallische”, majd a „Deutsche Jahrbücher” szerkesztője, 1844-ben mint ismeretes Marx társaságában kiadta a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-t, 1848–49-ben a Frankfurter Nemzetgyűlés baloldali kispolgári demokrata tagja volt, 1866 után már Bismarck nemzeti liberális követője.

²⁴ Sándor, i. m., p. 145–46.

²⁵ *Figyelmező*, 1839, 41. szám, 661–68. hasáb.

²⁶ Figyeljük itt meg, hogy az eklektikus-konzervatív, „egyezményes” Szontagh miképpen veti a hegelista szemére a valósággal való megbékélést, a quietizmust. Egy másik szerző – akiről nemsókára szó lesz ebben a dolgozatban – a *Figyelmező* 1839. évf. 35. számának 576. hasábján – nyersebben fejezi ki majd magát: „Hegel philosophiája . . . a fönnálló hatalomnak még a chinai philosophiánál is szolgálban hízelkedik . . . de még majd jobban hízelkedik a forradalomnak, mert az isteni pórnak, mihelyt ez kívánja, a legkorlátlanabb szabadságot biztosítja.”

²⁷ „Nehéz megállni, hogy ne írjunk szatírárt”; vagy inkább: lehetetlen. (Juvenalis (60–140), *Satyræ*, I. 30.)

munkákat már most akar egészen tisztán magyarul írni, s mivel ez még nem megy . . . bele ereszkedik a philológiai működésbe is . . . ” (667. hasáb). Eddig Szontagh Gusztáv.

Taubner Károlynak az *Athenaeum* 1839. II. kötetének 529–36. és 545–50. hasábján megjelent „Párhuzam Aristoteles és Hegel között” című írásáról Pukánszky professzornak nyolc évtized múltán ez volt a véleménye: „Ez a tanulmány minden polémiától mentes hangjával, terjengősség nélküli szabotossággal és kristálytisztá fejtegetéseivel nemcsak a hegeli vita cikkei között áll páratlanul, hanem mindazon filozófiai tanulmányok között, amelyekkel a negyvenes években folyóiratainkat elhalmozták”.²⁸ Hadd idézzünk Taubner e tanulmányából néhány mondatot. „A nyelvbéli előadás szinte mintegy lélekrokonságot képez Aristoteles és Hegel között. Rövidség, szabotosság, gondolatbőség kevés szókkal, kicsiny tételek, rövid beszéd, a kifejezés félbeszakadtsága, kapcsolatlan összeállítás, a kimondott gondolatok közvetíten, csupa külső, csaknem darabos összehalmozása, szárazság, homály, hatástelj dísz nélkül, a beszédnek egyedül logikai és nem retorikai sajátsága, a közép gondolatok kihagyása, a gondolat sorok folyta szóbeli kiegyengetés nélkül, a kitételnek, miként a gondolatoknak elvontsága, a szükséges váz felruházat, a határozatok szigorúan kijelölt köre kellem és kerekdedség nélkül, az anyagban gazdagság, az alakban szegénység — illynemű a nyelvbéli előadása Hegelnek, illynemű Aristotelesnek szigorú tudományos, sajátlag rendszeres műveiben, millyek a logikai és metaphysikai irományok, és pedig olly mértékben, hogy ezekkel egyéb valami alig volna összehasonlítható, hacsak némileg Spinoza Ethicája nem. (. . .) Innen az értelem homálya és nehézsége.” (Id. helyen, 534. hasáb)

*

Az időrendiség eddig követett fonalát rövid időre megszakítva, nézzünk szembe a nyelv, az érthetlenség problémájával. Kezdjük talán egy idézettel. A kiegyezés évében jelent meg Molnár Aladár filozófiatörténete. Ebből idézzük: „Saját magunk által teremtett önálló philosophiánk nincs. A mi irodalmunkban bölcsészeti mű található, az kivétel nélkül külföldi iskolák tanulmányozása folytán keletkezett töredék . . . irodalmunkban nem találunk sem hazai, sem külföldről meghonosított egyetlen egész bölcséleti rendszert sem. (. . .) Bámulhatjuk-e, ha később is Fichteről, Schellingről egyedül hírben hallva, és Kantot is Krug csatornáján át csak harmad, negyed dilutiójában élvezve, a tudománykedvelők legnagyobb része is érthetetlennek találta Hegelt? (A minthogy némely akkori hegelistáink irataiból valóban érthetetlen is az.)”²⁹ Tegyük ehhez hozzá, hogy a magyar Hegel-vitában felsorolt résztvevők nem kis része valóban sohasem hatolt le a hegeli fogalmak mélyére. Kantot ők Krugon, vagy legjobb esetben is Friesen³⁰ (1773 = 1843),

²⁸ Pukánszky Béla: „A magyar Hegel-vita”. In: *Minerva*, 1922. p. 332.

²⁹ Molnár Aladár: „A bölcsészet története főbb vonalaiban előadva.” Első kötet, első füzet. Osterlamm, Pest, 1867. p. IV–V.

³⁰ Balogh, i. m. p. 91: „az éles elméjű *Jacob Fries* . . . Kantnak több meghatározatlan, egyoldalú vagy botránkoztató nézeteit megjobbita s így a transcendentalis idealismus helyesb felfogására utat nyitott”. — Ámbár nem tartozik szorosan a jelen dolgozat körébe, mégis megemlítiük (talán az eszmetörténeti összefüggések eljövendő kutatója számára), hogy Fries Hegellel szemben „forradalmi” tanainak felélesztésére még korunkban is történt kísérlet: *Leonard Nelson* göttingeni professzor, az Internationaler Sozialistischer Kampfbund alapítója részéről, aki újra megindította az *Abhandlungen der Fries'schen Schule* című 1847-ben megindult filozófiai-elméleti sorozatot is. Utalunk itt *Lukács*

Hegelt az óhegeliánusok és az újhegeliánusok (és mindenrangú ellenfelek) másod-harmadrendjének tendenciózus vitáiratain keresztül ismerték. Hegel megrendítő szavait a Feno-
menológia előszavában: „Worauf es deswegen bei dem *Studium* der *Wissenschaft* ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen”³¹ sohasem ismerték, sohasem fogadták meg. Szavakon lovagoltak, megértetlen fogalmak érthetetlen szöve-
vényén akadtak fenn, kifejezéseken botránkoztak meg, amelyek a „józan ész” mérlegén nem estek kellően latba, pláne magyar, dadogó, kezdetleges formájukban. Ama hírhedt, legendás másik bölcsekedő, az ördög, azt mondja Goethenél (Mephistopheles néven), hogy „Denn eben wo Begriffe fehlen / Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein”.³² Igaz, a hegeli fogalomrendszer megértéséig nem könnyű eljutni még annak sem, aki nem felületes. Eötvös József például „a problémákat épp filozófiai vonatkozásukban volt legke-
vésbé képes elmélyíteni. Fiához írott egyik levelében is bevallja: 'egyszer erővel német philo-
sophus akartam lenni. Kantot s mindjárt utána Hegelt addig tanulmányoztam, míg végre azon meggyőződéshez érkeztem, hogy minden philosophia haszontalanság' . . .” (Sőtér István: *Eötvös József*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967. p. 328. — Az 1869. június 20-i levelet bővebben idézi és kommentálja is, Nyíri Kristóf „Kemény, Eötvös és Madách” c. dolgozatának apparátusában. (In: *Valóság*, 1978/5, p. 34, második hasáb.) Georg Weerth, „a német proletariátus első és legjelentékenyebb költője” (ahogyan Engels nevezte 1883-ban, MEM, 21. k., p. 4.) ezt írta fivérének, Wilhelm Weerthnek, 1843. április 25-én: „Abends Hegel studiert und nicht verstanden”. (Este Hegelt tanulmányoztam és nem értettem meg.) De nyolc évvel utóbb, 1851-ben, ugyanez a Weerth már azt írta Heinenek: „. . . nach Jahren vielleicht von ganz Deutschland nichts anderes übrigbleibt, als die Hegelsche Philosophie und ein Band Ihrer Gedichte. Dies ist der einzige Trost, den ich ihnen bieten kann”. (Évek múlva Németországból talán mi sem marad majd fenn, csak Hegel filozófiája és az ön verseinek egy kötete. Ez az egyetlen vigasz, amit nyújtani tudok.” — G. Weerth: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Hrsg.: Bruno Kaiser. Aufbau Verlag, Berlin, 1957. Band 5., p. 72 és 414.) A költő, Marx és Engels barátja, a Kommunisták Szövetségének tagja, a Neue Rheinische Zeitung rovatvezetője, úgy látszik végül megértette Hegelt, vállalván a fogalmak nehéz terhét.

A korai magyar hegeliánusok hát keresték-kutatták a „kellő szót”, s ellenfelek többnyire nem a hiányos fogalmakat kérték tőlük számon, hanem a kusza, szokatlan

Györgynek a *Die Internationale* 9. évfolyamának 5. száma (1926) 158–160. oldalán közzétett (magyarul még meg nem jelent) „Der Nelson-Bund” című fontos filozófiai és politikai kritikájára. „Amikor Nelson napjainkban megújítja Fries tanait és — habár nyílt polémia nélkül — azokat a marxizmus túlhaladásaként mutatja be, ebből a [Hegelt Fries-szel való] szembeállításból immár eltűnik a helyesnek és a helytelennek mindaz a viszonylagossága, amely Fries és Hegel idejében még sajátja volt. Nelson persze Marxról (sőt még Leninről is) mindenkor a legnagyobb tisztelet hangján szól”, írja Lukács (p. 158). — Hegel és Fries ellentétére jellemző adalék, hogy Hegel „Heerführer der Seichtigkeit” (a sekélyesség hadvezére) kifejezéssel illette Friest a Jogfilozófia alapjaiban (Jubiläumsausgabe, Bd. 7., p. 26–27. és 67–68; magyar kiadás (1971) p. 15. és 48.)

³¹Jubiläumsausgabe, Band 2., p. 54. — Szemere Samu magyar fordításában: „A tudomány tanulmányában ezért azon múlik a dolog, hogy vállaljuk a fogalom erőfeszítését.” A szellem fenomenológiája. Előszó. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. p. 38.

³²Faust. Erster Teil. Schülerszene. Insel Verlag, Leipzig, o. J., p. 189. — Jékely Zoltán fordításában: „*Diák*: A szónak maggal is kell bírnia! / *Mefisztó*: Igaz, / De még ezért magad gyötörni káros, / mert hol a fogalom hiányos, / idején lehetsz kellő szót oda.” Európa, Budapest, 1974. p. 69.

kifejezést. Mindezek mögött pedig ott magasodik Lukács György lényegi kérdése, hogy „... miért éppen a hegeli filozófia volt e korszak irracionalizmusának nagy ellenfele, miért támadták az irracionalisták Hegelben – joggal – a kor polgári-filozófiai haladásának legmarkánsabb képviselőjét ...”³³

*

Aztán, a hosszas magyarországi bölcseleti-stilisztikai csatározás után, megszólalt és megindult az ellentábor nyílt támadása két addig lappangó fronton: Hegel tanai ellenkezőnek a vallással; és: Hegel tanai politikailag forradalomra vezetnek.

Ez a fordulat a magyar Hegel-vitában a *Figyelmező* két 1839. évi szeptemberi számával állt be, habár elemei már a Hegel-vitában előbb is felbukkantak. Vecsei József „A philosophia jóltevő befolyása a Státus és Egyes Emberek boldogságára” című debreceni székfoglalójában (1836)³⁴ nyíltan szó kerül „a gyűlöletes *Anarchia* metelyes tudományja”-ra, amely „a *Philosophia* szeplőtlen nevét bitorolta”; és „a tébolyodott polgári *convulsiók*, a *státus* halálos nyavalyája” kifejezés (p. 25) már szinte az ellenreformáció hírneves vitairatainak rusztikus hangjára emlékeztet.

A *Figyelmező* 1839. évi 35. és 36. számában (szeptember 3. és szeptember 10. kelettel), az 573–79. és 589–96. hasábkokon jelent meg az írás, amelynek címe: „*A hegelismus, a státus és egyház szempontjából; jobb és bal oldal; Strausz, Leo-Hegeli pör*”. Ezt a lapban szokásos „Állítások, vélemények, felvilágosítás” rovatcím előzi meg, a végén Lugossy József névaláírása zárja le. Aki csak a címet és az aláírást tekinti, úgy vélheti, hogy az egész szöveget Lugossy írta. És valóban, a Hegel-vitáról szóló irodalomban általános jelenség, hogy a cikk kemény politikai támadását Lugossynak tulajdonítják. Ez azonban tévedés.

Ha megnézzük a szöveget, láthatjuk, hogy azt egy 13 sorból álló bevezetés nyitja meg, s abban ez olvasható: „Miután e lapok szabad tért engedtek Hegel magyar követőinek

³³ Lukács György: A fiatal Hegel. Előszó az 1954-es, második kiadáshoz. Ford.: Révai Gábor. Kossuth–Akadémiai Kiadó, Budapest 1976. p. 7–8. – Függelékül álljon itt néhány kiragadott példa a Hegel-vita magyar kifejezés-próbálkozásából. (Lásd még a kérdés irodalmát e dolgozat végén is.) *Kettősdiség* (dualizmus), *lebkő* (meteorit), *kiháramlat* (folyomány), *hitdüh* (fanatizmus), *általány* (abszolút), *világistenző* (panteista), *öntudalom* (öntudat), *rovázat* (kategória), *egélyes* (vallásos), *nem* (Gattung), *eszmélet* (Bewusstsein), *túlán* (Jenseits), *magábani* (Ansich), *létezés* (Existenz), *dologság* (Dingheit), *oktan* (logika), *vetélytan* (dialektika), *létező* (Daseindes), *minőség* (Qualität), *önmagáért van* (Fürsichsein), *szemléletes* (spekulatív), *önmagátmegszüntetés* (Sichselbstaufheben), *disztan* (esztétika), *észtan* (metafizika), *kéremény útja* (posztulátum). – Vö.: Horkay László tanulmányával, „A hegeli viták szerepe az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításában”, Magyar Filozófiai Szemle, 1970/5. szám, p. 925–935. – Horkay László (1905–1976), filozófiai író, ref. lelkész, teológiai magántanár. Tanulmányait Sárospatakon végezte, a hajdúnánási, majd a debreceni ref. gimnázium tanára volt. („A magánvaló problémája (Kant ismeretelméletének noumenális háttere)”. Transzcendentálfilozófiai szakértekezés. Fischer, Sárospatak, 1930. 63, 1. pp.; „Böhm és a német idealizmus.” Beke, Debrecen, 1938. Theologiai Szemle, 1938/1–2. p. 107–128.; „Hegel Phaenomenológiája” Új Nemzedék, Szeged, 1943. 139 pp. (Acta Univ. Szegediensis. Series nova. Sectio philosophica, 1. tom., 2. fasc.); „Kant vallásos nézetei” Katona, Sárospatak, 1942. 39 pp. (A sárospataki főiskola kiadványai 5.); „Van-e magyar filozófia?” Corvin, Szeged, é. n., 7 pp.; „A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX. század végéig. Bevezetés a magyar filozófiai gondolkodás történetébe.” A Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1977. (Theológiai Tanulmányok, új folyam, 7.) 199 pp.)

³⁴ Megjelent a Tudományos Gyűjtemény 1837. I. számában, p. 13–42.

philosophiájuk kifejtésére, mikből már most elítélheti az olvasó, mennyiben van, vagy lehet igaza olly felekezetnek, mely így adja elő tanját: érdekesnek látszott az iskolát legújabb viszonyaiban a köz élethez, a legfontosabb érdekekhez is fel mutatni: s e végre legczélszerűbbnek véltük a Menzel Liter. Lapja ebbeli cikkelye közlését, mely ekkép következik.”

Az erre következő 581 sornyi, denunciáló jellegű mérges cikk tehát teljes egyértelműséggel fordítás, nem Lugossy Józseftől származó eredeti írás. Annak, aki nemcsak a címet és az aláírást nézi, hanem a bevezető sorokat is elolvassa, ezt világosan meg kell értenie.³⁵ Tegyük mindjárt hozzá, hogy a Menzel szerkesztésében megjelenő „*Literaturblatt*” című folyóirat 1839. évi 30. és 31. számában (március 20., illetőleg március 22. kelettel, azaz több mint öt hónappal a Figyelmező-beli fordítást megelőzően), a 117–23. oldalon, a névtelen cikk eredeti német szövege valóban megtalálható. Címe: „Der Leo-Hegel'sche Streit”.³⁶

E németből fordított szöveget követően, a Figyelmező 1839. évi 36. száma 594. hasábjának közepén, új cikk kezdődik, amelynek címe: „*Szózat az igazság ügyében*”. Ennek 102 sor a terjedelme és az 596. hasábon végződik. Itt szerepel e rész szerzőjének, Lugossy Józsefnek a neve.

Nyilvánvalónak látszik, hogy amikor az irodalomban szinte kivétel nélkül Lugossynak tulajdonítják „A hegelismus, a status és egyház szempontjából; jobb és bal oldal; Strausz, Leo-Hegeli pör” című cikk szerzőségét, amelyben Lugossy „ateizmussal és a társadalmi rend felforgatásával vádolta meg a hegelianusokat” és amely „nem nélkülözte a denunciaciót és a világi és egyházi hatóságok beavatkozására való felszólításokat”,³⁷ ezek a szerzők mindannyian felületességről, gondatlanságról, mondhatni a tudományos kutatás elemi normáinak elhanyagolásáról tettek tanúságot ebben a kérdésben. Mintha sorozatosan nem az eredeti forrásokból merítettek volna, hanem, kritikátlanul, egymás szövegéből írták volna le az adatokat, mégpedig e körülmény feltüntetése nélkül.³⁸

³⁵ Tudtunkkal az irodalomban csak egyetlen szerző nem tulajdonította ezt a fontos cikket Lugossy Józsefnek, s ez Pukánszky Béla, aki a Minerva 1922. évfolyamában közzétett s már idézett „A magyar Hegel-vita” című tanulmányában (a 319. oldalon) „a Menzel „*Literaturblatt*”-jából fordított cikk”-ről ír, „amelyet a 'Figyelmező' közöl”. Pukánszky meg sem említi itt Lugossy nevét: ami arra vall, hogy nemcsak idézte a cikket, hanem azt kétségtelenül el is olvasta. Tartozunk azzal a kiegészítéssel, hogy Horkay Lászlónak a 33. sz. jegyzetünkben megnevezett, 1977-es dátumot viselő, de csak 1978 júliusában, a jelen dolgozat elkészülte után megjelent posztumusz munkájában szintén nem fordul elő Lugossynak még csak a neve sem.

³⁶ A magyar fordítás majdnem szó szerinti; azonban valamivel rövidebb a német eredetinel: két sornyi szöveget és két teljes (franciaellenes) bekezdést a Figyelmező kihagyott. – E ponton tegyük hozzá, hogy már pusztán formailag is csupán egyetlen módon lehetne helytálló Lugossy szerzősége: ha ő írta volna a *Literaturblatt* cikkét, ha ő maga lenne a „külföldi szózat” szerzője.

³⁷ Sándor, p. 140.

³⁸ Ez, sajnos, mindmáig így van. Például: „A magyar baloldali hegelianusok a csatát, míg az filozófiai vonatkozásban folyt, sikerrel vívták meg. Ekkor azonban a konzervatív csoport politikai támadást indított, denunciálta a hatóságoknál a hegelianusokat. (Tarczyt már előzőleg felfüggesztették állásából.) Lugossy József *A hegelismus a status és egyház szempontjából* című tanulmányában (1839) társadalomfelforgatással és istentelenséggel vádolta meg Hegel követőit. Szerinte a júliusi forradalom óta Hegel tana az egyház biztos támaszából a radikalizmus fő fegyverévé lett: veszélyesebb minden korábbi ideológiánál, megrontja az embereket, felbomlasztja a társadalmi rendet és a kereszténységet.” (A Magyar Irodalom Története III. kötet, 1772–1849. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. p. 545.



FIGYELMEZŐ

AZ EGYETEMES LITERATURA' KÖRÉBEN.

Kiadó szerkesztők

SCHEDER, VÖRÖSMARTY, szerkesztő társ **BAJZA.**

HARMADIK ÉV

Pesten.

September' 10. 1839.

36. szám.

Tartalom. Hazai literatura. Földképek. Schedius' magyarországi abroszai. — Philosophia. Czibor' székfoglaló beszéde. — Állítások, vélemények, felvilágosítások. A' hegelismus, a' status és egyház' szempontjából. Vége. — Szózat az igazság' ügyében (*Lugossy József*). — Necrolog. (Guzmics +). — Felhívás Beszédes urhoz (*Wásárhelyi Pál*).

Ungarns Gegenwart.

W o t o's.

„Seitreich trägt den Charakter eines Kaiserthums an sich, b. h. es ist ein Aggregat von vielen Staaten, die selbst reich- reiche sind. Diese Staaten sind wenig berühmt und stehen hinter dem civilisirten Europa an Bildung sehr weit zurück. Die Großen Mächte sind ebenso beirrt von eben, als sie selbst ihre Untergebenen beirren. Die Großen Ungarns haben ihre Freiheit in eine Gewaltthätigkeit.“

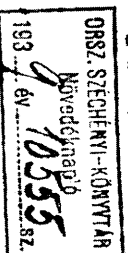
Georg's Werke 9. Bd. Berlin 1837. S. 444.

„Regnum nostrum est monarchico-aristocraticum, et debet tale manere.“

Worte Seiner kais. k. k. Majest. des Erzherzogs Palatins von Ungarn.

—88323333—

89633



22. 1845.

Druck und Verlag von Philipp Reclam jun.

Az *Ungarns Gegenwart* címlapja és annak hátoldala a két motívó szövegével. Az Országos Széchényi Könyvtár példányáról.

Mi szól véleményünk mellett? 1. *Formailag*: a Figyelmező 36. számának címfejlébe világosan látható, hogy Lugossy József neve, mint szerzőé, csupán a „Szózat az igazság ügyében” című cikk után olvasható, elkülönítve „A hegelizmus, a status és egyház szempontjából. Vége.” címszövegtől. 2. *Tartalmilag*: a 13 sornyi bevezető többszámában íródott („e végre legcélszerűbbnek véltük”), ami a szerkesztőségi szövegeknek szokásos formája; ezenkívül az 581 sornyi fordítás a „Literaturblatt”-ból egyetlen magyarországi vonatkozást sem tartalmaz, nem a magyar olvasó számára írott szöveg, míg a „Szózat az igazság ügyében” című 102 sor a magyar Guzmics-féle „Egyházi Tár” XII. füzetével kapcsolatos, D. F. Straussra és a protestantizmusra vonatkozó egyházi-bölcseleti polémia, és egyes szám első személyben írott nyugodt hangvételű kritikai vitákat. 3. *Ténybelileg*: a) a Figyelmező 1839. II. 22. száma a 353–58. hasábon, majd 23. száma a 375–76. hasábon közölt egy névtelen, a „24” jelzettel szignált bírálatot az „Egyházi Tár” XII. füzetéről; b) erre reflektált az 1839. II. 36. számban (592–94. hasáb) a „Szózat az igazság ügyében” cikkel Lugossy József; c) erre a cikkre a „24” jelzetű ismeretlen szerző a Figyelmező 1839. II. 41. számában „Válasz az igazság ügyében tett szózatra” cím alatt válaszolt (figyeljük meg: csakis az e című 102 soros cikkre válaszolt); és végül d) a Figyelmező 1839. II. 52. számában (866–72. hasáb) megjelent az „Ellenjegyzetek az igazság ügyébeni szózatot érdeklő válasza”. Aláírt cikk: írta Lugossy József.

Továbbá: 4. Szinnyei példásan pontos művében (VIII. kötet, 84. hasáb) Lugossy József cikkei között csupán ez áll a Figyelmező 1839. II. köteténél: „Strauss és a protestantizmus”. Ezzel megegyezik a Zoványi-féle Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon harmadik, 1977-ben megjelent kiadásában a szöveg: „Dolgozatai közül egyházi irányzatúak: Strauss és a protestantizmus, Figyelmező, 1839...” (p. 380). Végül a Magyar Tudományos Akadémia 1885. évi *Almanach*-jában, az Akadémia elhunyt tagjairól kiadott nekrológok sorában, Lugossyról ez olvasható (p. 324): „Strauss és a protestantizmus. (Figyelmező, 1839. II. 36. sz.)” Mint látható, e források mit sem szólnak arról, hogy Lugossy írta volna 'A hegelizmus a status és egyház szempontjából' c. cikket, vagy tette volna közzé, fordította volna azt a „Literaturblatt”-ból.³⁹ (Az ugyan tény, hogy a Figyelmezőben Lugossy cikkének a fejlécen „Strausz, Leo-Hegeli pör” a címe, nem pedig „Strausz és a protestantizmus”).

Hiába, „... az idézők néha tüzes émbörök, mocsárba viszik az embert” írta már Döbrentei Gábor 1837. április 14-én Jászay Pálnak. (Jászay iratai a Ráday Gyűjteményben; idézi R. Várkonyi Ágnes „A pozitivisták történetiszemlélete a magyar történetírásban” 2. kötetének 54. oldalán. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973.)

³⁹ Lugossy József (1812–1884) nyelvész, orientalista, református lelkész, akadémikus, 1845–48, és 1851–61 a debreceni kollégium tanára, majd 1877 után ugyanott a szanszkrit nyelv rk. oktatója. Támadta a finn–magyar nyelvrokonság elvét vallókat, valamiféle romantikus „nemzeti érzelmek” védelmében. Ő írta az első magyar nyelvű arab nyelvtant. Foglalkozott – a germán és román nyelveken kívül – a héber, perzsa és tibeti nyelvekkel is. – Megemlítjük itt, hogy a „Literaturblatt”-ból más esetben is fordítottak és közöltek a korabeli magyar sajtóban. Például, a „Figyelmező” 1839. évi 19. száma 305–10. hasábján Szontagh Gusztáv írt bírálatot „Blair Hugó retorikai és aesthetikai leczkéiről. Angolból Kis János hittud. doctora, dunántúli ev. superint., az M. T. T. rendes tagja által. 2 kötet, 309 + 862 pp.” Itt olvashatjuk, hogy: „Aestheticus, bármint forgatja a dolgot, a szépnek határozatát ki nem kerülheti... Bíráló [azaz Szontagh] az ebbeli határozatokat Aristotelestől kezdve Hegelig, Menzel Literaturblattja után, a Tudománytár új folyama literatúrai osztályának I. köt. 430–33.

Ha nem is tudjuk, hogy ki fordította „A hegelismus, a status és egyház szempontjából” című cikket (13 sornyi bevezetés után 581 sornyi szöveg), azt tudjuk, hogy közlését Toldy kezdeményezte mint szerkesztő (lásd fent a 18. sz. jegyzetet) és egyértelmű az is, hogy milyen politikai-taktikai-világnézeti elgondolás szüleménye volt ennek az éles, gúnyosan gyűlölködő hangvételű cikknek az átvétele a Figyelmezőben a szerkesztő részéről. Az mármost vitathatatlan tény, hogy ez az 581 sornyi szöveg a *Literaturblatt* 1839. évi 30. és 31. számából átvett „külföldi szózat” magyar fordítása. Mivel a *Literaturblatt* általános szokása szerint ez az itt szóban forgó cikk is névalírás nélkül jelent meg, csupán az a kérdés marad nyitva, hogy vajon ki írta azt? A választ nem volt nehéz megtalálnunk, a cikk szerzőjének kiléte — nagy valószínűséggel — megállapítható volt. Szilasy János ugyanis (akiről e helyen később még szólni fogunk) 1844. február 26-án az Akadémián előadást tartott „Küzdelem és tájékozás a filozófiában” címmel,⁴⁰ amely aztán újra is megjelent a „*Szilasy János Philosophiai Tanulmányai*” c. kötetben (kiadja Toldy Ferenc. Eggenberger, Pest, 1856. p. 189–204. Ebből a kiadásból idézünk). Itt a 199. oldalon ezt olvashatjuk: „Menzel nyíltan kimondá: 'Hegel philosophiája immoralis, teljes atheizmussal, individuumot és ennek állati ösztöneit teszi istenné'.” Szilasy közli is, hogy

lapjain közlőtte összehasonlítás végett.” S valóban, Szontagh Gusztáv a *Literaturblatt* 1836. évi 124. számából fordította le a „Die Kaleologie oder die Lehre des Schönen, aus einem Principe vollständig entwickelt” című L. Stekling-könyv (Göschel, Leipzig, 1835) bírálatát, s tette közzé a *Tudománytárban*. — Hasonlóképpen, a *Tudománytár* 9. kötetében (1836. I. Literatúra) jelent meg a 199–212. oldalon egy a *Literaturblatt* 1836. évi 1–5. számaiból némileg rövidítetten fordított szöveg „Az ifjú Németország” címmel. Menzelnek ezt az ugyancsak gyűlölködő írását T. L. fordította. A monogram — véleményünk szerint — Tóth Lőrincet (1814–1903) fedhetné; a T. L. jelzet ugyanis ismételtelen előfordul, többnyire fordítások alatt, az *Athenaeum* 1837. és 1839. évfolyamában, és az 1839. I. félévi Mutató, a folyóirat 859–60. hasábján aztán kiírja a Tóth Lőrinc nevet. Ezt igazolja, illetve megerősíti az *Akadémiai Almanach* 1896. évi kötete is, a 171. oldalon. — E vélelmünkkel azonban szöges ellentétben áll Turóczi-Trostler Józsefnek, a kiváló irodalomtörténésznek és példás pontosságú filológusnak „Goethe, a világirodalom és Magyarország” című jelentős tanulmánya (A MTA I. o. Közleményei, I. évf., 2. sz., 1951. Új kiadása in: „Magyar irodalom, Világirodalom”, 2. k. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961), amely szerint a Tudománytárbeli fordítást Tarczy Lajos készítette (p. 187, ill. p. 274). Turóczi-Trostler professzor sajnos nem közli, hogy ezt az állítást mire alapította. Az adat azután megtalálható T. Erdélyi Ilona 1965-ben megjelent „Az Ifjú Magyarország és Kazinczy Gábor” c. munkája (Akadémiai Kiadó, Budapest, Irodalomtörténeti Füzetek 48.) 89–90. oldalán, szintén forrásközlés nélkül, feltehetőleg talán Turóczi-Trostler József tekintélyére támaszkodva. („A hegelianus Tarczy Lajos, Petőfi pápai tanára fordította 1836-ban a reakciós és Goethe-faló Wolfgang Menzel cikkét, amely az Ifjú Németország ellen felhozott vádakot összegzi.” p. 89.) T. L. kiléte mármost végül is ténykérdés. Eldöntése lényeges vonásokkal esne latba mind Tarczy Lajos, mind Tóth Lőrinc értékelésénél: elvégre Tarczy hegelianus volt, Tóth pedig Heine lelkes híve és fordítója — s ha bármelyikük fordította volna (Tarczy ekkor 29, Tóth 22 éves volt) Menzel dühödött, rágalmazó, denunciózó kirohanását Hegel és Heine ellen, ez mindenképpen jellemző személyi, irodalomtörténeti és koradat lenne. — Hozzáfűzzük, hogy Turóczi-Trostler József szóban forgó tanulmánya (az 1951. évi kiadás 185–195, az 1961. évi 2. kötete 272–286. oldalán) igen figyelemreméltó és mélyenjáró felismeréseket tartalmaz a hegelianizmus és az Ifjú Magyarország mozgalom elterjedéséről és ideológiai szerepéről. Elemzi Tarczy professzor hegeli tanító tevékenysége nyomait is Petőfi gondolkodásában. — Utalunk ezzel kapcsolatban arra az ismert tényre, hogy Petőfi az 1847. augusztus 17-én kelt, Arany Jánoshoz intézett levelében használja az „ifjú Magyarország” kifejezést (lásd: Petőfi Sándor Prózaí Művei. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1976. p. 693).

⁴⁰ Az előadás szövege olvasható A Magyar Tudós Társaság Évkönyveiben. (Egyetem, Buda, 1846. 7. kötet, II. rész, p. 66–82.)

ezt az idézetet honnan vette: „Biedermann, die d. Phil. II. B. S. 464–465.” A könyv, amelyre utal, Carl Biedermannak, a lipcsei egyetem filozófiatanárának kétkötetes „Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit, ihre wissenschaftliche Entwicklung und ihre Stellung zu den politischen und sozialen Verhältnissen der Gegenwart” című munkája (Mayer und Wigand, Leipzig, 1842), amelyről Szilasy azt mondja, hogy „Biedermann . . . nagy gondnal és studiummal keresgeté a philosophiai küzdelmek és törekvések eredményét” (id. mű, p. 199).

Már itt meg kell jegyeznünk, hogy Szilasy idézés-technikája nem valami dicséretes. Vessük össze idézetét azzal, amit Biedermann valóban írt a megadott helyen: „Ebenso nahe lag eine Missdeutung der Hegelschen Ansicht von der Einheit des göttlichen und des menschlichen Wesens, in dem Sinne, als ob dadurch jede Aeusserung des menschlichen Geistes, also auch jeder bloss sinnliche Trieb, als etwas Göttliches, folglich Berechtigtes anerkannt und-gewissermassen geheiligt sei. (. . .) Genug, die Hegelsche Philosophie ward für die Irrlehre der jungen Litteratur verantwortlich gemacht, und namentlich war es W. Menzel, welcher sie, auf diesen Anlass hin, der Immoralität, des Atheismus, der Vergötterung des Individuums und seiner sinnlichen Triebe beschuldigte.” A Szilasy által tekintélyként idézett lipcsei professzor eszerint bár „közelfekvő”, ám „téves értelmezésnek” (Missdeutung), azaz a hegeli tanítás elferdítésének nevezi azt, amiért egyesek a fiatal irodalmat⁴¹ felelőssé tették és amivel ennek a téves értelmezésnek az alapján („auf diesen Anlass hin”) Menzel megvádolta (beschuldigte) az írókat. Ez lényegül át Szilasytól azzá, hogy „Menzel nyíltan kimondá: Hegel philosophiája immoralis stb.”, ahol egyébként az „állati ösztönök” kifejezés sem éppen gondos-pontos fordítása a biedermanni „jeder bloss sinnliche Trieb des menschlichen Geistes” (az emberi szellem valamennyi pusztán érzéki ösztöne) szövegnek.

Akárhogy is, a kortárs Biedermann fenti sorai annyira fedik Menzel szövegét, hogy elegendőnek látszanak annak megállapításához, hogy a „Literaturblatt” 1839-es „Der Leo-Hegel'sche Streit” című, a *Figyelmezőben* magyar fordításban megjelent cikkét ténylegesen maga a szerkesztő W. Menzel írta, aki ily módon – önhibáján s talán tudtán kívül – ezzel a magyarországi Hegel-vita (e minőségében mindeddig figyelemre nem méltatott) tettleges szereplőjévé vált.

⁴¹ Értsd: a „das junge Deutschland” nevű igen gyanús, sőt, sokak szerint, leggonoszabb-irányú társulat”-ot (ahogyan Szilasy nevezi, i. m., p. 198.). – Kérjük az olvasót, hogy Szilasy itt tárgyalt szövegét hasonlítsa össze egy másik, korabeli magyar katolikus író, Purgstaller (Palotai) József kegyesrendi szerzetestanár „A bölcseztörténete” (2. kiadás, Hartleben, Pest, 1847) című művének vonatkozó részével: „A haladási párt a vallást és országlatot teljesen ügyekezett átalakítani, úgy hogy végeredményül kitűzte: a vallást egyáltalában bölcsezetté, az országlatot, a kormányzást népralkodássá változtatni. E párt „fiatal Németország” név alatt ismeretes, noha ezen nevet nem az újabb hegeli párt, hanem már előbb egynémely írók egylete gondolta ki, mellynek tagjai voltak: Heine, Laube, Gutzkow, Wienbarg. Ezeknek íratái forradalmi szelleműek és az erkölcsiségre s állodalomra kártékony befolyásúak.

Jóllehet Hegel bölcsezetének nem volt közvetlen befolyása a „fiatal Németország” föllázadására, mindazonáltal ennek veszélyes tanaiért felelősségre vonatott. Menzel a bölcseletet erkölcsstelenséggel, istentagadással, az egyénnek istenítésével vádolta: e vádolás ismételtetett azon alkalommal, midőn a kölni érsek ügyében Leo a történetíró az ifjabb hegeliekkel vitázott. – Hegel rendszere a porosz kormány ótalma alatt állott; de végre e kegyeletből is kiesett, minekutána Schubarth e rendszert porosz álladalom szellemével meg nem felelőnek nyilatkoztatta . . .” (p. 180–81.)

Dr. Wolfgang Menzel (1798–1873) publicista, irodalomtörténész, történetíró, ifjúkorában Fr. L. Jahn hazafias tornaapostol („Turnvater”) híve, a jénai egyetemen a nacionalista Burschenschaft (bajtársi szövetség) buzgó tagja (aki egy fegyveres nacionalista puccsban való részvétel után megszökött és 1820 és 1824 között Svájcban talált menedéket), Goethének, annak politikai és erkölcsi nézetei miatt, heves ellenzője („Die deutsche Literatur”, 2 kötet, 1827), a júliusi forradalom után mindvégig a franciák és a francia liberális demokráciával rokonszenvező fiatal német írók esküdt ellensége, 1826–1848 között szerkesztője volt a Stuttgart–Tübingen-i Cotta-kiadó igen széles körökben elterjedt és befolyásos, hetenként többször megjelenő „Literaturblatt” című folyóiratának.⁴² Goethe elleni polémiajában szélsőséges módon a költő erkölcsi és politikai meggyőződését tette esztétikai értékelése mércéjévé. Heves ellenzője volt a „*Das junge Deutschland*”⁴³ néven ismeretessé vált írói irányzatnak, s híressé-hírhedtté az tette, hogy az ő denúciálása nyomán a *Deutscher Bund* (1815–1860; „A német egység e valóságos kigúnyolása”, mint ahogyan Mehring írta) frankfurti gyűlésén 1835 decemberében tilalom alá helyezték Heine, Laube, Gutzkow, Wienbarg és Mundt műveinek kiadását. Ez a kivételes rendelkezés 1842-ig volt érvényben. A világnézetileg nagyon különböző írókat (közéjük számít Börne is, bár a tilalom őrá nem vonatkozott, valamint Freiligrath és Herwegh) a dogmaellenesség, valamint a liberalizmus, az individualizmus, a gondolat-

⁴² A *Literaturblatt* melléklapja volt a Cotta-kiadó 1807 és 1865 között megjelentetett „Morgenblatt für gebildete Stände” című mérsékelt polgári irányzatú napilapjának, amelyben 1840–41-ben a fiatal Engelsnek több irodalmi és művészeti tudósítása, Freiligrathnak pedig 1836-ban és 1838-ban verse jelent meg. Persze, a Morgenblattot nem Menzel szerkesztette. A Cotta cégtől megválva, a Literaturblattot aztán Menzel 1852–1869-ig maga adta ki továbbra is.

⁴³ A „Fiatal Németország”: politikailag haladó, liberális-forradalmár német költők és tehetséges publicisták minden szervezetség nélkül, lazán összefüggő „csoportha” (láttuk, Szilasy János „igen gyanús társulat”-nak nevezi őket) az 1830-as francia júliusi forradalom utáni mintegy másfél évtizedben. Az elnevezést *Ludolf Christian Wienbarg* (1802–1872) 1834-ben (Hoffmann und Campe-nél, Hamburgban) megjelent „*Aesthetische Feldzüge*” (Esztétikai hadjáratok) című könyvétől származtatják, amelyet Wienbarg a *Junges Deutschland*-nak ajánlott, bár Laube és Gutzkow már 1834 előtt írtak leveleikben a „la jeune Allemagne”-ról. (A Wienbarg-mű új kiadása: Aufbau Verlag, Berlin–Weimar, 1964, 416 pp., W. Dietze ötvenegy oldalas bevezetésével, bő jegyzetekkel, Wienbarg két további irodalomelméleti és kritikai tanulmányával, és műveinek bibliográfiájával.) Az elnevezés utalás a Mazzini-féle olasz politikai-forradalmi, titkos „*Giovine Italia*” szervezet nevére (1831). Wienbarg könyvét csakhamar lefordította magyarra Erdélyi János, amire utal is Weber Antal, Erdélyi Válogatott műveihez írott előszavában (Szépirodalmi, Budapest, 1961. p. 20.): „Fontos az ő elméleti fejlődésében a Fiatal Németország hatása (a harmincas évek végén lefordítja az ekkor híres Wienbarg *Aesthetische Feldzüge* c. munkáját)”. Schöner Magda „Erdélyi János és művei” című dolgozatában (Budapest, 1931. p. 66) úgy vélte, hogy Erdélyi a mindmáig kiadatlan fordítást „mintegy kézikönyvül magának” készítette, de ez nem helytálló. T. Erdélyi Ilona szíves közlései – amelyet e helyen is megköszönünk – megállapítják, hogy a százhusz (220 × 260 mm méretű) oldal terjedelmű kézirat a család birtokában van s habár a fordítás nem befejezett (a XV. lecke közepén megszakad; a teljes mű huszonnégyből áll), „a fordítást Erdélyi megjelentetésre szánta, hisz ő maga írta, hogy egy részletet elküldött belőle Bajzának, aki azonban nem volt hajlandó közölni”. A magyar szöveg egyébként nemsokára megjelenik, mégpedig „*Erdélyi János Művei*” első kötetében, amely filozófiai és esztétikai írásait fogja tartalmazni, az Akadémiai Kiadónak „A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai” sorozatában. A régóta hiányolt, végre meginduló, remélhetőleg teljességre törekvő Erdélyi-kiadás első kötetének sajtó alá rendezője T. Erdélyi Ilona. – A „Fiatal Németország”-ról lásd Fr. Engelsnek Alexander Jung „Vorlesungen”

szabadság, a nemzeti egység, a világpolgárság, a nők és a zsidók egyenjogúságának követelése, irodalmilag pedig a klasszicizmus elleni fellépés fűzte egybe.⁴⁴

Irodalmi tekintetben és erkölcsileg, Menzel nem vitte el szárazon a dolgot. Az akkoriban Németországban baloldali körökben közszájon forgott rigmust: „*Der grösste Schuft im ganzen Land / Ist und bleibt der Denunziant*” (Az egész országban nincs aljasabb csibész a denunciánsnál) elsősorban Menzelre vonatkoztatták. Ludolf Wienbarg „*Menzel und die junge Litteratur*” (Menzel és az ifjú irodalom) című személyes kritikája után (C. Löwenthal, Mannheimban, 1835), amelyet természetesen megjelenése után tüstént elkoboztak, Gotthart Oswald Marbach „*Der Zeitgeist und die moderne Literatur. Briefe an eine Dame*” című akkoriban igen népszerű, sokat olvasott munkája Hinrichs, Leipzig, 1838. 436 pp.), Kottenkamp „*Anti-Menzel*” című írása (1835), Börne „*Menzel der Franzosenfresser*” (A franciafaló Menzel, 1837) című leleplező ellentámadása, és részben francia nyelvű kritikája a párizsi *La Balanceban* („*La Gallophobie de M. Menzel*”, 1836) Gutzkow „*Wally, die Zweiflerin*” (A kételkedő Wally) című regényéről, amely kiindulópontul, alkalmul szolgált volt arra, hogy Menzel feljelentéssel forduljon a Német Szövetségi Gyűlés frankfurti ülésén résztvevő képviselőkhez⁴⁵ (amit könyvkritikájában Börne

című könyvéről írott bírálatában (1842) a vonatkozó megjegyzéseket. (MEM, 1. k., p. 433–44.) – Vö. ezenkívül a 39. sz. lábjegyzetben említett, a *Tudománytár* 1836. évi 9. kötetében közzétett, „az öreg Menzel Literaturblattjának” alapján készült kivonatos fordítással is. (Menzel egyébként ekkor harmincnégy éves volt, nem éppen agastyánkorú.) – Figyelemre érdemes Metternichnek egy József nádorhoz intézett irata, amelyet Wertheimer Ede említ „A jurátusok felségértési pöre” című tanulmányában (*Budapesti Szemle*, 133. kötet (1908), 2. sz., p. 234), ahol ez olvasható: [Metternich] „bevallja, az Európa-szerte létező ifjúsági egyletek üzelmeinek megfigyelése immár 20 év óta hivatali tevékenysége állandó tárgyát képezi. Épp e szövetségek tevékenységének fáradhatatlan figyelemmel kísérése vezette őt arra is, hogy a napirenden levő *kirdlygyilkosság* is azoknak a műve és hogy e gonoszított szervezője nem kisebb személyiség, mint Mazzini. Ma már . . . épp úgy létezik egy ifjú Magyarország, mint a hogy az ifjú Olaszország és Franciaország és az ifjú Schweiz is meg van.” (E helyet részben idézi Kosáry Domokos: „Kossuth Lajos a reformkorban”, Antiqua, Budapest, 1946. p. 140. és 378.) Metternichnek ezt a saját kezű levelét az Országos Levéltár őrzi: Protocollum actorum ad Politiam et internam Regni Hungariae Securitatem spectantium 1837: 12., *József nádor titkos iratai* között, N. 22. jelzet alatt. Teljes német szövegét közli Andics Erzsébet, „Metternich und die Frage Ungarns” című monográfiájában, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. p. 372–373. A reakciónak a liberális-radikális-polgári törekvések elfojtására irányuló érvelésében már a szóhasználat egyezése is (nem szólván a célokról) Metternich, Menzel és Szilasy dörgedelmeiben annyira szembeötlő, hogy érdemes lenne – ha még nem történt meg – a végére járni ennek a szitok-átok nyelvezetnek és érvelési technikának a „Vormärz” korabeli francia, német, lengyel, olasz és magyar reakciós publicisztikában. – Arra egyébként, hogy mily mértékben feldolgozatlan a tárgyalt ideológiai vonal elterjedése és hatástörténete, álljon itt egy további példa: „Nem kell különösebben erőltetett elemzés ahhoz, hogy ebben a fogalmazásban és értékelésben felfedezzük a „*Junger Deutschland*” és még inkább *Hegel* tanításainak határát – Teleki nem hiába töltötte az éveket külföldön” jegyzi meg (egy 1837. április 27.-én tartott beszéd idézett részéről) Teleki László monográfusa, sajnos igen röviden. In: Horváth Zoltán, Teleki László. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. I. k., p. 106.

⁴⁴ A német Szövetségi Gyűlés határozata, Fónagy Iván fordításában, olvasható a „Heine Napjai” c. gyűjteménykötet (szerk.: Bodi László. Művelt Nép, Budapest, 1956) 128–130. oldalán.

⁴⁵ Menzel a *Literaturblatt* 1835. évi szeptember 11. és 14. számában, majd szeptember 28-án és október 6-án kelt ki Gutzkow regénye ellen, durva támadását utóbb már „az Ifjú Németország egész iskolájára” is kiterjesztve. Lásd Gutzkow regénye faksimile-kiadásának Jost Schillemeit által írott utószavát: „*Wally, die Zweiflerin*”. Deutsche Neudrucke, Faksimile-Ausgabe. Wanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965. p. 79*–84*. – Gutzkow-t egyébként 1835 novemberében tartóztatták le és a keresztény felekezetek megvető ábrázolásáért e regényében, négy heti börtönre ítélték. Önéletrajzában Gutzkow ezt az eljárást Menzel hírlapi támadásai következményének tudta be. („*Rückblicke auf mein Leben*”. A. Hofmann, Berlin, 1875., p. 146. skk., különösen p. 150. skk.)

korántsem hagy említetlenül): méltó választ adtak a denunciánsnak. („O, der Börne schreibt einen Styl, der über alles geht. ‚Menzel der Franzosenfresser‘ ist stylistisch das erste Werk Deutschlands, und zugleich das erste, wo es darauf ankommt, einen Autor ganz und gar zu vernichten” — írta a fiatal Engels 1839. október 8-án barátjának, Wilhelm Graebernek. (MEW Ergänzungsband, Zweiter Teil. (1967) p. 420., és MEGA², III. 1., (1975) p. 161.) De a végső csapást Heine mérte Menzelre, a „Salon” harmadik kötete előszavaként megjelent „Über den Denunzianten” című gyilkos iróniájú írásával (első ízben Hoffmann und Campénál látott napvilágot, Hamburgban, 1837-ben, 39 oldalon), amelyet egy, a Szövetségi Gyűlés képviselőihez intézett, 1837. január 28-án keltezett, először francia nyelven a *Journal des Débats*-ban közzétett, majd 1836. február 10-én a német *Allgemeine Zeitung* 41. számában megjelent udvarias hangvételű nyilatkozata előzött meg.⁴⁶ — Ne maradjon említetlenül Belinszkij „Menzel, a Goethe-bíráló” (*Menzel, Kritik Goethe*) című tanulmánya sem, amely a nagy forradalmár-demokrata kritikus filozófiailag még idealista-dialektikus korszakából ered, de Menzel Goethét lekicsinylő polémiájának ürességére és hamisságára igen jól rámutat. (Lásd: V. G. Belinszkij, Sztatyí i recenzii 1834–1841. Ogiz, Moszkva 1948. 1. k., p. 418–452. Belinszkij eme tanulmánya először az *Otcesztvennije Zapiszki* 1840-es VIII. kötetében jelent meg: No. 1., p. 25–64.) — Érdekes, hogy Martin Malia, A. Herzenről és az orosz szocializmus kezdetéről írt testes monográfiájában (*Alexander Herzen and the birth of Russian socialism 1812–1855*. Harvard U. Pr.–Oxford U. Pr., London, 1961. 486 pp.), két helyen is (p. 205. és 215.) sommás egyoldalúsággal kerekén *konzervatív* fogantatású cikknek („notorious conservative article”) minősíti Belinszkijnek ezt a Menzelről szóló dolgozatát.

Ez hát — vázlatosan — az a Menzel, aki egyik tévesen Lugossy Józsefnek tulajdonított hírhedt, nevezetes cikkével Toldy Ferenc jóvoltából szót kapott a magyar Hegel-vitában. Ezentúl — hacsak egy lapalji lábjegyzetben is — szerepeltetni kell majd Menzelt a magyar Hegel-vita irodalomtörténetében. Ami helytállót cikke hatásával kapcsolatban eddig Lugossyról írtak, az a tények igazsága szerint őt illeti.

5. SZÉKELY MÓZES ÉS BOCSOR ISTVÁN (1843–1844)

Aranyosrákosi Székely Mózes (? – 1862) unitárius püspökhelyettes, a kolozsvári unitárius kollégiumban a bölcselet professzora, két munkájával kapcsolódik a hegelizmus magyarországi elterjedéséhez. Az első címe: „Gondolkodástan. Kezdek számára. Irta

⁴⁶Magyarul ez is olvasható a már idézett „Heine napja” c. kötet 131–32. oldalán. — Heine írásának és általában a Menzel-ügynek természetesen igen terjedelmes irodalma van. Itt csupán a Walzel-féle tízkötetes Heine-kiadás nyolcadik kötetének jegyzeteire s az ott felsorolt főbb munkákra utalunk. (Sämtliche Werke. Insel Verlag, Leipzig, 1913. Band 8., p. 523–555 és 579–581.) — Wolfgang Menzel stílusára — „a stílus maga az ember” — álljon itt néhány jellemző példa. Kritika Heinrich Leo „Die Hegelingen. Aktenstücke und Belege der s. g. Denunziation der ewigen Wahrheit” c. vitairatról. (Anton, Halle, 1838), a *Literaturblatt* 1838. évi 96. és 97. számából (p. 381–84 és 385–88): „Hegel tanítványai akik felfuvalkodottak saját nagyságuk tudatától (és teljes joggal, mert vitathatatlanul a világtörténelem legnagyobb hőroza lenne az, aki képes volna a kereszténység megdöntésére . . .” (p. 381); „a hegelség terroristái”, „szolgalelkű radikális reformerek”, „filozófiai hetvenkedők” (uo.); „a hegelizmus legielkében tanyázó pimasz démon” (p. 384); „az új pogányság, az érzékiség új vallása, amelyet Heine és néhány hozzámérhető hasonló filozófus javaslatba hoz” (p. 386), és így tovább.

Aranyas-Rákosi Székely Mozsos, az unitáriusok kolozsvári fő-iskolájában elméleti és gyakorlati bölcsekedés köz-oktatója”. (A kir. Lyceum betűivel, Kolozsvártt, 1840. 182 pp.) Ez a feltűnően jól, okos didaktikával, értelmesen megfogalmazott logika-tankönyv bevezetésében Hegelt forrásaként nem említi; a Kanttól számított újabbkori logika mestereiként Maimonidest, Hofbauert, Kiesewettert, Krugot, Trexkert, Friest, Tieftrunkot és Dänzingert, a magyarok közül Ercseit, Fejért, Imrét és Kötelest sorolja fel. A könyv Hegelt először 47. oldalán említi, a tételes fogalmak (conceptus positivi) tárgyalásánál, ahol is a szerző részben egyetért, részben vitatkozik a hegeli „közönséges-különös-egyeti” felosztással. A tankönyv végén (p. 181–82) azonban azzal a definícióval kapcsolatban, hogy „a lélektan alkalmazott gondolkodástan”, Hegelt „a német nemzet vetélyes [= dialektikus] óriása” névvel illeti, bár kevéssel előbb (p. 139–40) „a világsodásra kétségbe-hozhatatlan hasznosak”-ként hívta fel a tanulók figyelmét e művekre: „Sokrát párbeszéde (dialogus)”, „Plátó, Rheinhold, és Krug bölcsekedési népszerű levelei”, „Fries Juliussa, és Evagorassa”, „Schelling, Brunó nevezet alatti bölcsekedési regénye (román)”. Jellegzetes vonása ennek a tankönyvecskének a logikai példák igen egyszerű, többnyire előremutató megfogalmazása, mint például: „Ha jó országutaink lesznek, könnyebbül a közlekedés – Ha könnyebbül a közlekedés, nevelkedik a keresetmód – Ha nevelkedik a kereset mód, öregbül a nemzeti jóllét – Ha öregbül a nemzeti jóllét, külsőkép boldogok leszünk – Ha tehát jó országutaink lesznek, külsőkép boldogok leendünk.” Láthatjuk, hogy Hajós indokoltan írja (id. munkája 208–209. oldalán) szerzőnkéről, hogy „kifejezetten félhegeliánus”, „a köznemesség jobbszárnyát képviselte”, „csak sejtette, de nem akarta elfogadni azt, hogy az egyedül a függetlenséghez vezető út a társadalmi forradalom”, „tehát kis távolság választja el Hetényitől”.

Másik könyve az „Észtan: kezdők számára. Irta Aranyos-Rákosi Székely Mózsos, az unitáriusok kolozsvári fő iskolájában bölcsekedés köz tanára.” A K. Lyceum betűivel, Kolozsvártt, 1843. 108 pp. („Az észtan a görögöktől metaphysicianak nevezetett . . .”) A bevezetésben azt írja, hogy „. . . ha új, eredeti igazságokat nem találtam is fel, fő törekvésem vala mindazáltal honi philosophusaink eddigi dolgozatainak s egyszersmind a külföldi jelesebb gondolkodó fők rendszereinek irányai nyomán, a fentalált ész igazságait, elveit, helyzetünkhöz képest tisztán fogalmazni (. . .) minthogy pedig philosophiai nyelv vagy műszók nélkül az elvontabb és magasabb eszméket másokkal közölni lehetetlen: a testvéri magyarhon jelesebb írói által használt műszavak és eszmék, úgy a német remek bölcsészek, mint Fries és Hegel bölcsekedéseik módja közt némi közép álláspontot igyekeztem tartani.” (p. 2.) Figyelemreméltó sajátja Székely Mózes e tankönyvének az is, hogy erőteljesen, egyértelműen tárgyalja és helyesli De La Mettrie, Helvetius, Rousseau, Voltaire, Holbach és követői természetfilozófiai nézeteit, mint ahogyan hivatkozik „a híres *Küvié*” [Cuvier] paleontológiai tanaira és helyesli „Hegel tanítmányát” is: „hogy a halhatatlanság, ha mint valami jövőendő gondoltatik, a bölcsekedés körébe nem tartozik . . .” (p. 66.). Székely Észtanáról 1844-ben Tomori Sz. Sándor írt bírálatot.⁴⁷ Véleményével egyetérthetünk: „Hegel bölcsekedési módjára különös figyelemmel van (. . .) azt is nyilvánítja, hogy Hegel iskolájához nem kirekesztőleg csatlakozik, sőt Fries tanmenetét is egyenlő példányi rangban helyezi.” (567. hasáb) „Fries és Hegel bölcsekedéseik módja közt némi közép álláspontot igyekezett tartani.” (568. hasáb).

⁴⁷ *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1844. évf., 567–69 és 590–97. hasáb.

Bocsor István (1807–1885),⁴⁸ a magyar közjog és történelem professzora Pápán, kemény hírlapi vitát folytatott Hegel filozófiájának védelmében Hetényi Jánossal a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap 1843–44. évfolyamában. Bocsor „Bírálatok a Pesten felállítandó prot. főiskola tanítási rendszerét tárgyaló jutalmazott pályamunkák fölött” című cikksorozatára (Prot. Egyházi és Iskolai Lap, 1843. No. 31. p. 376–80, No. 32. p. 385–91, és No. 33, p. 395–99), Hetényi „Palinagonia, vagy: kiküzdött pálya utáni viszonküzdelem” címen felelt ugyanabban a lapban (1843, No. 40, p. 477–84, No. 41, p. 495–98). Itt így vitatkozik: „Felhősdiségnek nevezém főlebb a Bocsor-féle bírálatokat azért, mert *Nicolai*, de leginkább *Hegel* óta egy hatalmas éjszaki fény derült fel Európánkban; és az a híres *berlinismus*... Bocsor úr is Berlinben tanult, és a berlinismus szellemében bírálgat... Ugyan mit érünk mi alkotmányos szabadságunknak örülő és e felett protestáns magyarok olly philosophiával, mellynek alapelve ez: Was wirklich ist, das ist vernünftig; Was vernünftig ist, das ist wirklich? (p. 495.) Erre felelt aztán Bocsor a lap 1844. évfolyamában (128–35. hasáb) „Viszonküzdelem elleni küzdelem” címen „Hetényi János a bírálatra palinagoniát jelentetett meg.” „Hetényi engem berlinismussal vádol; melly pedig felhősdiség, semmiség, és csupa hegelismus.” (129. hasáb) „Hegel észтана is magas eszmékkal teljes, s mint minden philosophia, a tapasztalati tudományok fölötti magasabb körben mozog.” (Uo.) „Hetényi úr, ki mellett, mint mondja, tudós testület áll, Hegel philosophiájában nem igen mélyen tekintett bele, mert a *vernünftig* és *wirklich* műszavakról úgy beszél, mint akármi avatatlan.” (130. hasáb.)

Marczali Henrik a következőket írta Bocsor Istvánról: „Berlinben tette magáévá Hegel filozófiáját és rendszerét, amelynek híve is maradt és amelynek hatása történelmi műveiben és előadásaiiban nagyon érezhető. Nemcsak tudománya, hanem jelleme által is kiváló férfiú.”⁴⁹ Bocsor az idézett vitacikkben így idézi Heine szavait Hegelről: „A júliusi forradalom nem jön létre, ha a franciák megértik Hegel észtanát, s így a fők spekulációval foglalkodván, a cselekvési energia a háttérbe szorul.” (131. hasáb)⁵⁰ „Mindenesetre érdeme Bocsornak, hogy a magyar olvasók figyelmét elsőként hívta fel Heine Hegel-értékelésére, amely szerint a németeknek ez a „Leibniz óta legnagyobb filozófusa” betetőzte filozófiai forradalmunkat.”⁵¹ Példánk bizonyíthatja, hogy a negyvenes évek elején akadt jogtudós is hazánkban, nemcsak hegelianus bölcselelő, aki magáévá tette a

⁴⁸ Főbb művei: „Magyarország történelme különös tekintettel a jogfejlődésre”. Ref. Főiskola, Pápa, 1861–64. „Számvetési kézikönyv, magány- s nagyobb iskolákban használatra”. Ref. Főiskola, Pápa, 1843. VI + 266 pp. „Bírálatok a Pesten felállítandó prot. főiskola tanítási rendszerét tárgyaló jutalmazott pályamunkák fölött.” Ref. Főiskola, Pápa, 1845. Irt földrajz, és latin, francia nyelvtani tankönyveket is.

⁴⁹ Pallas Lexikon, 3. kötet (1893), p. 392.

⁵⁰ Salon, II. Band. Hoffmann und Campe, Hamburg, 1835. p. 272. 279, 281. – Hajós – igen figyelemreméltó érzékkel – úgy véli (id. műve, p. 209.), hogy talán Bocsor „tulajdonképpen Lugossynak replikált itt”. Mivel Hajós is osztja azt a téves véleményt, amely Lugossynak tulajdonítja Menzel cikkét, megjegyzését Menzel személyére vonatkoztatva tarthatjuk helytállónak. – Fontosságuk miatt, hadd idézzük itt Heine szavait újabb, pontosabb magyar fordításban is: „Azt mindenesetre tudom, hogy ha négy évvel ezelőtt ismertétek volna a német természetbölcseletet, semmiképpen sem csináltátok volna meg a júliusi forradalmat.” (Heine: „A vallás és filozófia németországi történetéhez.” Ford.: Gáspár Endre. In: Vallás és filozófia. Magyar Helikon, Budapest, 1967. p. 267.)

⁵¹ Hajós, p. 210. – Heine szavai Gáspár Endre fordításában így hangzanak: „A nagy Hegel, a legnagyobb filozófus, akit Németország Leibniz óta világra hozott. Kétségtelen, hogy magasán Kant és

hegeli filozófiát, és keményen fellépett az „egyezményes” filozófiai tanok konzervatív-eklektikus ideológiája ellen. És világosan látható Bocsor István példáján az is, hogy személyében volt olyan történésünk is e korban, aki a júliusi forradalmat homlok-egyenest ellenkező módon értékelte, mint azt Wolfgang Menzel és a vele hazánkban azonos szemléletet vallók tették. Bemutatunk most egy ilyen Menzel-szabású magyar tudóst is.

6. KÉT ARCKÉP II.: SZILASY JÁNOS (1844)

Szilasy János (1795–1859) filozófiai, teológiai és pedagógiai író, akadémikus, egyetemi tanár, 1851 után pedig nagyváradi kanonok volt. Tevékeny részt vett az Akadémia 1834-ben kiadott nevezetes *Philosophiai Műszótárának* elkészítésében. Művei: „A nevelés tudománya” I–II., Buda, 1827. XXVI, 366 + 1 és XIV, 346 pp. „A lelkipásztorság tudománya” I–III., Buda, 1842. 7 + 371, XII, 407, és VII, 467 pp. „Philosophiai tanulmányai”. Toldy Ferenc előszavával. Eggenberger, Pest, 1856. VIII, 217 pp. Megírta Kresznerics Ferenc életét (Tudományos Gyűjtemény, 1832. VIII.), Imre János magyar bölcész életrajzát (M. Academiai Értesítő, 1847), és Fejér György életrajzát (Új Magyar Múzeum, 1853. I.). E helyen elégséges, ha csupán egy munkájával foglalkozunk, azzal a dolgozattal, amelyet a Magyar Tudós Társaság kis gyűlésében olvasott fel „Küzdelem és tájékozás a philosophiában” címmel, 1844. február 26-án, abban az évben, amikor Németországban a sziléziai takácsok felkelése zajlott le. Megjelent A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei hetedik kötetében (Egyetem, Buda, 1846, p. 66–82) majd újra is, fent említett 1856-os gyűjteménykötetében (a 189–204. oldalon), olyan tanulmányok társaságában, mint a „Hibás műveltség, vagyis Rousseau”, az „Álbölcészlet, vagyis Voltaire”, és a „Keresztény műveltség és bölcselet, vagyis Faludi Ferenc”. Ez rendben is volna: nem rendkívüli dolog, hogy valamely papi személy egyháza világnézetét híven követve bírálja ideológiai ellenlábasait, Rousseau-t és Voltaire-t. Ami e dolgozatban a tudóshoz méltatlan, rendhagyó tüneti jelenség, az az a módszer, amellyel Szilasy a hegeli tanokat ábrázolja az Akadémia egyik ülésén, semmibe véve a tudományos illendőség legelemibb ismérveit is.

Szilasy „Küzdelem és tájékozás a philosophiában” című felolvasása közvetlen hangú, világos felépítésű munka; szövege az 1856-os gyűjteménykötetben mintegy 600 sorra terjed, 16 oldalon. Tárgya érdekes: a világnézeti, filozófiai életben küzdelem van, harc folyik, amit az illusztris előadó számos idézet kapcsán mutat be, hogy aztán felolvasását a saját álláspontja kinyilvánításával fejezze be. A tizenhat oldalon huszonhét hosszabb-rövidebb idézet található; öt Hegel, négy Biedermann, három Krug, kettő Fichte, egy-egy Michelet, Gans, Nagy Frigyes, Reinhold, Schrank, Schafhäutl és mások tollából. Az idézetek magyar fordítása igen jó: határozottan meghaladja az addigi és az akkori magyar filozófiai írók nagy többségének nyelvi színvonalát (talán csak Tarczy, Taubner és Térey vetekedhetnének vele). Ilyen magyar filozófiai prózával csak egy évtizeddel utóbb, Erdélyi János írásaiban találkozhatunk.

Fichte felett áll.” „Filozófiai forradalmunk véget ért. Hegel zárta le a nagy kört. Azóta csak a természetbölcseleti tan fejlődését és kialakítását látjuk.” („A vallás és filozófia németországi történetéhez.” In: Vallás és filozófia. Magyar Helikon, Budapest, 1967. p. 263–64 és 266.)

Mindjárt az elején Hegel Fenomenológiájából vett tíz soros idézettel indítja Szilasy a felolvasását, amelyet csakhamar az Enciklopédia egy huszonegy sornyi, majd Hegel 1818. október 22-i berlini első egyetemi előadása előtt a hallgatóihoz intézett bevezető beszédéből vett ötvenegy sornyi idézet követ. Szilasy minden egyes esetben pontosan közli azt, hogy az idézett szövegrészeket, gondolatokat, állításokat honnan vette, mely műnek melyik oldalairól. Az előadás hallgatóira az akadémiai ülésen ez joggal tehetett kello hatást, a nyomtatott szöveg olvasói pedig – ahogy illik – bármikor meggyőződhetnek a felolvasás anyagának széles körű olvasottságra valló alapjairól. Az 1844. évi hallgatóságra nyilvánvalóan benyomást kellett tennie a felolvasásnak az a módszere, hogy Hegel-ellenességét, Fichte, Michelet, Gans, Wolff, Krug, *e tutti quanti* ideológiai-világnézeti elutasítását Szilasy maguknak e szerzőknek az idézésére alapozza. Ez kétségtelenül bizalmat keltő eljárás. Arra, hogy Szilasy megérdemelte-e valójában ezt a bizalmat, és arra, is hogy a magyarra fordítás mennyire sikerült, álljon itt néhány összehasonlítást lehetővé tevő próba.

Hegel 1817

„Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muss daher die Principien Aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.

Bei dem Anschein der so vielen, *verschiedenen* Philosophien muss das *Allgemeine* und *Besondere* seiner eigentlichen Bestimmung nach unterschieden werden. Das Allgemeine formell genommen und *neben* das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem. Solche Stellung würde bei Gegenständen des gemeinen Lebens von selbst als unangemessen und ungeschickt auffallen, wie wenn z.B. einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben u.s.f., ausschläge, weil sie

Szilasy 1844

„Ez idő szerint utolsó philosophia eredménye minden előbbi philosophiának, és ezért mindenik elveit magában kell foglalnia; ez okon nézve ő, ha igazán philosophia, legkifejlettebb, leggazdagabb és legösszetettebb. Az is történhet, ily értelemben szól tovább, hogy mint egyvalaki általános értékű philosophiának mond, azt egy másik csak külön gondolkozásmódnak tartja, s ezért ugyanazt vissza veti. Ilyesmi a köz élet ügyeiben kellemetlen s helytelen volna; így pld. nevetséges lenne, ha valaki gyümölcsöt kívánván, a cseresnyét, körtvélyt, szőlőt azon okra nézve visszavetné, mivel mind ez csak cseresnye, szőlő, és nem gyümölcs. De a philosophiát tekintve az ilyenét visszavetés ment-

Szemere Samu fordítása 1950

„Az időbelileg legutolsó filozófia valamennyi előző filozófiának eredménye s ennél fogva valamennyinek elveit kell tartalmaznia; ezért, ha egyáltalán filozófia, a legkifejlettebb, leggazdagabb és legkonkrétabb.

Mivel látszólag oly sok, *különböző* filozófia van, meg kell különböztetni az *általánost* és *különöst* tulajdonképpen meghatározása szerint. Az általános formailag véve és a különös mellé állítva, maga is valami különös lesz. Az ilyen melléállítás a mindennapi élet tárgyaival kapcsolatban magától meg nem felelőnek és félszegnek tűnnék föl, mint hogyha pl. valaki, aki gyümölcsöt kér, a cseresznyét, körtét, szőlőt stb. visszatartásáná, mert – cseresznye, körte, szőlő, *nem*

Kirschen, Birnen, Trauben, *nicht* aber Obst seyen. In Ansehung der Philosophie aber lässt man es sich zu, die Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophien gebe, und jede nur *eine* Philosophie sey, — als ob nicht die Kirschen Obst wären. Es geschieht auch, dass eine solche, deren Princip des Allgemeine ist, *neben* solche, deren Princip ein besonderes ist, ja sogar neben Lehren, die versichern, dass es gar keine Philosophie gebe, gestellt wird, in dem Sinne, dass beides *nur verschiedene* Ansichten der Philosophie seyen, etwa wie wenn Licht und Finsterniss nur zwei *verschiedene* Arten des Lichtes genannt würden.”

(Jubiläumsausgabe, Band 8., p. 59–60.)

hető, minthogy minden philosophia csak egy bizonyos neme a philosophiának, és nem maga a philosophia. Ez okra nézve megtörténik, hogy oly philosophia, melynek elvei általánosak, olyatén philosophia mellé állítatik, melynek elvei különösek: sőt még oly tanítmány is szövetkezhetik hozzá, mely azt vitatja, hogy nincs philosophia. Igen, a philosophiában mind ezeknek oly értelemben helye vagyon, hogy a dolgot más és más szempontból tekintheti, mintha valaki körülbelül azt mondaná, hogy a világosság és sötétség nem más, mint a világosság különböző fokozata. Így beszél Hegel: Encyclop. I. B., S. 21–22.”

(„Tájékoztató” id. kiadás, p. 191–92.)

pedig gyümölcs. A filozófia tekintetében azonban az emberek megengedik maguknak, hogy visszatűnését azzal okolják meg, hogy oly különböző filozófiák vannak, s mindegyik csak *egy* filozófia, nem pedig *a* filozófia — mintha a cseresznye is nem volna gyümölcs. Megtörténik az is, hogy olyan filozófiát, amelynek elve az általános, olyan *mellé* állítják, amelynek elve különös jellegű, sőt olyan tanok mellé, amelyek szerint nincs is filozófia, abban az értelemben, hogy a kettő *csak különböző* nézete a filozófiának, körülbelül úgy, mintha a fényt és a sötétséget csak a fény két *különböző* nemének neveznök.”

(Enciklopédia I. (§ 13.), p. 44.)

Mint látható, Szilasy kihagyta az idézett hegeli szövegrész második és harmadik mondatát (amit úgy-ahogy jelez is); éppen azok a lényeges filozófiai meghatározások vannak bennük, hogy „meg kell különböztetni az *általánost* és *különöst*” (Hegel kiemelése) és hogy „az általános formailag véve és a különös mellé állítva, maga is valami különös lesz”. De ennél is megengedhetlenebb, egyenest tarthatatlan az, hogy Szilasy az idézett szövegrészben („így beszél Hegel” címén) azt mondja, hogy: „Igen, a philosophiában mind ezeknek oly értelemben helye vagyon, hogy a dolgot más és más szempontból tekinthetni, mintha valaki . . .” holott Hegel azt mondja, hogy „In Ansehung der Philosophie aber lässt man es sich zu”, azaz *a filozófia tekintetében azonban az emberek megengedik maguknak* (ti. azt a megokolást, hogy oly különböző filozófiák vannak). Szilasy ezzel nem hogy mást mondott, mint ami Hegelnél áll, hanem olyant, ami egyenesen azzal szögesen ellenkező értelmű.

Lássunk még egy Hegel-idézetet.

„Egyébiránt a köz tapasztalás is azt tanítja, hogy a mozgalom és küzdelem folyton foly, főképp a politikát és religiót tekintve. Philosophusaink főnökei között Kant politikai elveit a francia forradalom érlelé; Fichte hosszabb időt töltött Schweizben, és úgy látszik, e miatt Kantnál is szabadabb gondolkodású lón a politikában; Schelling a hajdani görög *respublica* szerkezetébe szeretett; Hegel ifjabb iskolája az 1789-ki lázadás elveihez tér vissza, csupán az észet és szabadságot akarván thronra ültetni. Mi a religiót illeti; már maga Hegel fölhozza, hogy Lalande kimondá: én istent az egész égen kerestem, és sehol nem találtam. Említést tesz azon csillagászról is, ki Napoleon e kérdésére: mit tart isten felől? így válaszola: „Je n'ai pas besoin de cette hypothèse.” Hegels Werke XV. B., S. 551–552.”

(„Tájékozás”, id. kiadás, p. 200–201.)

„Bei Jacobi kommt... auch wenn der Gegenstand Gott, der metaphysische ist... das Unbedingte, was dennoch gewiss, das Absolute ist, nur im Glauben... ein subjektiv Festes, aber Unerkennbares... somit Unfruchtbares. — In der kantischen Philosophie ist dies Denken als entscheidend aufzufassen. Im Endlichen, im Zusammenhange mit demselben erhebt sich ein absoluter Standpunkt, der das Mittelglied ist, das Verbindende der Endlichen und zum Unendlichen Emporführende ist. — Beide bleiben Philosophen der Subjektivität. Gott ist bei Kant α) in der Erfahrung nicht zu finden: weder in der äusseren, wie Lalande sagte, er habe am ganzen Himmel gesucht, und ihn nicht gefunden; noch in der inneren, — die Mystiker, Schwärmer können allerhand in sich erfahren, und ebenso Gott, d.i. das Unendliche, erfahren. β) Kant schliesst auf Gott: er ist eine Hypothese zur Erklärung, — das Postulat der praktischen Vernunft ist dassel-

„Jacobinál ... az isten, a metafizikai isten ... szubjektív értelemben szilárd valami, de megismerhetetlen, azaz meghatározatlan, meghatározhatatlan, tehát meddő. A kanti filozófiában ezt a gondolkodást döntőnek kell tekinteni. A végesben, a vele való összefüggésben emelkedik egy abszolút álláspont, amely a középső tag, összekötve végest és fölvezet a végtelenhez. Mind a kettő a szubjektivitás filozófiája marad. Isten Kantnál α) nem található meg tapasztalatban, ahogy Lalande mondotta, hogy az égen kereste istent és nem találta meg; sem a belső tapasztalatban — a misztikusok, rajongók mindenfélét tapasztalhatnak magukban, éppúgy istent is, azaz a végtelent. β) Kant következtet istenre: isten a magyarázathoz szükséges hipotézis, — a gyakorlati ész posztulátuma ugyanaz: *je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse* — nem volt szükségem erre a hipotézisre, felelte egy francia csillagász Napoleon császárnak.”

be;* „je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse,” gab ein französischer Astro- nom dem Kaiser Napoleon zur Antwort.”

(„Előadások a filozófia történetéből.” Harmadik kötet p. 391.)

**Kritik der praktischen Vernunft* 4. Auflage, Hartknoch Riga, 1797. p. 226–227, jegyzi meg lábjegyzetében – pontosan – Hegel. Kant itt ezt írta: „... es ist moralisch notwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen. Hier ist nur wohl zu merken, dass diese moralische Notwendigkeit *subjectiv*, d. i. Bedürfniss, und nicht *objectiv*, d. i. Pflicht sei ... Auch wird hierunter nicht verstanden, dass die Annehmung des Daseyns Gottes als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, notwendig sey ...”

Szilasy itt – Hegelt idézve – egy füst alatt nyilvánítja ellenszenvét Kant, Fichte, Schelling, Lalande (1723–1807) és Laplace (1749–1827) iránt, nem szólván a Hegel halála után alakult „ifjúhegelianus” csoport balszárnyának (B. Bauer, D. Fr. Strauss, M. Stirner, Ruge és a hegeli idealista rendszert gyökeresen elvető Feuerbach) elítéléséről, akikről Hegelnél, persze, az idézett helyen szó sincsen. Az idézet egyébként Hegel filozófiatörténeti előadásainak Kantot ismertető fejezetéből való, ahol Hegel – aki, mint azt Szilasy jól tudja: kemény bírálója Kantnak – nem a saját, hanem a kanti álláspontot ismerteti, és illusztrálja Lalande, Jacobi és Laplace kijelentéseivel. Szilasy szándéka egyre világosabbá válik: hiszen nem sokkal az idézett sorok után Hegelnél olvasható, hogy „a kanti filozófia végső eredménye a felvilágosodás; a gondolkodás nem véletlenül okoskodó, hanem konkrétan”. Márpedig Szilasy, kitűnő érzékkel, széles körű olvasottsága alapján, támad mindent, ami a felvilágosodás (*horribile dictu*: a materializmus) ideológiáját hor- dozza.

Szilasy több ízben hivatkozik Biedermann akkor nemrégiben (1842-ben) megjelent kétkötetes, Kanttól az 1840-es évekig terjedő filozófiatörténetére is. Lássuk, hogyan?

Szilasy 1844

Biedermann 1842

Nyersfordítás 1978

„Biedermann csupán mint történetet adja elő, hogy a „das junge Deutschland” nevű igen gyanús, sőt, sokak szerint, leggonoszabbirányú társulat ezen elvét, „csak az jó, helyes és ésszerű, mi természetes”, mely elvből ezen társulat veszélyteljes egész tanítmánya származék, Hegel elvével „was wirklich ist, ist vernünftig” igen könnyű kapcsolatot

„Zwar standen die haupt- sätzlichen Grundsätze, welche diese junge Lite- ratur in ihren Schriften proclamierte ... mit den klarsten und unzweideutig- sten Aussprüchen Hegels in directem Widerspruch; auch liess sich nur ein sehr schwacher und unsicherer persönlicher Zusammen- hang zwischen der Hegel- schen Schule und einigen unter den Schriftstellern.

„Ámbár annak a fiatal iro- dalomnak az írásaiban hir- detett legfontosabb alap- elvek ... Hegel leg- világosabban és teljesen egyértelműen kifejezett nézeteivel homlokegyenest ellenkeztek, s a hegeli iskola és egyes olyan írók között, akiket az ifjú Németországhoz tartozó- ként tartottak nyilván, csupán igen laza és bizony- talan személyi össze-

hozni. Valamint abban is egyezének az ifjú német irodalomra 'hősei Hegellel, hogy ők szinte mint ez legnagyobb erővel rohanának a religiói és political tekintélyek ellen. És így következetesen mind az, mi az úgynevezett ifjú irodalomban veszélyes és káros, oda, a philosophiának, névszerint pedig Hegel philosophiájának tulajdonították. Biedermann, die d. Phil. II. B. S. 464–465”.

(„Tájékoztató”, id. kiadás, p. 198–99.)

die man zu dem jungen Deutschland zählte, nachweisen . . . indessen liess sich allerdings nicht leugnen, dass die allgemeine Grundidee, aus welcher alle jenen Lehren des jungen Deutschlands hervorgingen, die Idee und Vernünftige sei, mit dem Prinzip der Hegelschen Philosophie, welches alles Wirkliche für vernünftig erklärte, bei einer oberflächlichen Auffassung dieses letzteren Satzes wohl in Verbindung gebracht werden konnte. Ebenso nahe lag eine Missdeutung der Hegelsche Ansicht von der Einheit des göttlichen und des menschlichen Wesens . . . Endlich aber trat auch noch die Hegelsche Philosophie mit den jungen Deutschland in der Opposition gegen den starren Autoritätsglauben und gegen jede Art von Unfreiheit im Religiösen wie im Sittlichen zusammen, und schon dies reichte hin, um diese Philosophie in den Augen Derer, welche gewohnt sind, eine Lehre mehr nach einzelnen, oft unverständlichen Sätzen, als nach ihrem Geiste zu beurteilen auf eine Linie mit der jungen Literatur zu stellen, so verschieden auch Beide in ihrer eigentlichen Tendenz waren.” (p. 464–465)

függések fennállása volt bizonyítható . . . mindazonáltal kétségtelenül tagadhatatlan az, hogy azokat az általános alapfogásokat, amelyeken az ifjú Németország mindama tanai alapultak, azt a gondolatot ugyanis, hogy csak az helyes és értelmes, ami természetes, könnyű volt kapcsolatba hozni a hegeli filozófiának azzal a tételével, amely szerint mindaz értelmes, ami valóságos, feltéve hogy ezt az utóbbi tételt felületesen fogja fel az ember. Hasonló módon közelfekvő dolog annak a hegeli nézetnek a félreértése is, amely az isteni és az emberi lényeg egységéről szól . . . Végül pedig a hegeli filozófia egybevág az ifjú Németországnak a merev tekintélytisztlet elleni álláspontjával is, valamint abban is, hogy szabadságot követeltek minden vallási, erkölcsi és politikai dologban – és ez máris elégséges volt ahhoz, hogy azok szemében, akik megszokták, hogy valamely tanítást nem annak szellemé, hanem egyes, sokszor meg sem értett tételei alapján ítélnének meg, a hegeli tanokat az ifjú irodalom nézeteivel azonosítsák, a kettő bármennyire különböző is sajátos tendenciájuk tekintetében.”

Szilasy, immár előadásának a vége felé, sötét színekkel ecseteli, Biedermannra hivatkozva, Hegel híveinek „fenyegetéssel kapcsolt gyanúskodását” Schellinggel szemben. Lássuk, mit mond Szilasy, és mit írt az általa jelzett helyen Biedermann.

Biedermann 1842

„Es lag in der Stellung, in welcher Schelling in Berlin auftrat, dass seine, so bombastisch angekündigten Vorlesungen über Philosophie hier einer weit allgemeineren und weit schärferen Controle ausgesetzt sein mussten, als in München . . . In Berlin sah sich Schelling einer scharfen Beobachtung und Kritik von Seiten Derer ausgesetzt, welche zu bekämpfen er dahin gekommen war.” (p. 664)
„Das also ist die positive Philosophie! Das ist jene, bisher für unmöglich gehaltene Wissenschaft, welche ganz neue, sehnlichst gewünschte, dringend verlangte, *wahrliche* Aufschlüsse gewähren, und das Bewusstsein über seine gegenwärtigen Grenzen hinaus erweitern soll. Wir haben uns aufs Gewissenhafteste bemüht, den Ideengehalt Schellings unverfälscht wiederzugeben, was allerdings nicht leicht ist, da ein wirkliches Eingehen (auf) diese Überschwänglichkeiten . . . beim besten Willen geradhin unmöglich war. Wir müssen daher auch auf das Ver-

Szilasy 1844

„Ily helyzetben, melyet egy részről a fenyegetéssel kapcsolt gyanúskodás, más részről a pompás ígéretek környeznek, Schellingnek minden szavára kelle vigyázni. Épen azok lettek legszigorúbb ellenőrei, kiket harczolva, vitázva le kelle győznie. (. . .) Vagnak olyanok, kik azt hirdetik, hogy Schelling tanítmánya proteus-alakú, mely majd a philosophia álorzája alá búvik, majd a hit felhőibe rejtezkedik, majd így majd úgy változik . . . Die deutsche Philosophie von Biedermann, II. B, S. 664–665, azután S. 688–689.”

Nyersfordítás 1978

„A hozzáálláson múltott, amellyel Schelling Berlinben fellépett, hogy filozófiai előadásainak, amelyeket oly nagyhangúan hirdetett meg, itt sokkal szélesebb körű és sokkal szorosabb ellenőrzéssel kellett találkozniuk, mint Münchenben . . . Berlinben Schellinget élesebb figyelem és kritika kísérte azok részéről, akik ellen küzdeni jött oda.” (p. 664)
„Ez hát a pozitív filozófia! Ez az az eddigelé lehetetlennek tartott tudomány, amely merőben új, vágyakozva megkívánt, sürgősen óhajtott, *valódi* felvilágosításokat nyújt és az öntudatot — úgymond — kitágítja a jelenlegi határain túl. A leglelkiismeretesebben igyekeztünk Schelling eszmemenetét hamisítatlanul ábrázolni, ami bizony nem volt könnyű, mivel ezeknek a túlradásoknak igazi követése szinte lehetetlen a legjobb szándék mellett is. Le kellett ezért mondanunk arról az érdemről is, hogy Schelling eme kinyilatkoztatásait hozzáférhetővé tegyük a józan ész számára . . . mivel természe-

dienst verzichten, diese Offenbarungen Schellings dem gesunden Verstande zugänglich zu machen . . . da sie in ihrer proteusartigen Natur, bald unter der Maske der Philosophie auftretend und bald wieder in die verhüllende Wolke des Glaubens des Unbegreiflichen flüchtend, einer solchen Prüfung nirgends Stand halten.” (p. 688.)

(C. Biedermann: Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit. Band II., p. 644 és 688. Mayer und Wigand, Leipzig, 1842)

tük proteuszi alakváltozásai során hol a filozófia álarcában jelennek meg, hol pedig a hit fellegeibe burkoltan a megfoghatatlanságba tűnnek, és ezáltal sohasem elégtik ki a józan vizsgálat követelményeit.” (p. 688.)

Előadását Szilasy egy-egy Schrank, Zschokke és Schafhäutl-idézzel zárja. Utóbbi – úgymond – a müncheni akadémia közgyűlésén, „Bajorország színének, a minisztereknek és az egész diplomáciai karnak jelenlétében köz tetszéssel fogadott értekezésében minden eddig kigondolt teoriát a föld eredetére s kifejlesztésére nézve fölhordott, s végre azon teoriát tartja legvalószínűbbnek, mely Mózes irataival megegyezik”. (Id. kiadás, p. 204.) „Ez tájékozásom a philosophiában” – fejezi be tanulságos előadását Szilasy, akit a gyűjteménykötet előszavában a Magyar Tudós Társaság titoknokai ekképpen jellemez: „tisztá fő, az igazság elfogulatlan őszinte keresője . . . emberszerető kebel, amely maga nemesíti a tudományt”. Tekintsük ezt is a korszékhez tartozó adaléknak.

7. KITEKINTÉS. KÉRDÉSEK. KÍVÁNALMAK

Az, hogy az időrendiség önmagában véve történetietlen fonalát 1845-tel tépjük el, teljesen önkényes lépés, és korántsem jelenti, hogy ezidőtájt a hegeli eszmék magyarországi elterjedésében törés, pangás, avagy fázisváltás következett volna be. Talán még csak csomópontot sem jelent ez az időpont, amely az ideológiai mozgás periodizációja tekintetében kiemelkedő szerepet játszhatna. Ezt követően is – mint ahogyan az előző évtizedek során hasonlóképpen – számos jele van a hegelianizmus eleven létének hazánkban s azt tartjuk, hogy még számos szányt lenne szükséges felkutatni és számbavenni, igen átfogó társadalomtörténeti és filozófiatörténeti (a feltárt tényeken alapuló) összegezésnek kellene megtörténnie ahhoz, hogy a hegelianizmus magyarországi történelmi periodizációjára megnyugtató és kielégítő módon sor kerülhessen.

Bár ezidőtájt a történelmi események egyre hevesebben irányították hazánkban is a közérdeklődést a politika síkjára, mégsem mondható, hogy a filozófiai gondolkodás folyama teljesen háttérbe szorult volna. Hiszen – például – a negyvenes-ötvenes évekre esik Erdélyi János írói és szerkesztőként való kibontakozása is. De e korszakban, már a vesztes forradalom és az elbukott szabadságharc után lépnek majd színre olyan többé-kevésbé hegeli indíttatású írók is, mint Szalay László, Henszlmann Imre, Domanovszky Endre és mások. A hegeli gondolatok elterjedését mi sem mutatja jobban, mint hogy ez időre esik „Somogyi Károly 1859. április 18-án akadémiai székfoglalóul felolvasott munkája 'A bölcsészet lényege- és feladatáról', a legerősebb kirohanás magyar honunkban Hegel ellen, amely túlzásaival jóval felülmúlja akár a Vecsey, akár a Szontagh vagdalkozásait”, mint Horkay László megfogalmazza.⁵² S arra, hogy Hegel neve (ha nem is egyben az eszméinek megértése avagy kritikája) mennyire „közbeszéd” tárgya volt a szabadságharc és a kiegyezés között hazánkban, csakúgy, mint külföldön, hadd álljon itt két publicisztikai adat is, jellemzőül. A *Pesti Napló* 1857. szeptember 25-i számának (Felelős szerk.: Pompéry János) első oldalán jelent meg thy jellel Kecskeméthy Aurél tárcalevele Bécsből „*A tárczaírók természetstóriájának általában nincs vége, de itt vége szakad*” címmel. Ebben olvashatjuk: „Tárczaíró van annyi, mint a gomba, és ritka mégis, a mint vesszük . . . Valódi, égből potyant ifjak, kiknek múltjuk nincs . . . csak az az egy bizonyos, hogy iskolába nem jártak. Mégis mindent tudnak. Megannyi genie és fiatal óriás. . . A kocsma, a sörház, ez az ő diadalai színhelye; ez az ő színpadjok s parlamentjük . . . Itt kerül szemle alá Shakespeare és Hegel, Bossuet és Cervantes, Palmerston és – Zang. (. . .) Azonban sorsa az embernek, hogy vénül s a fiatal óriás lassanként megüllepedik. Egy pár év alatt sokat tanul. Forgatta Heine–Börne–Saphirt, s ha elménczsegőket el nem sajátít is, eltanulá az elménczség színét – a *szójátékokat*”. És így volt ez a század negyvenes-ötvenes évei során Európa szerte, Moszkvában is. Például: Apollon Grigorjev „Két egoizmus” című akkori színdarabjában hangzik el, hogy „az egész világ hegelianus, én is az vagyok, mint Moszkvában minden ember fia”. A darab két hegelianus-szlavofil hősének, Mertvilovnak és Baskakovnak az alakjában – az akkori közönség számára világosan érthetően – K. Akszakovot és J. Szamarint parodizálta a szerző mint a bölcsesség kútfejét (mivel „oly homályos a beszédjük, hogy azt ember meg nem értheti”).⁵³

⁵² „A hegeli gondolat sorsa hazánkban. (A magyar filozófia keresztmetszete 1830–1868 között.)” Kiadatlan gépirat (1943). *Fol. Hung.* 3407. *OSzK Kt.*, p. 187. – Somogyi Károly (1811–1888), esztergomi kanonok, filozófus és teológus, a „Religio”, majd a „Katholikus Iskolai Lap” szerkesztője. Értékes könyvtárát Szeged városának ajándékozta. („A bölcsészet lényege- és feladatáról”. Beimel, Pest, 1859. 34 pp. Különlenyomat a „*Családi lapok*” új folyama II. kötetéből; majd könyvalakban is, a Szent-István-Társulat kiadásában: Beimel és Kozma, 1859. 83 pp. Ez utóbbi kiadás, a szélesebb körű terjesztés igényei szerint, az idézeteket magyar fordításban is közli.) Erdemes, és felettebb érdekes lenne Somogyi Károly szövegét egybevetni Szilasy János 1844-es előadásával. Somogyi főként a francia Gratry-ra hivatkozik, de nála is kitüntetett szerepe van Menzel Farkas, „a figyelmes vizsgáló”, „Literaturblatt”-beli cikkeinek.

⁵³ Vö.: Falk Miksa és Kecskeméthy Aurél elkobzott levelezése. Szerk.: Angyal Dávid. M. Történelmi Társulat, Budapest, 1926. p. 349., ahol a tárcalevél szövege kissé elnagyolva, pontatlanul olvasható a jegyzetek között. – A tárcalevélben említett Zang feltehetően August Zang (1807–1888) osztrák publicistával, a hírneves „Presse”, majd „Neue Freie Presse” megalapítójával azonos. Két 1848-as politikai vitairata: „Lebensfrage für die Österreich-Ungarische Monarchie” és „Die Constitution und die Charwoche”. A Wurzbach-féle „Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich” szerint Zang

Az ideológiatörténeti mozgás társadalmi beágyazottságának, a komplex kölcsönhatások szövevényében való gyökerezésnek kutatása és világossá tétele együtt jár mind az interdiszciplináris szempont érvényesítésével, mind az európai hasonló áramlatokkal való összevetéssel. Így a magyarországi hegelianizmus sem csupán a filozófusok belső ügye, hanem egyenlőtlenül, bizonyos fokig autonóm módon jelenik meg az egyes diszciplínák területén. Igen pontosan kellene ismernünk a hegeli tanok elterjedését és hatását a természettudományok, a természetbölcselet, a matematika, a jogtudomány és jogbölcselet, az esztétika, a szépirodalom, a történettudomány stb. területén, de a szálak mindeddig – különböző mértékben – kidolgozatlanok maradtak. Csak néhány kiragadott példa: 1. *Perlaky* Sándor jogász, filozófiai író, Machiavelli és Marcus Aurelius magyarra fordítója (1812–1870) a francia forradalomról Lermnier cikkét és Kant vallásfilozófiájáról Kuno Fischer könyvének (Mannheim, 1860) egy fejezetét, valamint „A jogfilozófia álláspontja” címmel Hegel jogfilozófiájának előszavát (p. 651–65) tette közzé magyar nyelven a *Sárospataki Füzetek* 1868. évfolyamában. 2. *Győry* Sándor neves matematikus, az Akadémia rendes tagja (1795–1870), az *Uj Magyar Múzeum* 1856. I. kötetében tett közzé szembeötlően hegeli indíttatású dolgozatot „Az emberiség eszményi kifejlődése” címen, amelyben például a „tisztá lét” fogalmát is tárgyalja (VI. évf., VII. füzet, p. 345–370; VIII. füzet, p. 419–435). És 3. *Pálkövi* Antal (1816–1862), „Az emberi elme kifejlésének vázlata” (1844) és „Az emberi művelődés története” (1845) szerzője, Gibbon magyar fordítója („Az egész világ története Augustustól a közép kor végéig vagy a Keleti Birodalom elenyészéséig 1453-ban. ír. Palkovics Antal, 1848. sept. 10. kén, S. Patakon”), akiről pedig R. Várkonyi Ágnes „A pozitivista történet szemlélet a magyar történetírásban” c. műve 2. k., 67. oldalán azt írta, hogy „együk fő forrása Hegel”, vajon miképpen kapcsolódott a hegeli tanok elterjedéséhez hazánkban? Pálkövi Gibbon-fordítása kiadatlan. Kéziratban maradt fenn az OSzK kéziratára őrzetében *Oct. Hung.* 780 jelzet alatt (248 levél, 496 pp., 210×130 mm). (Lásd még: Bíró Sándor, „Pálkövi Antal. Egy elfelejtett magyar pedagógus és történész.” *In: Magyar Pedagógia*, 1967/2–3. sz., p. 320–41.)

Az újkori magyar történelem egyik fő problémáját érintené például az a kutatás, hogy miképpen hatottak a hegeli eszmék a magyarországi nemzetiségek körében. Riedl Szende életművében sem elhanyagolható mozzanat, mint arról igen röviden szó volt,* a hegelianus áramlatok ismerete (és behatása Riedl politikai nézeteinek kialakulására) a Monarchia különböző nemzetiségeihez tartozó gondolkodóknál és publicistáknál. Az irodalomban történik említés, ám csak igen sovány adat kapcsán, arról, hogy Hegel természetjogi tanításai „sokkal termékenyebb talajra hullottak a magyarországi nemzetiségeknél (például Stur Lajos felirata V. Ferdinándhoz)”.⁵⁴ Világos, hogy ez a kérdés a nemzetiségi

*Lásd e számunk 516. sk. oldalain. – *A szerk.*

– nagy teljesítménye mellett – meglehetősen vitatott jellemű férfiú volt. (Hof- und Staatsdruckerei. Wien, 1890. Theil LIX., p. 162–65.) – A moszkvai példa tekintetében lásd *A. Koyré: Hegel en Russie.* In: *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie.* J. Vrin, Paris, 1950. p. 105, 3. és 4. jegyzet. Vö. még: *D. Tschizewskij: Hegel bei den Slaven.* 2. kiadás, Gentner, Bad Homburg, 1961. p. 168.

⁵⁴ Pukánszky Béla: Hegel és magyar közönsége. Minerva Könyvtár, XXXVIII. Budapest, 1932. p. 14.

szakirodalom és a filozófiatörténet közös felderítésére és megoldására vár. L. Štúr hegelianizmusáról lásd például – a „*Hegel bei den Slaven*” című gyűjteménykötet 397–411. oldalán (H. Gentner, Bad Homburg, 1961) – Dmitrij Tschizewskij [Dmitro Csüzszevszkij] „*Hegel bei den Slovakien*” című összefoglalásának 1–6. és 10. fejezeteit. E tanulmányban külön figyelmet érdemel (a 398. oldalon) a Štúr filozófiai nézeteit tárgyaló fontosabb dolgozatok bibliográfiája, mint amilyen pl. S. Št. Osuský háromkötetes „*Filozofia Stúrov-cov*” c. monográfiája (Myjava, 1926–). – Az említett, tényanyagában tartalmas 487-oldalas gyűjteménykötet egyes fejezetei Hegel befolyását mutatják be Lengyelország, Oroszország, Szlovákia, Csehország, Jugoszlávia, Bulgária és Ukrajna filozófiai és kultúrtörténeti íróira. – L'udovít Štúr hegelianizmusát illetően érdemes elolvasni, ugyancsak a kellő kritikával, Elena Városová tanulmányát is: „Über die Natur des Hegelianismus bei L'udovít Štúr”. In: „*Der Streit um Hegel bei den Slawen*.” (Academia, Prag, 1967. pp. 424–451.) Bibliográfia itt a 450–451. oldalon.

Több ízben is említettük a magyarországi hegelianizmus vázlatos ábrázolása közben a júliusi forradalom szerepét. Három napig tartott (július 27–29.) – Heine „Párizs nagy hetének nevezte”,⁵⁵ – míg fegyveres utcai harcokban győzve, a kispolgárság, a diákok, és – első ízben a történelem folyamán szervezett, önálló tömegként – a munkásság megdöntötte X. Károly uralmát. Ez volt az a forradalom amely Európa-szerte kiváltotta a politikai szabadság után vágyakozók lelkesedését és reménységét. Ám a fényes győzelem után a francia burzsoázia kismizmizte a munkásokat s Louis-Philippe uralkodása alatt tizenhét évén át megszilárdította a saját hatalmát. „Laffitte a forradalom másnapján azt mondotta: Most mi, bankárok fogunk uralkodni”; és uralkodnak mind a mai napig” – írta Engels 1846-ban.⁵⁶ Azt, hogy miként hatottak a júliusi forradalom hírei a társadalom konzervatív elemeire a hegeli tanok területén, több jellegzetes példával már bemutattuk. Ismerünk azonban a magyar irodalomban olyan példát is, amely fiatal emberek lelkesedéséről szól a júliusi hírek hallatán, és amelyet újra felidéznünk érdemesnek látszik, hiszen a két ifjú neve: Eötvös József és Szalay László.

Adjuk át a szót a hiteles tanúnak, Falk Miksának: „Igen jellemző Eötvös és Szalay baráti viszonyára a következő történet, melyet ők magok mondtak el nekem. Az 1830-iki év augusztus havának egyik napján – Eötvös és Szalay 1813-ban születvén, akkor 17 évesek voltak – Szalay tele tömött útitáskával Eötvöshöz rohant. Kérte barátját, hogy gyorsan öltözködjék és kísérje el a Margitszigetre. Odaérve, Szalay egy félreeső rejtett helyet keresett fel. Ott letelepedvén, Szalay felbontotta útitáskáját és egy csomó újságot hozott ki abból. Ezek a párizsi júliusi forradalom részletes leírását tartalmazták. A két ifjú mohón olvasta el az újságokat. Ekkor Szalay lelkesen felkiáltott: „Barátom! Üritsünk egy poharat a nemzetek szabadságára!” Ezzel egy üveg pezsgőt és két poharat vont elő a táskájából és aztán a két ifjú órák hosszáig időzött amaz elhagyott helyen, a nagy politikai események fölött csevegve.”⁵⁷

⁵⁵ „*Utirajzok*”. Végző (1830. november 29-én). Ford.: Szabó Ede. In: Heine. *Versek és Prózai Művek*, 2. k., Európa, Budapest, 1960. p. 183.

⁵⁶ Németország állapota, III. levél. MEM, 2. k., p. 546.

⁵⁷ Falk Miksa: Bátor Eötvös József életéből. (Az aradi Kölcsey-egyesületben tartott felolvasás. 1891.) In: „*Kor- és jellemrajzok*.” Révai, Budapest, 1903. p. 217–18.

Negyvenöt esztendővel később Eötvös József tartotta elhunyt barátja, Szalay László, a neves történetíró, reformpolitikus és hegelianus jogbölcész felett az emlékbeszédet az Akadémia XXVI. közgyűlésén, 1865. december 11-én. „A rövid küzelemnek, melyben a szabadság a júliusi napokban győzött, semmi sem fertőzteté meg tiszta dicsőségét, s míg a reactio elijedve látá, mi kevés kellett, hogy minden, mit 15 év alatt fáradsággal épített, halomra dőljön: addig a szabadság barátai egy új aera küszöbén láták magukat” – mondotta ebben Eötvös.⁵⁸ Óhatatlanul felötlík a fiatal Szalay és Eötvös lelkesedése kapcsán a tübingeni Stift-ben nevelkedő ama másik három diák fiatalos-romantikus lelkesedése 1789-ben, akikről Lukács György megjegyzi, hogy a nagy francia forradalom hírére „az ifjúkori jóbarátok, Hegel, Hölderlin és Schelling még Tübingenben szabadságfát ültettek, s forradalmi dalokat énekelve, körültáncolták.”⁵⁹ Közülük a költő igézetes ódáiban és himnikus verseiben – s talán szívében is, életének már elborult elmével eltöltött majd négy évtizede alatt –, a vele egykorú nagy filozófusnak pedig műveiben mindvégig élt a francia forradalom szelleme. És ha Eötvös József doktrínér módon mindinkább elhatárolta is magát a francia forradalomtól,⁶⁰ Szalay László mindvégig hű maradt a júliusi forradalom ifjúkori értékeléséhez, és jogfilozófiai műveiben minduntalan feltűnik a Hegel-hatás. Elég csupán a reformellenzék centralista irányzatához kapcsolódott, Kemény Zsigmond politikai nézeteivel sokban egyetértő, Deák politikájához szorosan kapcsolódó Csengery Antalnak⁶¹ Szalay Lászlóról írott jellemrajzát elolvasni, hogy erről lépten-nyomon utalásokra találjunk.⁶² „A júliusi forradalom s Lengyelországnak nyomban bekövetkezett feltámadása, ezen nagyszerű események, [Szalay] figyelmét nagymértékben a külpolitikára fordították (p. 297). „Utazást tön Németországnak északi és déli részeiben; s onnan Belgiumon át, Párisba költözött, hol az 1838/39-iki telet töltötte” (p. 303). Idézi Csengery Szalay visszaemlékezéseit erről az időről: „A „L'outre-Rhin” írója [Lerminier] . . . kérdéseket tön Straussról, Neanderről, Marheinekeről és a Hegelianismus legszélsőbb baljáról, mely éppen akkor a hallei évkönyvekben [Hallische Jahrbücher] pályát nyit vala magának, Görresről, ki oly szenvedélyes ellensége a franciáknak . . .” (p. 304–305). „Szalayt a journalistai pályán találta az 1848-iki forradalom. A márciusi és áprilisi napokat értjük, e békés, de gyökerig ható forradalmat. (. . .) Szalay a philosoph belátásával s a státusférfi pillanatával jelölte ki a legszélső korlátokat” (p. 332–333). Ugyanott egy idézet Szalay egyik cikkéből a Pesti Hírlap egyik 1848-i számából: „ . . . a forradalom, melyben lélekzünk, hatalmasan fogja elébbre vinni a civilisatiót”

⁵⁸ A M. Tud. Akadémia Evkönyvei, X. kötet. V. rész. p. 20–42. – Új kiadása in: „Arcképek és programok.” Eötvös József Művei. Magyar Helikon, Budapest, 1975. p. 218. – Vö. Sótér István: Eötvös József. 2. kiadás. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967. p. 19–20.

⁵⁹ Lukács György: A fiatal Hegel. Ford.: Révai Gábor. Kossuth/Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976. p. 37. – Hasonlóképpen: R. Garaudy, „Pour connaitre la pensée de Hegel.” Bordas. Paris, 1977. p. 3.

⁶⁰ „Az első francia forradalom Európa népeinek egy részét elveinek elfogadására készületlenül találta, s kicsapongásai a szabadság legbuzgóbb híveit is visszajeszték”, mondotta például Szalay-emlékbeszédében. (Eötvös József: Emlék- és Ünnepi Beszédei. 2. kiadás, Ráth, Budapest, 1886. p. 223–24. – Új kiadása in: Eötvös József Művei. „Arcképek és programok”. Magyar Helikon, Budapest, 1975. p. 218.)

⁶¹ Vö. a Csengeryről szóló cikket a Magyar Életrajzi Lexikon 1. kötetének 308. oldalán. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967.

⁶² Csengery Antal: Történeti tanulmányok és jellemrajzok. In: Összegyűjtött Munkái. 2. kötet, 2. kiadás. Kilián, Budapest, 1884. p. 293–351.

(uo.). „A folyóiratban [Budapesti Szemle] értekezett a codifikációról . . . Ezentúl a mi embereink Hegel tanítványát látták benne, s ez a mester nálunk semmi népszerűséggel sem bírván, természetes vala, hogy annak se legyen közönsége, a kit tanítványának tartottak. Midőn végre a közönség figyelme felé kezdett fordulni, s pártfogása által munkái újabb kiadását lehetségessé tette: a néhány szóban, melyet e munkák elé bocsátott, megérinti ama vádat, melylyel egykor ócsárolták” (p. 306).⁶³ Szalay itt ezeket írta: „A codifikáció első részében található philosophiai phraseológiának köszönhettem, hogy többek által — kétségkívül jóakarattól — Hegel tanítványának czímével tiszteltetém meg. Non sum dignus tanto honore.”⁶⁴ Én csak Hegel tanítványának tanítványa voltam. Gans Edvard, berlini professzor nagyszerű jogtudományi munkáinak stúdiuma, azon körülmény, hogy az európai hírességű férfiú engem, a kezdőt, levelei által (1838) buzdított, bátorított pályámon, s hogy Párisban mulatásomkor (1838–39) az újabb francia jogiskolával, melyre Hegel tana, szintén Gans mediuma által, lényeges befolyással volt, igen tanulságos ismeretségre jutottam, innen magyarázom magamnak (. . .) hogy nekem Gans Edvard azon időben, midőn itthon hijában néztem példány után, hijában néztem jóakaró után, tanítóm, vezérem, barátom volt.” (p. 306–307.)

Szalay László jogbölcseleti nézeteinek hegeli indíttatásaira e helyen annak megerősítése céljából is hivatkozunk, hogy 1. a magyar hegelianizmust általában nem lenne szabad elkülönítetten tárgyalni, hanem szervesen beágyazva az európai országok ideológiai mozgásába (cseh, osztrák, német, lengyel, francia, angol stb.), valamint mindenkor 2. az egyes diszciplínák — ez esetben a jogtudomány — területén a magyar irodalomban megfigyelhető hegeli behatások számbavételével. (Már utaltunk egyébként arra, hogy Szeremlei Gábor volt az, aki 1845-ben Sárospatakon megjelent „Jogbölcselet”-ében először alkalmazta összefüggő rendszerként nálunk Hegel elméletét a jogtudományra.)

Lássunk azonban Szalay dolgozataiból még néhány jellegzetes helyet. „Gans Edvard monographiája az öröklési jogról (Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. Berlin, 1825–35. Négy kötet) bizony nem válik egyébbé számos specialítások özvegénél, ha nem ezen szempontból indul ki; s íme a tudomány magasabb felfogása e munkát még jelen csonkaságában is az egyetemi összehasonlító jogtan valóságos propylaeumaivá alakítja. A név, melyet említettem, mely a legnemesebb mozgalom eszméjét költi fel az olvasóban, megfelel egymaga is azon állításnak, mely Hegel tanját egy rosszulértett tételnél fogva, a veszteglés pártolójának hirdetgeti. (. . .) De éppen mert észszerűnek tudják a létezőt, nem fogják megengedni, hogy egyetlenegy gondolat, nem hogy a politikai haladásé . . . az emberiség könyvéből kitöröltessék . . .”⁶⁵ „Épen az ész lép fel cselekvőleg minden korban, s minden népnél, s tettét ezeknek belátása és ereje . . . által hajtja végre (. . .) Látszik, hogy a szabadság és szükségesség identitásáról a historiaiak is hallottak valamit . . .” (Uo., p. 44–45). „A codificatio eszméjének elméleti és gyakorlati kifejlődését három főmomentumában: létrejutó, tagadó és állapotodó korszakában tüntettük fel az olvasó előtt”. (p. 48) A *Pesti Hírlap* 1841. január 23-i számában: „Gans aesthetikai munkáiról már többször tétetett említés folyóiratainkban, jogtani hatásáról —

⁶³ Csengery itt és a következő idézetében a következő kiadásra utal és annak előszavából idéz: Szalay László: „Publicistai Dolgozatok”. 1. kötet. Heckenast, Pest, 1847. p. VII–VIII. E kötetben a „Codificatio” című fontos tanulmány a 19–90. oldalakon olvasható.

⁶⁴ Nem érdemlek ekkora megtiszteltetést.

⁶⁵ Szalay: Publicistai dolgozatok. 1. kötet. id. kiadás, p. 22–23.

pedig ő épen e körben valóban nagy – hallgatunk. Ez világos jele annak, hogy a szépművészetekben a közlekedés köztünk és a külföld között már a gyorsabb haladás műszereivel, – de a tudományok s különösen a jog mezején még ócska tengelyeken történik”. (p. 101.) A *Pesti Hírlap* 1845. július 22-i számában megjelent „Tévedések” című dolgozatából: „A státusnak társadalmi szerződés útjánai alakulását nem hisszük *olly értelemben*, mint azt Rousseau és Fichte tanították. Mi úgy vélekedünk, hogy az ember azért él társaságban, mert ő természeténél fogva nem élhet, s ennél fogva nem is élt soha társaságon kívül”. (Uo., 2. kötet, p. 70.) – „Jőni fog az idő, s a pirosság, melyet a láthatáron szemlélünk, már annak előestvéje, midőn a csatát veszített felületesség kétségbeesetten fog felkiáltani: egy kis tudományt, egy kis tudományt, odaadom valamennyi rögeszméimet egy kis egészséges tudományért . . .” (p. 72.)

A hegeli filozófia magyarországi, néha buvópatakszerű elterjedését jól mutatja az is, hogy egyes Hegel-idézetek ismételtelen feltűnnek különböző művek mottójaként. Ilyen „kedvelt” szövegrész például Hegelnek a hallgatókhoz intézett székfoglaló (tanévnyitó) beszédéből való (1816. október 28. Heidelberg; 1818. október 22, Berlin), ezzel indul például Domanovszky Endre (1817–1895) végül sajnos befejezetlenül maradt filozófia-történetének (négy kötet, 1870–1890) első kötete is.⁶⁶

A korszak irodalmában van azonban egy olyan német nyelvű mű, amellyel mind nevezetessége, mind feltáratlansága miatt itt röviden foglalkoznunk kell. A mű röpirat, terjedelme 151 oldal, címe „*Ungarns Gegenwart*”, Leipzigben jelent meg 1845-ben a Philipp Reclam cégnél, a szerző nevének feltüntetése nélkül.⁶⁷ A névtelen mű első mondatában a szerző önmagáról azt mondja, hogy „magyar születésű és sokszorosan alkalma volt arra, hogy szülőhazáját tüzetesen megismerje”. S valóban, a röpirat a negyvenes évek magyar közviszonyairól, politikai állapotáról, az uralkodó szellemi áramlatokról, a közéleti szereplők jelleméről és nézeteiről feltűnően részletes, konkrét és frapáns jellemzést nyújt, egyértelműen a külföldi olvasó tájékoztatására szánt kitűnő stílusban. Bennünket ez a német nyelvű röpirat elsősorban azért érdekelt, mert mottóként Hegel-idézetet szerepeltetett és mert benne – a magyar kulturális élet legbenfentesebb ismeretén alapuló kemény bírálata keretében – érdekes módon szó esik a filozófia magyar-

⁶⁶ „Der Muth der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie” a választott szöveg hely (Jubiläumsausgabe, Band 17., p. 22. Lásd még Band 8., p. 36. is). Szemere Samu fordításában: „Az igazsághoz való bátorság, a hit a szellem hatalmában a filozófia első feltétele (. . .) Az univerzum először rejtett és elzárkózott lényegének nincs olyan ereje, amely ellenállhatna a megismerés bátorságának; meg kell nyílnia előtte, hogy gazdagságát és mélységét szeme elé tárja és élvezetül adja.” (Hegel: Előadások a filozófia történetéről. Első kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978. p. 17.)

⁶⁷ A broszúra Budapesten több helyen megtalálható (Egyetemi Könyvtár, Országos Széchényi Könyvtár, az Akadémia Könyvtára stb.); ezek közül az ELTE Könyvtárában őrzött két példány egyikén megvan a körülvágtatlan állapotban 115 × 180 mm méretű kötet borítólapja is. (Az Egyetemi Könyvtár példányainak jelzete: *Cz 2019.*) A hátoldalon itt tizenhét további, a Monarchiára vonatkozó politikai röpirat címe van a kiadó cég hirdetésében felsorolva: tizenöt anonim, kettőnél fel van tüntetve a szerző neve, de közülük az egyik álnév. A tizenhét hirdetett röpirat közül kilencnél a szerző személye nem állapítható meg a hétkötetes Holzmann–Bohatta-féle „*Deutsches Anonymenlexikon*” alapján sem. Megemlíthjük még, hogy létezik egy másik, szintén *Ungarns Gegenwart* című német nyelvű anonim röpirat is, ez azonban Bécsben, 1850-ben jelent meg és minden érdekessége mellett sem hasonlítható össze színvonal tekintetében az itt tárgyalttal. Szerzőjének neve ismeretes: *Zsedényi* Eduárd írta, aulikus érzelmű, konzervatív politikus (Magyar Életrajzi Lexikon, 2. k., p. 1090) – A

országi helyzetéről, elsősorban a „Németország legfenköltebb filozófusait, különösképen Schellinget és Hegelt túlságosan is merészen kritizáló” Szontagh Gusztávról (p. 88–90), majd még rövidebben, Balogh Pál akadémiai díjat nyert filozófiatörténetéről, de a magyar tudományos és költői nyelv korabeli állapotáról is. Nos, egyre égetőbbnek tűnt a kérdés: ki volt az a magyar szerző, aki Hegel-idézetet helyezett egy politikai röpirat élére, aki ilyen beható ismerője a magyar politikai-társadalmi közéletnek, aki ilyen fokon tud németül fogalmazni, akinek ilyen debatterei képességei voltak, aki ilyen széles látókörű, biztos ítéletű tudója a kor európai politikai erőviszonyainak, és aki ilyen erőteljes, határozott, meggyerő és ügyes módon képvisel, magyar részről, kiforrottan haladó, radikálisan reformer, felvilágosult liberális polgáriassult eszméket? Ki lehetett?

Mivel a bibliográfiai források kimerültek (a mű kellő helyén szerepel ugyan a szak-repertóriumokban, de szerzőjének neve sehol), e sorok írója – illetékes szakértő tanácsát követve – a kor történelmének avatott ismerőjéhez fordult, aki szíves volt a korszakot kutató történészhez irányítani.⁶⁸ Az ő válasza azonnali volt és teljesen váratlan: „az *Ungarns Gegenwart* írója három személy lehetett. Véleménye szerint a szerző Tarczy Lajos volt. Másodsorban, Nagy Károly jöhet számításba. Harmadik helyen pedig: Kossuth Lajos.” Az olvasó minden bizonnyal megérti, hogy a közlés, erről a helyről, villámcsapás-szerűen hatott a jelen sorok írójára. Tarczy Lajosról e dolgozatban meglehetősen részletesen volt szó és meglehetősen világosan történt utalás arra, hogy vele és szerepével kapcsolatban is mennyi tisztázatlan, felderítésre váró tény torlaszolja el mindmáig az utat (ezt nevezte a fiatal Engels oly találóan az *eltorlaszott gondolati csatornáknak*, „die verschütteten Gedankenwege” – MEM, 1. k., p. 436, ill. MEW, Band 1., p. 437) a tudományosan megnyugtató értékelés elől. Ám ez az értékelés minőségileg módosulhatna, ha Tarczy professzor írásos hagyatékából – netán – kitűnne, hogy a névtelen röpiratnak ő volt a szerzője. (Persze, az ember azt várná, hogy ilyen fontos politikai fegyverténynek számos korabeli tudója volt, s a bizonyító nyomokat fel lehetett volna, és roppant munkával és némi szerencséjével fel lehetne még fedni.)

Ami Kossuth Lajos személyét illeti (harmadik helyen!) – ehhez nem kell kommentár. De hadd mondjunk valamit Nagy Károlyról,⁶⁹ a kiváló csillagászról, aki eredetileg

bennünket érdeklő 1845-ös röpirat tárgyi pontossága kiemelkedően megbízhatónak látszik. Többszöri ellenőrzése során csupán egyetlenegyszer egészen kis adatát találtuk mikrofilológiaiul tévesnek: a 89. oldalon futólag említett Sárvány professzor könyve, amelyről azt írja, hogy Szontaghénál „szolidabb”, és egészségesebb ítéldörörről tanúskodik, és hogy „mintegy negyven évvel ezelőtt Debrecenben jelent meg”. A valóságban Sárvány Pál (1765–1846), a debreceni ref. kollégium tanára, filozófus, fizikus, matematikus, az Akadémia levelező tagja, aki egyébként Arany Jánosnak is tanára volt és a filozófiát magyar nyelven adta elő, és „*Moralis philosophia* melyben az Erköltsi Tselekedeteknek a Józan Okosság Szerént való Főregulája vagy Principiuma kikeresődik”, és „*Filozofusi Ethika* az az erköltsi tisztelinkről, vagy kötelességeinkről és gyakorlások módjáról, a józan okosság szerént való Tudomány” című kétkötetes műve (XIV, 226 + 4, és XVI, 462 + 2 pp.) ugyanis Pesten, illetőleg Nagyváradon jelent meg 1802–1804-ben, nem pedig Debrecenben.

⁶⁸ Engedélyével közöljük válaszát és nevét: Varga Jánost, az Országos Levéltár főigazgatóját illeti a hálás köszönet a tájékoztatásért és önzetlen segítségéért. A jelen dolgozatban foglaltak közzététele remélhetően hozzájárul a 133 éves rejtély tudományosan teljes megoldásához.

⁶⁹ Nagy Károly (1797–1868), matematikus, csillagász, közigazdász és publicista, a M. Tud. Akadémia rendes tagja, Franciaországban és Belgiumban ismerkedett meg az utópista-szocialista tanokkal, majd Amerikában a polgári demokrácia baloldali radikális hívévé vált. (Vö.: a Magyar Életrajzi Lexikon cikkével, 2. kötet, p. 272; valamint az Értekezések a Mathematikai Tudományok Köréből V. kötetében, 1879, p. 1–24., Kondor Gusztáv emlékbeszédével.)

kémikusnak készült, majd utóbb arab nyelvet, közgazdaságtant és matematikát is tanult. Kondor Gusztáv 1876. december 18-án tartott emlékbeszédéből idézünk: „Ezen időben Bécsben egy titkos irodalmi, bureau állítattott fel, melynek feladata volt: ellensúlyozni a magyar – szabadabban mozgó – sajtót, hatni a német közvéleményre magyar-ellenes iratokkal, felbuzdítani a nemzetiségeket. (...) Ezen bécsi bureauból származtak azon számtalan az augsburgi Allgemeine Zeitungban megjelent rágalmozó cikkek, valamint hol itt, hol amott nyomtatott brochurek. Nagy Károly előtt ismeretes volt az egész bureau szervezete, és a hol csak lehetett, korbácsolta a szakavatatlan, fizetett írókat. (...) Ezen rossz hírben állott sajtóbureau ellen, más magyar hazafiak is harcoltak s kiléptek a síkra, több, még élő érdemtelen akadémiai tag e tárgyról többet tudna mondani. A magyar szellemben írt röpiratok többnyire Lipcsében nyomattak. *Záborszky Alajos* egyik röpiratát – melynek mottója *Nagy Károly*-nak nagy vígságára szolgált – igen megdicsérte, mi ritkaság volt nála”⁷⁰ (az id. helyen, p. 11–12). – Az *Ungarns Gegenwart* politikai helyzetképét és különösen a Hegel idézet-mottóját egyébként érdemes összevetni például *P. E. Turnbull* megállapításaival, amelyek német fordításban akkoriban a Monarchiában is közkezen forogtak („Oesterreichs sociale und politische Zustände” aus dem Englischen übersetzt von E. A. Moriarty. J. Weber, Leipzig, 1840. p. 286–295.)

Az *Ungarns Gegenwart* Hegel-mottója igen érdekes és jellegzetes eleme ennek az anonim röpiratnak. (Ha az imént idézett Emlékbeszéd utalása a „Nagy Károly-nak nagy

⁷⁰ Vessük össze e sokat mondó s még többet sejtető sorokat, Pukánszky Béla már idézett, eredetileg a *Minerva* XI. évfolyamában megjelent „Hegel és magyar közönsége” (Budapest, 1932) című dolgozatával (p. 11–12), ahol ezt olvassuk: „Az *Augsburger Allgemeine Zeitung* 1840-ben szemlét tartva szellemi életünk fölött, még csak egyszerűen regisztrálja azt a tényt, hogy a hírlapokban heves viták folynak Hegel követői és ellenfelei között, de öt év múlva egy magát magyarnak mondó, de nyilvánvalóan külföldi névtelen író már kegyetlen kritikával boncolgatja a negyvenes évek magyar tudományos életét, s a magyar szellem alkotását a filozófia terén a magyar nemzeti filozófia naiv ábrándján kívül csupán a nagy német gondolkodók, Schelling és Hegel rendszerének ócsárlásában látja”. (A szerző itt a 14. lábjegyzetében Kornis Gyula „A magyar művelődés eszményei 1777–1848” című művének I. 526. oldalára hivatkozik (az *Ungarns Gegenwart*-on kívül), ahol azonban idevonatkozó adat nem található.) Ha Pukánszky professzornak volt konkrét adata a névtelen szerző „nyilvánvalóan külföldi” voltára, jó lenne megtudnunk, hogy mi volt az és honnan származik? Izgalmas kérdés ez, mert a Varga János megnevezte három illusztris személy közül Nagy Károly ugyan nem volt a szó szoros értelmében „külföldi”, bár sokat utazott, de tény, hogy éppen a kritikus 1845-ben, külföldről hazatérve, telepedett le Bicskén, Batthyány Kázmér birtokán. – Egyébként az anonim röpirat 91. oldalán Tarczy professzorról is szól egy eléggé lebecsülő bekezdés – kizárólag mint természettani íróról. – Az *Augsburger Allgemeine Zeitung*ról jegyezzük meg még, itt jól jellemzett politikai vonalának egyik mozzanataként, hogy a lap megtámadta a Riedl Szendéhez oly közel álló prágai „Kritische Blätter für Literatur und Kunst” szerkesztőjét, J. I. Hanuš-t is, szláv szimpátiái miatt. (Lásd: Sas Andor „Riedl Szende hídverési kísérlete a cseh és a magyar szellemiség között a Bach-korszak Prágájában, 1845–1860” (Bratislava, 1937) című művét, p. 56–57, 9. sz. jegyzet.) Azt, hogy az *Augsburger Allgemeine Zeitung* és a bécsi rendőrminisztérium között milyenemű kapcsolatok szálai húzódtak, jól illusztrálja – például – az is, hogy Zerffi Gusztáv, 1849 és 1865 között Bécs fizetett besúgója, milyen viszonylatban állott a lappal. Frank Tibor „Zerffi Gusztáv az emigrációban (1849–1892). *Politika- és eszméletörténeti esettanulmány*” című disszertációjából (MTAK Kt, [0/7892] idézzük: „1854 után... csupán annyit tudunk [Zerffiről], hogy saját bevallása szerint a *Köln*er Zeitung, az *Augsburger Allgemeine Zeitung* és – állítólag – egy francia és egy bécsi újság levelezője is volt.” (i. h., p. 102.) „Zerffi 1851. március 3-i és 5-i jelentéseinek egy-egy megjegyzése azt sugallja, hogy az *Augsburger Allgemeine Zeitung* csupán fedőneve volt titkosügynöki munkájának: bécsi jelentéseit az újságnak írott cikkekkal álcázta.” (u. o., p. 228, 287. sz. jegyzet.)

vígságára szolgált” mottóról netán ilyen rejtett, de az akkori jelenlevők egynéhánya számára jól érthető célzást tartalmazott volna, még arra is lehetne gondolni, hogy netalán Záborszky Alajos (1808–1862; reformpolitikus, az 1840-es években a *Pesti Hírlap* munkatársa, majd az *Országgyűlési Tudósító* szerkesztője 1843–44-ben) lenne a szerző. De ez nem egyéb, mint csak formális gondolatátársítás. Ám – mint mondtuk – a Hegel-idézetnek van egy sajátossága, amely aligha véletlen. Az idézet a „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte” Gans által szerkesztett 1837-es első kiadása pontosan megadott 444. oldaláról való, és így hangzik: *„Oesterreich trägt den Charakter eines Kaiserthums an sich, d. h. es ist ein Aggregat von vielen Staaten, die selbst Königreiche sind. Diese Staaten sind wenig berühmt und stehen hinter dem civilisirten Europa an Bildung sehr weit zurück. Die Grossen Böhmens sind ebenso deprimirt von oben, als sie ihre Untergebenen bedrücken. Die Grossen Ungarns setzen ihre Freiheit in eine Gewaltherrschaft.”*

Három esztendő múltán (1840-ben) mármost ugyanabban a Sämtliche Werke sorozatban megjelent az „Előadások a világtörténet filozófiájáról” új, második, bővített kiadása, amelyet immár Hegel fia, Karl Hegel szerkesztett, és amely több újonnan felhasznált, de régebbi keletű jegyzet alapján rekonstruálta Hegel változó tartalmú és (ami számos részletet illetett) más-más formában elhangzott és a hallgatók által feljegyzett szövegét. Ebben az azóta is véglegesnek tekintett kiadásban (a Szemere-féle magyar fordítás is ennek alapján jelent meg az Akadémiai Kiadónál 1966-ban) a kérdéses, a Monarchia szempontjából kényes szöveg bővebb, és egyben megváltozott, Karl Hegel előszava szerint: Hegel eredeti intencióit jobban kifejező formában szerepel: „... sind theils die Unterthanen in der Leibeigenschaft und die Grossen deprimirt geblieben, wie in Böhmen, theils hat sich, bei demselben Zustand der Unterthanen, die Freiheit der Barone für ihre Gewaltherrschaft behauptet, wie in Ungarn.”⁷¹ A különbséget érezteti, hogy a röpirat idézte szöveg (nyers fordításban) azt mondja, hogy „Csehország nagyjaira felülről ugyanúgy nyomás nehezedik, mint amiképen ők maguk elnyomják alattvalóikat. A magyar nagyurak az erőszakos uralom kiváltságát tekintik szabadságuknak.” Az elgondolkodtató kérdés mármost az, hogy – ha nem pusztán véletlen mulasztás – a rendkívül tájékozott ismeretlen szerző öt évvel az új szöveg megjelenését követően miért a régebbi, 1837-es kiadású Hegel-szöveget használta? A Varga János megnevezte három személy közül kire vall, stíluskritikailag, ez a választás – ha ugyan nem pusztán kényelmesség forog fenn? Avagy, másrésztől, ha tényleg szándékolt lenne ez a megoldás: a három személy közül kire jellemzőbb a két változat közötti finom, árnyalati különbség érzékelése, az ahhoz a szövegváltozathoz való ragaszkodás, amelyben még nem esik szó a jobbágyágról, sem a bárók garázdálkodásáról? Elvégre mindhárman felső fokon tudtak németül.

*

Íme, immár garmadával állnak előttünk a kérdések, kisebbek és nagyobbak. Mi a Tarczy-eset hiteles története? Azonos eljárás alá vonták ő előtte Márton Istvánt is? Mi az igazi oka annak, hogy filozófusként Tarczy Lajos 31, Taubner Károly 30, Térey (Terray

⁷¹ A második, 1840-es kiadásban ez a IX. kötetnek az 542. oldalán található (Jubiläumsausgabe, Band 11., p. 564). A magyar kiadásban ez a szöveg az említett kötet (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966) 742. oldalán olvasható, Szemere Samu fordításában.

Károly) 32 éves korában lényegében elhallgatott? Milyen ismeretei voltak s milyen filozófiai mélységig, a hegeli tanok fő ellenzőinek Magyarországon? Hetényinek a cenzúra miatt csak megcsonkítva közzétett pályaművének hol van most a teljes kézirata és miért nincsen publikálva? „Számos kéziratos műve” (Színnyei adata) mit tartalmaz, miért ismeretlen? Milyen forrásokból merített valójában Szontagh Gusztáv? Kik voltak vajon Hegelnek, majd közvetlen tanítványainak a magyar hallgatói? A Hegel-vitában filozófiai tekintetben kik kerekedtek felül, a támadók, vagy a védelmezők? Sikerral vívták meg a hegelianusok a Hegel-vitát (lásd fentebb a 258–59. oldalon mondottakat és 38. sz. jegyzetünket), vagy szégyenteljesen alulmaradtak? Ha igen, mi okból? Az 1857-es Erdélyi-tanulmány a magyar hegelizmus diadala, avagy Erdélyi János kezdődő ideológiai hanyatlásának tünete? Helytálló-e állításunk, hogy nem Lugossy József írta a vitát lezáró 1839-es cikket? Ha Warga János valóban a *Figyelmező* „házi kritikus” volt, hogyan egyeztethető ez össze a Menzel-cikk közzétételével Toldy részéről? Avagy: mik a hasonló, és melyek az eltérő vonások a magyar Hegel-vita és – például – a szláv országokbeli hasonló viták között? August Cieszkowski lengyel hegelianusról, a „praxis filozófiája” első megfogalmazójáról (aki oly nagy hatással volt többek között Moses Hessre) nem vett volna tudomást a negyvenes évek során nálunk senki? Tényleg Lukács György lenne az első magyar filozófus, aki (1926-ban) ismerte és tárgyalta Cieszkowski emberöltőkkel azelőtt, 1838-ban Berlinben német nyelven megjelent „Prolegomena zur Historiosophie” című könyvét?

A nyitott kérdéseknek ekkora száma arra vall, hogy a hegeli tanok magyarországi elterjedésének a története mindeddig elég nagymértékben megíratlan, azon kívül, hogy a forgalomban levő interpretációk jelentős mértékben nem csupán alá nem támasztottak, de emellett még gyakorta egymásnak ellentmondóak is. Az egyes interpretációk feloldatlan különbözősége persze különböző szemléleti, filozófiai-politikai preconcepciók jele is. Van filozófiai írónk, aki Tarczyt puha gerincű embernek tartja, mert meghátrált a támadások, kitért a nyílt konfrontáció elől, van, aki önérzetes jellemként ábrázolja. Az ellentét a két egymás mellett élő Szontagh-interpretáció fekete-fehér torzképei között (lásd például a leicsinylő egyszerűsítést a Magyar Irodalom Története III. kötetének (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965) 545. oldalán Szontaghról és Hetényiről, és ugyanezen kötet 378. oldalán ugyanarról a Szontagh Gusztávról azt a megállapítást, hogy „nagy olvasottsága, viszonylag magas fokú filozófiai, esztétikai, irodalomelméleti tájékozottsága, s minden gúnyolódástól és személyeskedéstől ment, higgadt érvelése a kornak legjelentősebb kritikusaként avatta”) hogyan nem talált még monografusára, aki emberi teljességében rajzolja meg ennek az érdekes és tehetséges kritikusnak a valóságos alakját? Filozófiai preconcepciók és ezzel egybefonódott elégtelenül feltárt, egyben felettebb hiányos adatokon nyugvó forrástanulmányok – ez az önmagában ellentmondásos hegeli filozófia magyarországi elterjedés-történetének a megírásánál az igazi akadály. Rajtunk múlik, hogy túllépünk rajta.

Konrad Schmidthez 1890. október 27-én írott levelében Engels arról szól, hogy a gazdasági fejlődés végső fokon a kor irodalmi és filozófiai virágzására is kihat. „Biztos vagyok abban, hogy a gazdasági fejlődés végső fokon e területek fölött is uralkodik, de ez olyan feltételek között megy végbe, amelyeket maga az egyes terület szab meg; a filozófiában pl. úgy, hogy gazdasági befolyások (amelyek legtöbbször megint csak politikai stb. köntösben hatnak) a meglevő, az elődöktől áthagyományozott filozófiai anyagra gyakorolnak hatást. A gazdaság itt semmit sem teremt újonnan, de meghatározza

a módját a készen talált gondolati anyag megváltoztatásának és továbbfejlesztésének, és többnyire ezt is közvetve, mert a legnagyobb közvetlen hatással a filozófiára a politikai, jogi, erkölcsi visszatükröződések vannak.”⁷² S ehhez Sziklai László szellemesen fűzte hozzá, hogy „az engelsi gondolat rávilágít arra, hogy miért nem lehet teljesen megérteni egy adott filozófiai rendszert pusztán forrásai alapján s ugyanakkor miért nem lehet megérteni forrásai nélkül”.⁷³

Mi lenne mármost szükséges (és elegendő) a hegeli gondolatok magyarországi elterjedése folyamatának a megértéséhez? Itt van először is a nyelv kérdése. Az anyag – igyekeztünk ezt a dolgotatunk során egyes jellemző konkrét példákkal illusztrálni – tekintélyes, mondhatni óriási. Alaposan meg kellene vizsgálni a magyar filozófiai nyelv problémáit Apáczai Csere Jánostól kezdve, akár a mai napig. Mert minden korszakos változás és hatalmas fejlődés ellenére nem mondható, hogy véglegesen megoldott ma már a filozófiai fogalmak magyar kifejezése. Kétségtelen, hogy a múlt századi Hegel-vita jelentős lökést adott ennek a folyamatnak; Erdélyi János találó szép szavaival, 1857-ben, „a mi szép nyelvünknek egy a baja: nem volt még bölcsész kezében.” És van ilyen mai vélemény is: „A filozófusok közönyére pedig semmi ok sincs. A magyar filozófiai nyelv ugyanis még meg sem született! A feladat tehát nem egyszerűen a már meglevő nyelv művelésében merülni ki, hanem egyenesen meg kellene teremtenünk. Apáczai Csere János, Bolyai Farkas, Erdélyi János és Fülepi Lajos kezdeményezései óta alig foglalkoztunk ezzel a feladattal.” (Szilágyi Imre: „A herderi jóslat nyomán”. In: *Kortárs*, 1978/7. p. 1142.)

Szólottunk már a tisztázatlan tények garmadjáról. Témánk viszonylag kis területén emellett nagy a kiadatlan írárok, valamint a csak nehezen hozzáférhető szövegforrások száma. Tarczy főiskolai előadásainak nagy terjedelmű jegyzetei, Szontagh Gusztáv iratai (köztük hallatlanul érdekes önéletrajza), igen sok más művel együtt, mindmáig kiadatlanok, feltáratlanok, szinte ismeretlenek. – Szükségesnek és indokoltnak látszik a XIX. század magyarországi filozófiai irodalma teljességre törekvő analitikus szakbibliográfiájának és repertóriumának az elkészítése és közzététele is, amelynek lehetőleg egyben fel kellene ölelnie a külföldi, rá vonatkozó, rólunk szóló anyagot.

Valami baj van a tudományos művek filozófiai lektorálása körül is. Mivel a tényanyag maga nem feltárt és kritikailag tisztázott e területen, a lektori munka, rutinszerűen, többnyire a hagyományos nyelvi-formai és gondolati klisék alkalmazására szorítkozik, ami egyenesen ellenkezik a lektori feladat lényegével. Erre példa a Lugossy szerzőségének már több mint bosszantó, ragályszerű továbbgyűrűzése, majd száznegyven esztendeje. De van néha más baj is.⁷⁴

Szükséges lenne mihamarabb a tárgyalt kor társadalomtörténetébe ágyazottan meg-alapozott monográfiák megírását kezdeményezni, nélkülözhetetlen előmunkálataiként a

⁷² MEM, 37. k., p. 481–82.

⁷³ Sziklai László: „A legújabb német filozófia kritikája. Lukács György a fasiszta ideológia keletkezéséről”. In: *Világosság*. Melléklet az 1978. júliusi számhoz, p. 8.

⁷⁴ Íme egyetlen példa: az Erdélyi János annyira szükségessé vált „Válogatott Műv.”-hez írott Bevezetésben (Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1961. p. 37.) az olvasható, hogy „Szontagh Gusztáv hamarosan Hegel híveihez csatlakozott. Így a polémia személyes jellege már a tanulmány megfogalmazásának idején (1856–57) elenyészett.” (Erdélyinek „A hazai bölcsészet jelene” című jelentékeny írásáról van szó. Sárospatak, 1857.) Ez teljesen téves, szerencsétlenül fogalmazott, az olvasót

magyar filozófia majd kidolgozandó XIX. századi történetének. Vannak igaz közhelyek is. Ilyen köztudott tény, hogy a hegeli tanoknak milyen történelmi jelentőségű szerepe van a marxizmus kialakulásában. A marxizmus elterjedése magyarországi történetének sok tekintetben előtörténetétől szolgálhat majd a hegeli gondolatok magyarországi elterjesztésének a története.

1931-ben, súlyos időkben, Európa-szerte megülték Hegel halálának századik évfordulóját. Hajós József emlékeztet tanulmányában⁷⁵ arra, amit Gaál Gábor írt akkor a berlini Hegel-ünnepélyek alkalmával: „A berlini Hegel-kongresszus ünnepelőinek sikerült ködbe takarniok azt aényt, hogy a hegeli vetésből nőtt az utolsó évszázad leghatalmasabb társadalomelmélete. A marxizmus.” (*Korunk*, 1931/12. sz., p. 896.)

egyesen megzavaró megállapítás. Erdélyinek ez az egész műve a minden megnyilatkozásában Hegel- és Schelling-faló Szontagh ellen íródott. Polémiájának egyik érve, Szontagh eklektikus felületessége bizonyítékeként, az, hogy Szontagh – Hegelt támadván – néhol maga is belesik hegeli gondolatmenetek és kifejezési módok használatába. Miként azt R. Várkonyi Ágnes oly plasztikusan fejezi ki: Erdélyi „kimutatja az egyezményes filozófia ellentmondásait. Majd *eljátszik a gondolattal* (a kiemelés az enyém – B. O.), hogy Szontaghot is megfertőzte Hegel, csak nem tud róla.” (A pozitivisták történetelmélet, id. kiadás, 2. k., p. 336.) Horkay László igen helyesen látta, hogy „Erdélyi Szontaghot krypto-hegelizmussal vádolta” (A hegeli gondolat sorsa hazánkban, 1943. p. 144.) és azt is írta (id. kiadatlan munkája 134. oldalán), hogy Erdélyi „Szontagh gondolkodásában nagyon sok hegeli vonásra talált (...) úgyannyira, hogy Erdélyi *tréfásan* [az én kiemelésem – B. O.] egyenest úgy ír Szontaghról, mint aki ma 'leglelkesebb ápolója, híve a hegeli bölcsészetnek'” – (és Erdélyi itt az eredeti szövegben hozzáteszi: „félig-meddig”. Ez Erdélyi idézett munkájának 16. oldalán olvasható). A 106. oldalon Erdélyi rámutat arra, hogy „az, ami a valóságban a lét törvénye, ismétretünkben a gondolat törvénye” (amit Szontaghnál olvashatunk): hegeli fogantatású gondolat, s hozzáteszi: „E szavak épen azok, melyekre céloztam már, midőn állítám, hogy Szontagh egyik legelőkeltebb követője lön Hegel-Schellingnek.” Továbbá: „Mind Hetényi, mind Szontagh váltig cáfolják Hegelt, Schellinget, s mondják, hogy nem értik. Én meg azt nem értem, hogyan lehet azt cáfolni, a mit nem értenek.” (p. 110.) Véleményünk szerint már nem is tréfásan, hanem egyenesen maró iróniával, csúfondárosan írta ezeket Szontaghról, és a Válogatott Műveit bevezető tanulmány, ezt vaskosan félreértve, téved abban, hogy Szontagh nem hogy hamarosan, hanem valaha is csatlakozott volna Hegel híveihez. Mint ahogyan – a hegeli eszmék „diadalmenet”-ére az 1830–1840-es évek alatt a későbbiek során visszatekintve – Engels írta: „még ellenfeleit is többé-kevésbé megfertőzte” az uralkodó hegeleskedés (L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége, I., MEM, 21. k., p. 260).¹

Jól látja Erdélyinek Szontagh „hegeleskedése” elleni maliciózus iróniáját Pukánszky Béla is, aki úgy fogalmaz, hogy „Erdélyi nemcsak védekezve igazolja hegelizmusát, hanem bosszút is áll az egyezményeseken, kimutatja róluk, nevezetesen Szontaghról, hogy lényegében ő is hegelista, mikor a gondolat és lét azonosságát hirdeti”. (Pukánszky Béla: Hegel és magyar közönsége. Budapest, 1932. p. 17.) – Ám ide kívánczik az a megjegyzés is, hogy Szontagh Gusztávot – minden konzervativizmusa, korlátja, és néha otromba Hegel-ellenessége mellett – nem egyszer teljesen tudománytalan egyoldalúsággal ábrázolják a magyar filozófiatörténeti irodalomban felületes, tudatlan, zavaros íróként. Fellépésének veszélyessége és ártalmas haladásellenessége a hegelianizmus kérdésében éppen abban van, hogy igen széles körben tájékozott, művelt, kritikai érzékű, és irodalomkritikájában például jobbára igen pozitív jelentőségű író volt. (Lásd fentebb a 294. oldalon idézett irodalomtörténeti értékelést Szontaghról, mint irodalomkritikusról.) – Vö. még a „Filozófiai törekvések és a természet-tudományok” fejezet világosan kifejtett, árnyalt Szontagh-értékelését R. Várkonyi Ágnes „A pozitivisták történetelmélet a magyar történetírásban” című műve 2. kötetének 331–37. oldalán (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973).

⁷⁵ Hajós, p. 217.

A Magyar Philosophiai Társaság Hegel-vitája 1941. április 1-én folyt le, még súlyosabb időkben.⁷⁶ Az előadást Prohászka Lajos tartotta a hegelianizmusról, méltatva Hegel fontosságát, kiemelve idealista jellegét. (Az 1931-es centenárium alkalmával ő írta a *Magyar Paedagogia* emléktanulmányát is, a 9–10. számban.) Az 1941-es előadáshoz többen szóltak hozzá: Joó Tibor, Dékány István, Ervin Gábor, Brandenstein Béla, – és Mátrai László, aki ezeket mondta: „... a racionális formanyelv Hegelnél nem csupán történeti engedmény, „Bildungserlebnis” volt, hanem mélyebb gyökerű, könnyen fakadó racionalizmus, „Urerlebnis”. (p. 417.) És – ne feledkezzünk meg róla! – Mátrai ezt is kimondta: „Ha így egy röpke pillantást vetettünk a „homályos” Hegel világos és egyszerű szándékaira, akkor nem csodálkozhatunk többé azon sem, hogy a Hegel közvetlen követői részben igen józan és alapos filozófiai szakemberek voltak (Rosenkranz, Schwegler stb.), részben pedig oly gondolkodók, akik a legszellemibb tanításból hihetetlenül rövid idő alatt a legszélsőségesebb materializmust tudták kicsiholni: Strauss, Feuerbach, Stirner, Marx. Ismerve a hegeli dialektika egzisztenciális feltételeit, ennek épp az ellenkezőjén kellene csodálkoznunk.” (p. 417–18.)

Ez a mostani, elhatározott szándékossággal a konkrét tények szintjén maradó dolgozat azért íródott, hogy ösztönözzön a hegeli tanok magyarországi elterjedésének mielőbbi teljes, tudományos feltárására, minden leendő összegezés előfeltételére és biztos alapjára.

*

E sorok írója hálás köszönettel tartozik néhai *Horkay* László családjának az engedélyért, hogy ez ideig kiadatlan művéből idézhessen és arra hivatkozzék; *Miklós* Dezsőnek, a Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei igazgatójának, az ott őrzött Tarczy-jegyzetek Budapesten való használata lehetővé tételéért és egyes adatok, időpontok hiteles közléséért; valamint *Hargita* Pál ref. lelkesnek Pápán, a szíves közvetítésért. *Kemény* G. Gábor, mint az Országos Széchényi Könyvtár minden kutatójának, e dolgozat szerzőjének is, ismételten, mindig türelemmel és nagy tudással nyújtott segítséget, adott nélkülözhetetlen felvilágosításokat. *T. Erdélyi* Ilonának hálás köszönetünket fejezzük ki az eddig kiadatlan Erdélyi János kéziratról adott mérvadó felvilágosításokért, és *R. Várkonyi* Ágnesnek néhány ténykérdést illető szóbeli válaszadásáért. – Amikor az intézményeket nevezünk meg, amelyeknek őszinte köszönettel tartozunk, valójában névtelenül maradó tudományos és olvasószolgálati munkatársaik egész sora előtt hajlunk meg, akiknek önzetlenül nyújtott készséges szakfelvilágosításai és segítsége nélkül az ilyen jellegű dolgozatok létre sem jöhetnének. Az Országos Széchényi Könyvtár és az OSzK Kézirattára, az ELTE Könyvtára és reference szolgálat, valamint az MTA Könyvtára és Kézirattára elsősorban azok, akiknek a szerző hálás köszönettel tartozik. Külön is köszönjük a Ráday Könyvtár és Levéltár előzékeny segítségét többek között abban, hogy két Pápán őrzött kézirat rendelkezésre bocsátásával és az OSzK-nak való átkölcsönzésével hat Tarczy-jegyzet együttes összevetését lehetővé tették és elősegítették. A dolgozatot kísérő másolatok a nevezett intézmények reprográfiai szolgálatát dicsérik. :

*

8. PARALIPOMENA

A magyar filozófiai nyelv néhány fontosabb munkája: *Verseyhy* Ferenc: *Lexicon terminorum technicorum*, azaz: Tudományos mesterszókönyv. Próba képen készítették némely magyar nyelv-szeretők. Az Universitas betűivel, Buda, 1826. XXIV, 520 pp. – *Verseyhy* Ferenc: *A filozófiának talpigazságaira épített felelet a nemzeti múzeum nevében a magyar nyelv iránt tett, s az 1818.*

⁷⁶ *Athenaeum*, 27. k., 1941. p. 396–423.

esztendőben, bőjt elő havának 7. napján a hazai tudósításokba iktatott kérdésekre, mely értekezés gyanánt is szolgál egyszersmind a nyelvművelésnek mivoltául és akadályairul. Budánn, az Universitasnak betűivel, 1818. XXVIII, 420 pp. – *Philosophiai Műszótár*. Közre bocsátja A Magyar Tudós Társaság. (Imre János, Berzsenyi Dániel, Szilasy János, Szalay Imre (összeállító), Dokovics Bazil, Ercsei Dániel, Fábíán Gábor szöszedetei.) *Dokovics Bazil* kézirata a magyarosítandó latin műszavakról. – *Imre János* philosophiai kis szótára, kézirat, 1831 Az Egyetem betűivel, Budán, 1834. VIII, 212 pp. – *Kornis Gyula*: A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése. In *Magyar Nyelv*, 1907/No. 3–8. (A hegeli fogalmak magyar átültetéséről: 1907/No. 6., p. 243–50, No. 7., p. 301–304.) – *Bánóczi József*: A bölcsélet magyar nyelve. In: *Magyar Nyelvtör*, 1876–79 és 1882 évf. (Tizenhárom részből álló cikksorozat. „Ne fordítsuk sohase a szót, hanem mindig csak a fogalmat”, olvashatjuk benne, 1877 p. 206.) – *Elkerülhetetlenül nélkülözhetetlen, adat- és szempontgazdag mű Gáldi László* monumentális akadémiai doktori értekezése: A magyar szótárirodalom a felvilágosodás korában és a reformkorban. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1957. 586 pp. (A szómutatót, amely hatezernél több korabeli tárgyalt szót – természetesen nem csak filozófiai kifejezéseket – ölel fel (p. 549–586), Farkas Vilmos és Ruzsiczky Éva állította össze.) – *Horkay László*: A hegeli viták szerepe az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításában. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1970/5., p. 925–35. – *Tóth József*: Filozófiai levelek. In: *Kecskeméti Protestáns Közlöny*. 1859/III. füzet, p. 125–130., és erre válaszul: *Erdélyi János*: A magyar mint bölcsészeti nyelv ügyében. In: *Sárospataki Füzetek*. 1859. p. 358–61.

*

Kéziratos Tarczajegyzetek:

a)

OSzK Kt.: Oct. Hung. 518
202 × 127 mm
(75 levél + 3 üres levél)

Philosophia. Vezérfonálul, közönséges Tanításaira Hegel György Wilhelm Fridrik nézlete szerint készítetté Tartz Lajos a Reformátusok Pápai Fő Iskolájába a *Philosophia* k. r. Oktatója. Leirta Takáts Lajos m. p. . . ria Első Esztendő Philosophus. 1833/4. A 76. oldalon: „30 pipa dohányt irtam idáig.” A 150. oldalon: „Vége 23ik febr. 1834. 63 pipa dohány mellett irtam.”

b)

OSzK Kt.: Quart. Hung. 3118
256 × 200 mm
(225 levél + 2 üres levél)

Észtan (*Philosophia*) Közönséges Tanítására vezérfonálul Hégel nézete szerint készítetté Tartz Lajos A Helvetiai Hit vallást tartók Pápai Fő Iskolájában *Észtan*, s Természeti Tudomány k. r. Oktatója. Második kidolgozat Pápán 1835/6. – A második félév jegyzete a kézirat 129. levelén (a 258. oldalon) kezdődik, „*A Természet Észtanja* (*Naturphilosophie*)” cím alatt. Az üres borítólapon: „Gál Lajosé 1840. [!] év 11ed hó 4én.” A 225. levelén: „Vége. Nyárhó 23kán 1836”

c)

OSzK Kt.: Quart. Hung. 3123
252 × 200 mm
(134 levél)

Rövid Historiája a Philosophiának Hegelig
Cimlap nélküli jegyzet, dátum nélkül, de a 37. levél versoján: „Logica és Metaphysica következő következő 1836.” Utána új fejezet: „Karátsony utánni Letzkék.” Ebből következik, hogy 1835/36 tanévi előadások jegyzete.

d)

Pápa: 0 632

237 × 195 mm (felül erősen
körülvágyva)
(128-levél)
[Számozatlan oldalak]

Philosophia (*Észtan*) Vezérfonálul közönséges tanításaira Hegel György Vilhelm Fridrik nézlete szerint készítetté Tarcz Lajos a Reformátusok Pápai Főiskolájában *Philosophia* k. r. Oktatója. Pápán, 1833.

Tartalma: I. *Philosophiai Propaedeutica* §. 1–121. II. *Philosophia* §. 1–115. B. Vallás (Vallásbölcsélet Hégel szerint Tarcz Lajostól.) §. 1–66. Ez után: „Vége 23/8 1834. Bóza Sándor által.” Ebből következően 1833/34. tanévi jegyzet. – A címlap versoján Hegel idézet, németül és magyar fordításban: „Hegel *Philosophia* historiája

előszavában” jelzéssel (de facto Hegel 1816 október 28.-i heidelbergi „Antrittsrede”-jéből).

e)

Pápa: O 195

202 × 122 mm

Oldalszámozás nélküli

(két kötet, 199, illetőleg

261 levél = 920 oldal)

Címlapja nincsen. A későbbi kötés gerincén ez áll: „Hégel Észtan 1–2.”

A második kötet első oldalán, azonos kézirással: „Baráth József III. évü Diáké. 1836. 2k 1/2 év”, majd a 309. oldalán: „Vége. Nyáruto 10kén estve 10 és 1/2 orakor 1836.” Ebből folyóan 1835/36. tanévi jegyzet. Az első kötet az 0 632 kézirat elején álló, azzal azonos Hegel-idézettel kezdődik, de annak magyar fordítása nem azonos az előbbiével. Az idézet helyének megjelölése itt pontos: „Hegels Werke XIII. 6.” Az előbb említett (0 632) kézirat és e kézirat nyitó, mottóként alkalmazott Hegel-idézetének azonos volta arról tanúskodik, hogy a hallgató diákok közös forrásból merítettek különböző időpontokban készített s igen különböző terjedelmű jegyzeteik írásánál.

f)

OSzK Kt: Quart. Hung. 3206

260 × 200 mm

(199 levél)

Colligatum: hat részből áll, amelyek közül az első négyet Cibor Mór írta le, 1856–57-ben, az utolsó kettőt – más kézírással – név nélkül, Kerkápoly Károly előadásai alapján, 1860-ban, ismeretlen személy.

Tartalom: 1. Észtan. *Logica* (1–33. levél) Dátum: „1856. 24/8.” 2. *Lélektan* (35–61. levél) Dátum: „máj. 9én 857”. 3. *Észjog*. Bölcsészett III. (63–31. levél). Dátum: „jul. 3án 6 óra 45' délután 1857”. 4. *Szépműtan* „Tarczy t. után leírtam Cibor Mór” (93–125. levél). Dátum nincsen. Ha egyidejű az előzőekkel, amit a kézírás és a papíros egyezése sugall, úgy megjegyzendő, hogy Tarczy Lajos 1839 óta tanszékvezetőként nem tanított a főiskolán filozófiát, a tanszék Kerkápolyé volt már ez időben – az esztétika-jegyzetet mégis Tarczy szerint írta le a diák. Ezt használta volna még mindig Kerkápoly professzor, ebből készültek a diákok a vizsgára? 5. *Vallás észtan* (Vallás Philosophia) (127–156. levél).

Dátum: „Pápán, júl. 25. 1850. Kerkápoly mp. leíratott Pápán Május 6.-án 1860.” 6. *Az Észtan története* (159–199. levél) Dátum nélkül.

Megjegyzések a felsorolt kéziratokhoz:

1. A feltüntetett kéziratok szövegei közül kettő (mindkettő az 1833/34. évi tanév jegyzete), mégpedig az *Oct. Hung. 518* (a) és az *O 632* (d), felületes összevetés alapján, azaz szűrőpróbák tanúsága szerint, szövegében, tartalmában, paragrafusai számában, kezdőszavaiban egyezik. Csupán 'általjába = átoljába' jellegű íráskülönbségek tűnnek elő. Az a) kézirat alcíme: *I. Philosophiai Propedeutica az az a Philosophiára előre készített Tudomány*, a d) alcíme a 3. oldalon: *I. Philosophiai Propaedeutica az az a Philosophiára előrekészített Tudomány*

2. Két másik kézirat, amely egyaránt az 1835/36. tanév előadásait tartalmazza, mégpedig az *O 195* (e) jelzetű címlap nélküli két kötetes oktáv alakú jegyzet, és a *Quart. Hung. 3118* (b), nagyjából (formailag) azonosnak látszik. (Az *első* oktávkötet végén: „Vége az első fél évnnek Martius Iső, d. u. 5 órakor leíratván”. Ez a kézirat a 227 § végéig tart.) Itt is csupán helyesírási, 'újabb időbe = legújabb időben' jellegű eltérések találhatók, elég gyakran. Megjegyzendő, hogy a *Quart. Hung. 3118*. jegyzetnek széles margóján gyakoriak a pontosságra irányuló Hegel-szöveg-utalások és -idézetek. Az ilyenek az oktáv alakú *O 195*-ben teljesen hiányoznak.

Megjegyzendő továbbá, hogy az 1833/34. évi *O 632* és az 1835/36. évi *O 195* jelzetű jegyzet a paragrafus-számozás tekintetében ugyan különbözik, de például az *O 632* utolsó, „Vallás Bölcsészett” részének 60. §-a („Folytatás. Az Isten tulajdonságai”) szóról-szóra azonos az *O 195* második köte-

tének 552. §-ával. Figyelemreméltó itt, hogy ebben a §-ban az októvjegyzetben nincsen kitöltve a Hegel-utalás: „lásd Phaenom. . . .”, míg az *O 632* leírója precízen idéz: „Lásd Phaenom. 50–55”. Az ilyen pontos egyezések azt sugallják, hogy talán azonos alap-példányról írták le akkoriban Pápán, a főiskolában, ezeket a jegyzeteket.

Mindkét jegyzetben a 254. §-tól kezdve a 301. § végéig a szöveg *latin*; a 357. §-ig *magyar*, majd a 358. § – 429. § végéig ismét *latin*. A 430. § – 558. § egyformán megint magyar a két kéziratban.

Az *O 195* végszavai: „*Vége Nyárutó 10kén estve 10 és 1/2 órákor 1836.*”

A *Quart. Hung. 3118* végszavai: *Vége. Nyárho 23känn 1836*”

A két-két megegyező tartalmú-szövegű kézírásos jegyzet elkészültének egymástól eltérő dátuma arra látszik vallani, hogy vagy már elkészült (s talán jóváhagyott szövegű) példányról másolták le azokat (ez valószínűbbnek tetszik), vagy esetleg többen írták, diktálás után, kis csoportokban a jegyzeteket, amelyek aztán későbbi diák-évfolyamok kezére is átszállottak. A főiskolai jegyzetek elkészülésmódja külön felderítést és tanulmányt kívánna, amely mind tudománytörténetileg, mind a régebbi diákélet szociológiája szempontjából figyelmet érdemelne.

Igen könnyen meglehet például az is, hogy a fentebb b) alatt leírt 1835/36. tanévi „második kidolgozású” jegyzet (*Quart. Hung. 3118, OSzK Kt.*) azonos azzal a példánnyal, amelyet *N. J. a Tudományos Gyűjteményben* 1836-ban megátamadott (lásd a 252. oldalon leírtakat és ugyanott a 9. sz. lábjegyzetet).

*

A XIX. század első felének közéleti személyeiről, íróiról, érdekes adatokat közölnek a következő művek: *Ferenczi Jakab – Danielik József: Magyar Irók.* 1. kötet, Emich, Pest, 1856, 2. kötet, Gyurián, Pest, 1858. *Budai Ferenc: Polgári lexicon.* 2. kiadás. Khór & Wien, Pest, 1866. *Moenich – Vutkovich: Magyar Irók Névtára.* Nirschy, Pozsony, 1876. – Számos esetben haszonnal használható *Pesty Frigyes: A világtörténelem napjai*, 1–2. Pfeifer, Pest, 1870. bár a mű tisztán időrendi szerkezete elég nehézé teszi a keresett személy adatainak megtalálását, ha a pontos dátumot nem ismerjük.

*

A fenti dolgozat, valamint a hozzá kapcsolódó (e szám 516–528. oldalain közzétett) Riedl–Szen-de-közlemény, a szerző egy nagyobb, készülő ideológiatörténeti munkájának a folyóirat terjedelméhez szabott része. A tanulmány három további fejezete a hegeli filozófia korabeli elterjedéséről szól a környező szláv országokban (tehát a miénktől – és egymás között is – eltérő társadalmi–politikai–művelődéstörténeti viszonyok közepette); „A pojáca és a filozófus” címmel felidézti O. F. Gruppe támadásait Hegel, valamint Bruno Bauer ellen; majd a jel–szó–nyelv–beszéd–jelentés–kifejezés–fogalom–komplexus egyes idevonatkozó kérdéseit tárgyalja.

KÉT EPERJESI FILOZÓFUS A XIX. SZÁZADBÓL

MÉSZÁROS ANDRÁS

Cikkünk két olyan XIX. századbeli magyar filozófus nézeteivel kívánja megismertetni az olvasót, akik ugyan eltérő filozófiai irányzathoz tartoztak, de munkásságuk egészében híven tükrözi azt a szellemi légkört, amely az eperjesi kollégiumot jellemezte. Ez az iskola ugyanis fejlődése során (a magyar művelődéstörténetben ritka, csaknem 300 éves kontinuitás) szinte egy az egyben közvetítette a protestáns ideológia hordozójának, a burzsoáziának a metamorfózisait, létformájának, ideáljainak változásait, így tehát filozófusainak nézetkülönbségei egyben összekötő kapcsot is jelentettek. Greguss Mihály a reformkor filozófusa; optimizmusa, a cselekvés, a tett, a racionális megismerés melletti elkötelezettség, a természet és bizonyos társadalmi viszonyok legyőzésébe vetett hite őt egyértelműen a klasszikus burzsoá filozófia követőinek sorába helyezi. Számára a gyakorlati ész mindenható. Utódja a bölcsészeti katedrán, Vandrák András, már – igaz, csak ismeretelméleti téren – gyengíti a racionalitás erejét, és a társadalmi változások kíváncsiságát sem annyira radikális formában jeleníti meg. Mindketten azonban cselekvési lehetőségeik teljes tudatában vetették bele magukat a reformkor küzdelmeibe: a nemzet fölemelését, főként nyelvi, kulturális téren tekintették feladatuknak. Figyelemre méltó tény azonban az is, hogy a „nemzeti” követelése náluk soha nem csap át nacionalizmusba, ami főleg az eperjesi kollégium haladó-racionalista-humanista tradíciójával magyarázható. A másik tárgyalt filozófus, Serédi Péter Alajos bölcséleti rendszere Gregusstól és Vandráktól eltérően már nem kapcsolódik ilyen formában a gyakorlati élethez; gondolatrendszere a századvég kiábrándult, tudományba bezárkózó intellektüeljét jellemzi. Ez nyilvánul meg a pozitivizmushoz való kapcsolódásában, metafizikaellenességében és a szabadság-princípiumtól, a gyakorlati észről való elfordulásában. Ő már nem a társadalom megváltoztatását, hanem „leírását” tűzi ki célul a pozitívista szociológia szellemében, ami Serédi szerint azt jelenti, hogy nem a lehetőségeket, hanem a valóságot kell elemeznünk, megértenünk és minden jel szerint hozzá alkalmazkodnunk. Serédi javára kell írunk azonban azt, hogy a hatalomra került burzsoázia nyílt apológiáját (utódjától, Szlávik Mátyástól eltérően) lehetőleg kerüli. Elzárkózik a feleletadás elől, és a „tisza” filozófiai diszciplínákba menekül: filozófiatörténettel és ismeretelmélettel foglalkozik.

GREGUSS MIHÁLY

Greguss Mihály 1793. július 1-én született Pusztá-Födémesen, ahol édesapja evangélikus lelkész volt. A pozsonyi ev. kollégiumon tanult 1813-ig, majd külföldön kívánta folytatni tanulmányait, de a napóleoni háborúk megakadályozták tervei valóráváltását,

ezért az 1813-as évben Perniczky királyi tanácsos házában nevelősködött. 1814-től harmadfél éven át Tübingenben és Heidelbergben találkozunk a nevével; hazatérése után, 1817-ben felkínálták számára a Carlowisky Zsigmond után megüresedett tanári széket Eperjesen. Itt a filozófia mellett történelmet, matematikát és fizikát adott elő. Hamarosan nagy népszerűsége tett szert diákjai és a szabadelvű nagyközönség körében esztétikailag is tökéletes előadásai, modern nézetei és főleg az ébredező nemzeti önérzet hangoztatása és támogatása által. Greguss radikális személyiségére így emlékszik vissza Kossuth Lajos, aki szintén tanítványa volt: „... utóbb Greguss Mihály tanáromnál voltam szállva, ki akkor lett egy németországi egyetemről Eperjesre a bölcselmi és természettani tanszékre meghívva... *Greguss tanár emlékének végtelen sokkal tartozom.* Atyám úgy egyezett vele, hogy a köztanórákon kívül magánoktatásban is részesítené s ennek köszönhetem színét-javát annak, amit akkor tanultam. Magánlag sokkal tágabb közre terjesztette ki tudományos oktatásait mint a közórákon teheté;... kérdéseimre adott feleleteivel világot gyújtott agyamban s élményeinek, tapasztalatainak érdekes elbeszéléseivel s hozzájuk kötött oktatásaival ő ismertette meg velem a gyakorlati életet.”¹

Greguss tanári működésének egyik fő ismérve az elmélet és a gyakorlat szoros összekapcsolása, erre mutat azon igyekezete is, hogy a nehezebben felfogható absztrakt filozófiai fogalmakat – a tudományos szint megtartása mellett – a tanuló ifjúság számára a lehető leghozzáférhetőbbé és érthetőbbé tegye. Legprogresszívabb tette azonban a magyar nyelv bevezetése volt a tanítás menetébe; „ő volt az első ág.ev. tanár, ki a bölcséleti tudományokat magyarul kezdte előadni”² az 1830–31-es iskolai évben. Először a magyar történelem és a stilsztika tanításában vezette be a magyarul tanítást, majd a filozófiát is anyanyelvén kezdte oktatni. Ezt megelőzően ő volt a „magyar könyvtár” és a „Collegiumi Magyar Társaság” egyik alapítója és későbbi vezetője. A tanítás anyanyelvűsítésével függ össze a filozófiai terminusok magyarítása is, amelyben jelentős nyelvévről tett tanúbizonyságot.

1833-ban Greguss-t a pozsonyi evangélikus líceumba hívják meg a bölcsészeti és a történelem tanárának; a meghívást elfogadva itt is elsőként adta elő magyar nyelven az általa tanított tárgyakat. Szabadelvű nyilatkozataival a magyar történelemről szóló előadásai közben, valamint a magyar diáktársaságokban és egyéb reformegyesületekben kifejtett tevékenységével kihívta maga ellen a konzervatív körök támadását. Ehhez járult még 1826-ban írt népszerű vallástana a jogászok számára, amely kéziratban maradt és később sem taníthatta, mivel az ateizmus vádjá is elhangzott ellene. Mindez rengeteg kellemetlenséggel és konfliktussal járt Greguss számára, 1836-ban pedig odáig fajult a dolog, hogy a kormány elmozdítását követelte, csak a nádor körültekintő intézkedései és Stromszky szuperintendens közbelépése hártotta el fejről a csapást. Ami azonban nem sikerült ellenségeinek, azt elvégezte hosszan tartó, súlyos betegsége, amely 1838. szeptember 27-én végzett Greguss Mihállyal.

Művei közül nyomtatásban csak a „Compendium aestheticae” (Kassa 1826), az „Autobiographia clarissimi... Michalis Greguss” (Eperjes 1840) és néhány rövidebb cikke jelent meg a „Felső-Magyarországi Minervá”-ban 1829-ben, az „Allgemeine Literatur Zeitung Iris”-ben 1826–27-ben és a „Durch welche Mittel kann die Wirksamkeit des

¹ Kossuth Lajos: Visszaemlékezéseim; „Pesti Napló” 1883, 6. 8.

² Szinyei József: „Magyar írók élete és munkái”, 3, Budapest 1894.

Kanzelredners Zweckmässig erhöhet werden? ” (Pest 1821). Kéziratban maradt latin nyelvű logikája (1833), metafizikája (1834), gyakorlati bölcelete (1835), valamint magyarul a „Bölcséleti encyclopaedia” (1835), a „Bölcséleti történelem” (1836) és „A politikai tudományok encyclopaediája” (1836). A kéziratokat fia, Ágost az ötvenes évek elején sajtó alá rendezte (I. kötet), a könyvet azonban a rendőrség elkobozta, csak az aforizmákat mentette meg id. Pekár Károly, és publikálta az Athenaeum 1900-as évfolyamában.

A Greguss nevét említő szerzők (Szinyei, Hörk, Červenka) egyöntetűen a magyar nyelvű előadások bevezetését tekintik Greguss legnagyobb tettének, amely filozófiai és nyelvészeti szempontból nem kis feladat elé állította őt; latin és német iskolázottságán kellett túllépnie, absztrakt filozófiai fogalmakat átültetnie a magyar nyelvbe úgy, hogy ne kövessen el erőszakot a nyelv törvényein. Evangélikus líceumokon ugyan senki előtt nem tanított, de, mivel a nagymérvű terminuszavar ellenére a filozófiában is polgárjogot nyert a magyar nyelv használata, az anyanyelvűsítésben nagynevű elődökre támaszkodhatott. Greguss első írásai latin és német nyelven jelentek meg, magyarul írt első cikkein még érezhető a küzdelem az új nyelvi közeg törvényeivel, de hamarosan megtalálja hangját, és szuverén stilsztaként jelenik meg előttünk.

Az általa használt filozófiai terminusokat két nagy csoportba oszthatjuk: az elsőt azok alkotják, amelyek kortársai megoldásaival korrespondálnak (itt főleg Szilasy János filozófus és pedagógus nevét kell megemlítenünk, aki „A’ nevelés tudománya” [Buda 1827] c. művével, illetve az abban található fordítói megoldásokkal nagy hatást gyakorolt Gregussra). Ebbe a csoportba tartoznak a következő szakkifejezések:

előljáró ítélet (premissza), *ész* (Vernunft; „Ebben az értelemben veszem. Elme inkább talentom és génie, értelem intelligentia, okosság racionalitas, prudentia tehát az észnek következése”³), *eszmélés* („melyel Ertsei is élt filosofikus könyveiben, mindenesetre eredetibb s talán helyesebb is . . . mint a’ német Selbstbewusstsein után szolgálilag koholt ön-lét, önléttudat szók”⁴), *gondolkodástudomány* (logika), *kérőtétel* (posztulátum), *mennyiségtudomány* (matematika), *magában álló valóság* (szubsztancia), *tárgyiség* (objektivitás), *okoskodás* (szillogizmus), *észrevétel* (percepció).

Megoldásainak másik csoportját az a modern szemlélet jellemzi, amelyet az Akadémia 1862-ben vezérelvül is elfogad, „kívánatos, hogy a műszók (nomenclatura) magyarításának, a műnevek (terminologia) általános megmagyarítása nem kívánatos”.⁵ Greguss tehát – vagy azért mert lefordításuk többértelműségük miatt problematikus lenne (a princípium, amely a görögben egyszerre jelent kezdetet és elvet is) vagy más megfontolások alapján – a terminusokat meghagyja eredeti alakjukban, pl. idea, individuum, individuális stb. Ezen megoldásainak némelyikét (főleg „A politikai tudományok encyclopaediája” esetében) bírálat is érte, így pl. Sztrókay Antal, a „Törvénytudományi Műszótár” szerzője megjegyzi: „... sok helyen azonban nyelve kivált a műszavakban hibás, és néhol idegen szóhoz tapadó ...”.⁶ Tény azonban, hogy az eredeti terminusok meg-

³ „Felső-Magyarországi Minerva”, 1829. június, 421.

⁴ Greguss Mihály: „Jegyzetek az álomphilosophiára” (kéziratok recenzió az MTA kéziratárában).

⁵ Tolnai Vilmos: „A nyelvújítás. A nyelvújítás elmélete és története”, Budapest 1929, 177.

⁶ Sztrókay Antal: „Szakvélemény Greguss M. A politikai tudományok encyclopaediájáról” (MTA kéziratára).

tartása tette Greguss szövegeit sok más kortársánál érthetőbbé, számunkra gördülékenyebbé.

A filozófia nyelvének magyarítása egy bizonyos nyelvfilozófiára, végeredményben az ezt determináló *gnoszeológiára* épül. Greguss ismeretelmélete bizonyos tekintetben eltér Vandrák elméletétől és visszanyúl Carlowsky Zsigmondhoz. Ellentétben Vandrákkal a racionális megismerés mellett tör lándzsát, amely álláspont kritikai realizmusából, vagy ahogy maga Greguss nevezi „skeptiko-realismusá”-ból fakad. A „skeptiko-realismus” szerzőnk szerint a gnoszeológia fejlődésének harmadik lépcsőfoka; az első a naiv realizmus, a másodikat pedig az idealizmus alkotja. A naiv realizmus az észrevett és feltárt világot objektíve létezőnek tekinti, amely teljesen független a megismerő szubjektumtól, az idealizmus pedig a világot az öntudat tartalmának tételezi fel, vagy legalábbis olyanak, ami csak akkor ismerhető meg, ha az öntudat tartalmát alkotja. A „skeptiko-realismus” e két megismerési módszer és világlátás meghaladását jelenti, amennyiben a világot önálló és a megismerő szubjektumtól függetlenül létezőnek tekinti, de különbözik a naiv realizmustól abban, hogy ezt a létet nem szemléli kritikátlanul. „Az eszmélet körhöz hasonló, melynek középpontja az ész, környéke pedig a rávitt tárgyak. Az ész és a tárgyak egyszerre vannak adva, valamint a körben is a középpontnak és a környékének egyszerre kell meglennie . . . Legbiztosabb és legszerűebb a synthetikus vagy skeptiko-realistikus gondolkodásmód, mert ez a közvetlen eszméleten alapszik s elismervén az emberi ismeret hiányosságát, még sem tagadja véghetetlen előhaladását.”⁷ Tapasztalhatjuk, hogy Greguss – akárcsak Vandrák – hivatkozik a közvetlen eszméletre, mégis, végeredményben ellentmond Vandrák azon elvének, miszerint a racionális megismerés korlátolt, véges, és hogy a magánvaló lét megragadása a sejtés, a hit tiszte. Greguss gnoszeológiai optimizmusa, az emberi megismerésbe vetett hite nyilvánul meg Nyiri István „Az álom philosophiája” c. munkájának bírálatában is, ahol megjegyzi, „... mi ekkoráig sem ismerünk csak egyetlen egy erőt is *mint erőt*, egyetlen egy valóságot sem *mint magában álló valóságot*, de mégsem állíthatunk általános megsemmisülést, sem apriori, sem a posteriori”.⁸ Greguss az emberi megismerés és a gyakorlati élet aktivitásának tényéből kiindulva állapítja meg, hogy, ha az álmot (amint azt Nyiri István teszi) magasabb rendű ismeretnek tekintenénk, tehát általános elvnek vennénk a nem-racionális ismeretet, „az embert automatá alacsonyítjuk le”. Pontosan látta meg tehát a később Vandrák által képviselt gnoszeológiai álláspont tudomány- és haladásellenes voltát, valamint azt, hogy ezzel az embert alárendeljük egy rajta kívül álló idegen, ismeretlen hatalomnak, és ezáltal éppen a humanitás szenved csorbát. Greguss a reális emberi lét tulajdonságaira figyelmeztetve utal arra, hogy csak a konkrét tett, az „ébredés”, tehát a valóság emberi ész által való megragadása és gyakorlati átalakítása „tarthatja éltünket”, az „álmodozás mellett bizonyosan elvesznénk”.⁹ A tudományok, így a filozófia gyakorlatiséga szerzőnk szerint abban nyilvánul meg, hogy „*csak emberi* (tehát nem absolutus)”,¹⁰ csak közelít az abszolút igazsághoz, és éppen ebben rejlik emberi jellege. „Az emberi észnek bizonyos értelemben határai nincsenek, se az igaz’ nyomásában, felfedezésében ’s tudománybeli tökéletesíté-

⁷ Gondolatok Greguss Mihály munkáiból, közli id. Pekár Károly; „Athenaeum”, 1900/4, 599.

⁸ Greguss Mihály: „Jegyzetek az álomphilosophiára”, 15.

⁹ Uo. 16.

¹⁰ Uo. 13.

sében, se a szép' alkotásában, se a mesterséges munkásságban, mely által valóságosan hatalmat nyerünk a külső természetén."¹¹

Az igazat hasonlóképpen definiálja, mint Carlowsky; tehát „valamely gondolat nem azon megegyezés által igaz, mely ő közötté és a gondolt tárgy között van . . .”¹² de eltér elődjétől az igaz kritériumának megállapításánál. Carlowsky szerint „a gondolat igazságának elbírálására szolgáló általános kritérium csakis formális lehet, mivel csak egyetlen logikai igaz és az igaznak egyetlen formája létezik. A materiális kritérium azonban, mivel azt tárgyakkól következtetjük, annak végtelen száma és egymás közti maximális eltérése miatt nem lehet univerzális.”¹³ Greguss elismeri az ún. materiális igaz és a materiális kritérium ilyenén voltát, elveti azonban a logikai kritérium elismerésének jogosultságát; ennek alapján állítja, hogy nem létezik és nem is létezhet olyan általános proposíció vagy princípium, amely determinálná bizonyos elmélet vagy tudományos rendszer ítéleteinek igazságosságát, más szóval, hogy egy bizonyos tárgyra vonatkozó állításaink igazsága nem eme princípiumhoz fűződő viszonyától függ. Szerinte az igaz általános, mindig érvényes kritériuma pusztán ábránd; ítéleteink igaz voltát csak időhöz és térhez kötve kell és lehet megállapítani. A tudományos rendszer egysége „egy uralkodó ideában” fejeződik ki, ez azonban nem dönti el a részítéletek igaz vagy hamis voltát, „. . . minden igazi tudomány, minden tagjaival együtt csak egy organikus egészet téshen; egy felsőbb rangú egységet, ti. a sokféle gondolatokat és esméreteket maga alá össze-gyűjtő és élesztő idea szárnyai alatt”¹⁴

Greguss Kant nyomán hirdeti, hogy „*valódi ismeret sem nem csupán érzéki, sem nem csupán értelmi ismeret*, hanem mind a kettőből, mintegy 2 factorbul keletkezett productum”, mivel „az érzéki minden értelmi nélkül tettelesen *kimondhatatlan*, mert minden kimondás már általános . . .”¹⁵ Nem választhatjuk el tehát az empirikus megismerést a racionálistól, amely végeredményben fel kell hogy használja az érzékek által nyújtott „nyersanyagot”, nélküle, mint tartalom nélkül, formálissá, eredménytelenné, gyakorlatiatlanná válna gondolkodásunk. Az ész Greguss szerint összekapcsolja az érzékeink által nyújtott képzeteket, amelyek közül „az általánossággal és tökéletességgel bíró közönséges képzeteket” *ideáknak* nevezi; „*az ész tehát ideákra törekvő tehetség és erő*”.¹⁶ A nyelv minden esetben az általános képzetekhez kapcsolódik, mivel „az egyest nehéz, az általánost lehetetlen megismerni fogalom és beszéd nélkül”.¹⁷

Ennél a pontnál térhetünk vissza Greguss filozófiai anyanyelvűsítésére: a megismerés minden esetben nyelvhez, egy bizonyos nyelvhez van kötve, tehát a minél pontosabb, kimerítőbb ismeret pontosabb nyelvezetet kíván meg mint előfeltételt. A nemzet fel-emelése gondolkodása körének tágítását jelenti, ez pedig elképzelhetetlen adekvát nyelv nélkül mind a mindennapi élet, mind az irodalom, mind pedig a filozófia terén. Tapasztal-

¹¹ Greguss Mihály: Van-e egyes vagy individuális ész?; „Felső-Magyarországi Minerva”, 1829. 424.

¹² Gondolatok Greguss Mihály munkáiból, közli id. Pekár Károly; „Athenaeum”, 1900/4, 600.

¹³ Carlowsky, Sigismundo: „Logica”, Cassoviae 1815. 100. §.

¹⁴ Greguss Mihály: Lehetséges-e egyetlen-egy legfelsőbb princípium a' tudományban?; „Felső-Magyarországi Minerva”, 1829. 57.

¹⁵ Greguss Mihály: „Jegyzetek az álomphilosophiára”, 12.

¹⁶ Greguss Mihály: „Van-e egyes vagy individuális ész? ”, 426.

¹⁷ „Gondolatok Greguss Mihály munkáiból”, 601.

hatjuk, mennyire együtt élt Greguss korával, a reformkorral, nincs fáziseltolódás igyekezete és az adott időpont követelményei közt; az olyan gyakorlati tettnek, mint a filozófia anyanyelvűsítése, is megvannak az elméleti gyökerei, és mi ebben látjuk Greguss bölcséletének progresszivitását és önállóságát, habár csaknem minden esetben kimutathatnánk forrásait, amelyekből merít.

Greguss, akárcsak a többi eperjesi filozófus a XIX. században (Serédi kivételével), Kant követője, tehát a filozófia legfőbb problémáját is példaképe szerint definiálja: „mit ismerhetek meg?, mit kell cselekednem?, mit reméljek?” – a felelet mindhárom kérdésre azonban csak egy bizonyos ontológiai álláspont ismeretében lehetséges. Greguss *ontológiája* – amennyiben erre a rendelkezésünkre álló munkái alapján következtetni tudunk – a realizmus, deizmus és a Spinoza–Kant–Fries-féle pszichológiai paralelizmus keveréke bizonyos dialektikus vonásokkal tarkítva. Realizmusát gnoszeológiájában tárgyaltuk, és ez nem jelent mást, mint a valóság reális létének elismerését; ez a valóság azonban nem materialitás – habár aforizmáját, miszerint „minden változik, semmi sem vész”,¹⁸ értelmezhetnénk úgy is, mint az anyag megmaradásának elvét –, sem idealitás. Greguss az említett pszichofizikai paralelizmus híve: „nem azon állítás: 'gondolkodom, tehát vagyok' (melyben Descartes után Fichte és Hegel vélekednek), sem pedig az: 'vagyok, tehát gondolkodom' (mint azt Leibniz, a monadológ megfordítaná), de inkább ez: 'gondolkodom és vagyok' lehetne az archimedeszi pont, melyből a bölcselkedőnek kiindulnia kell”.¹⁹ Ugyanúgy vélekedik, mint később Vandrák, aki szerint az ember esetében nem választhatjuk el egymástól a testet és a lelket (gondolkodást), mivel azok egy ugyanazon szubsztancia modulusai; egymás melletti paralel folyamatok. Ebből a szempontból bírálja aztán Greguss Hegelt, és nagyon pontosan mutat rá annak objektív idealista voltára: „Hegelnek a fogalmak lényekké transzsubstantiálódnak: ő tehát a bölcselkedők katolikusa”.²⁰

Ez a pszichofizikai paralelizmussal jellemzett realista álláspont deista vonásokkal is rendelkezik. Greguss szerint a filozófia mint a feltételezett lét feltételezhetetlen és utolsó okainak tudománya, vagyis ahogy ő nevezi, „léltan” vagy „lénytudomány, különös metafizika” végső soron egyetlen alapvető igazságot tartalmaz, s ez nem más, mint hogy van világ mint okozat, és van isten mint ok. Ebből a megállapításból fakad aztán az a megjegyzése is, hogy „minden tárgy változásának oka a tárgyon kívül van”,²¹ valamint az a kijelentése, hogy „mindenek csak rávitelesen léteznek és mégis abszolút lételűek”.²² Az isten ebben a felfogásban nem más, mint maga a változások oka, a lét végső alapja, valamint az erkölcsi törvény forrása, más értelemben nem is beszélhetünk róla. Az ilyen istenfogalmat le lehet vezetni az ézből, nincs szükség kinyilatkoztatásra és csodára, hogy benne higgyünk – ezt tárgyalja Greguss noetikája is, ahol az ész minden esetben a hit elé kerül, az ész a tudás, tehát istenről való fogalmunk keletkezésének is a forrása. Szerzőnk ezen álláspontjával Kanton át a felvilágosodás filozófusaihoz nyúl vissza, akik a deizmus platformjáról gyakorolták valláskritikájukat, és Gregusst is való-

¹⁸ Uo. 598.

¹⁹ Uo. 604.

²⁰ Uo. 603.

²¹ Uo. 598.

²² Uo. 599.

színűen emiatt érte az ateizmus vádja. Amennyiben a lét állandóan változik, úgy isten létét sem ragadhatjuk meg e folyamatos fejlődésen és érintkezéseken kívül, másrészt azonban nem azonosíthatjuk maradéktalanul és kizárólag a természettel sem, vagyis a „mozgó léttel azaz levéssel, melynek képe az idő”, sem a nyugodt léttel, „a véghetetlen úrral”; „az Isten nem lehet a világban, sem a világon kívül – tehát mind a két módon egyszerre kell léteznie”.²³

Greguss dialektikus lét-értelmezése a „minden változik, semmi sem vész” aforizmában sűrűsödik össze, amely egyszerre fejezi ki az állandóságot, a folytonosságot, a megmaradást és a változást, ellentmondásokat és egységet. A fejlődés minden esetben az ellentmondások leküzdéséből fakad: „Az ember sohasem az, a mi lehetne és a minek lennie kellene: mindig ellentmondásban van önmagával és a világgal és törekvése mindig az, hogy ezen ellentmondásból kiszabadulva magával és a világgal egységbe jöjjön. Előmenetelünk az ellentmondásokból ezen egységbe – a tökéletesedés.”²⁴ Mivel pedig az ember időben és térben létezik, az idő pedig a mozgó lét, a levés formája (ahogyan azt Greguss kifejezte), az emberi fejlődés végtelen, abszolút és relatív mozzanatok magába foglaló folyamat; az emberi lét ilyenén felfogása sohasem funkcionálhat a meglevő társadalmi rend apolegetikájaként. Érthetővé lesz, miért váltak Greguss előadásai kellemtelenné előljárói számára és követendő példává az ifjúság szemében.

Greguss *etikája* sem válik formálissá, az élettől elszakadottá; azon elvből kiindulva, hogy a „theoretikus philosophia sohasem lehet tökéletes, de praktikus lehet”, még a kanti esztétika princípumait is tudja alkalmazni kora viszonyaira. Kijelentése, miszerint „a hon a nemteleneké és a szegényé, mert csak ezek szerethetik azt önző érdek nélkül”,²⁵ azt hisszük, pontosan fejezi ki hitvallását, életről alkotott felfogását és egész gondolkodói életútját, amelyet a progresszív fejlődés szolgálatába állított.

„Esztétiká”-ját Greguss a Kant és Baumgarten esztétikai nézeteiből eklektikus elméletet alkotó Friedrich Bouterwek 1806-ban megjelent „Ästhetik” c. műve alapján dolgozta ki, amely a Sturm und Drang eredményeit összegezte, mérsékelt racionalizmusával figyelmeztetve a túlszágazott romantika és a miszticizmus veszélyeire. Greguss Krug és Bouterwek nyomán az esztétikát a teoretikus filozófia körébe utalta, és tárgyalásánál az érzékek felosztásából indul ki, amelyek lehetnek *érzékenyek* (kellemes, kellemtelen), *értelmiek* (a jó, igaz, isteni érzése), valamint „*sympathetikusak*” (részvét, szeretet, gyűlölet, tisztelet, szégyen). Az esztétikai érzés szerint egyik csoportba sem tartozik, hanem sajátos természeténél fogva mind a háromnak a jellegét magába foglalja: a szép kellemes, tökéletes és szociális természetű. A szép valami tökéletesség, amely egész, oszthatatlan lelkünkhez szól. „A szép a végtelen megjelenése a végesben.”²⁶ Véges eleme a formai tökéletességben, a belső és külső forma összhangjában áll, míg a végtelen az maga az eszme, az idea. Az abszolút szépet hiába keressük a világban és a művészetben, hozzá csak a relativitás köréből felemelkedő gondolkodás vezethet. „Az abszolút szép az isteni.”²⁷ Amint az isteni különbözik a teremtetett dolgoktól, amelyeknek okát képezi,

²³ Uo. 602.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. 610.

²⁶ Greguss Mihály: „Compendium aestheticae”, Cassoviae 1826, 25.

²⁷ Uo. 32.

úgy az abszolút szépet sem mérítheti ki a véges, a relatív. Greguss, forrásait követve, az összhangot csak a formai oldalon keresi és érvényét nem terjeszti ki a forma és a tartalom viszonyára, sőt, esztétikai fő fogalmait (kellem, fenséges) éppen e két kritériumnak, az összhangnak és az idealitásnak a meg nem feleléséből magyarázza. Ahol a formai összhang nyomul előtérbe (külső forma harmóniája, fény és árnyék harmóniája, ábrázoló harmónia stb.), kellem jön létre, ahol az idea kerül túlsúlyra, fenség keletkezik, amelyet, akárcsak Kant és később Vandrák is, extenzív és intenzív vagy matematikai és dinamikus fenségre oszt fel. Szól még a komikumról, humorról, bizarról, burleszkről, groteszkről, tragikomédiáról, az esztétikai ízlésről, valamint az ún. alkalmazott esztétikában a szép-művészetekről, a génuszról és a művészetek felosztásáról, de ezekben a kérdésekben is híven követi német elődjait, a poézist tárgyalva pedig hivatkozik elődje, Carlowsky Zsigmond „Prosodia latina”-jára.

SERÉDI PÉTER ALAJOS

Vandrák halála után 1884-től 1886-ig az eperjesi kollégiumban Albert József adott elő filozófiát; 1886-ban, amikor a pozsonyi líceumban kezdett tanítani, helyét Serédi Péter Alajos foglalta el. 1893-ban aztán ő is követte elődjét Pozsonyba.

Serédinek két munkája jelent meg könyv alakban: „A filozófia története” (Pozsony–Budapest 1904) és a J. E. Erdmann hegelianus filozófus „Grundriss der Geschichte der Philosophie” (1878) c. bölcsészettörténetére támaszkodó fő műve, „Az ismeret eredetének kérdése a XVII. és XVIII. század filozófiai küzdelmeiben Kantig” (Eperjes 1889), amelyben, mint az már címéből kitűnik, gnoszeológiai kérdésekkel foglalkozik. A noetikai elemzésekből, bíráló megjegyzésekből azonban részben kiolvasható Serédi ontológiai és történetfilozófiai álláspontja is.

Serédi az egyedüli a kollégiumban a XIX. században működő filozófusok közül, aki nem a kanti filozófiát műveli; bölcséletének alapelvei és következtetései a pozitivizmus-hoz közelítenek, sőt, bizonyos tekintetben anticipálják a pragmatizmus gondolkodásmódját. Ontológiájában és gnoszeológiájában ezért keményen bírálja az idealizmus minden megnyilvánulását, és mivel a gyakorlati élet prioritással bír a szellemi lét előtt, noetikai szempontból is inkább a materialista empirizmust választja „gyakorlati gondolkodása” miatt. A mindennapi élet a gondolkodókat bizonyos dilemmák elé állítja, amelyeknek megoldása a teória feladata, és amennyiben az elmélet nem tud megfelelni a gyakorlati követelményeknek, nem szolgálja megbízhatóan a praxist, feleslegessé válik, a gyakorlat túllép rajta. „A gyakorlati élet pedig keresztül robogott a tépelődő, mindig ugyanazon eredményre jutó szellemi csökönyösségen; azonban a gyakorlati élet éppen ezért . . . ellenállhatatlanul ösztönzi a teória embereit, hogy keressék meg a kulcsot” az élet nagy kérdéseire.²⁸ Az ismeret forrását, Serédi szerint, Bacon nyomán a külvilágban, a természetben találhatjuk meg, ennek ontológiai rezultátuma a realizmus, gnoszeológiai alapállása pedig az empirizmusban fejeződik ki. A gyakorlati gondolkodás tehát minden esetben a realizmust választotta, „mert közelebb állott a már nagymértékben haladó természettudományokhoz, ezek folyton szaporodó vívmányaiban hathatós bizonytságot

²⁸ Serédi Péter Alajos: „Az ismeret eredetének kérdése etc.”, 34.

elve tételeihez; részben azért, mivel a napról-napra összegyülemplő kérdéseket így vélte legkönnyebben megoldhatni”.²⁹ Hogy a materializmus vagy az idealizmus-e a jövőbe-mutató filozófiai irányzat, Serédi szerint már nem kérdés, a XVIII. század nagy társadalmi, politikai átalakulásai teljesen elsöpörték a régi gondolkodás nyomait, „szétzavarták az idealizmus ábrándjait”. Szerzőnk itt helyesen tapint rá a materializmus és a progresszív társadalmi változások dialektikus kapcsolatára; a burzsoázia politikai harcában, ideológiai küzdelmeiben egy realista-materialista világnézetre támaszkodik, másrészt viszont a társadalmi forradalom sikere e filozófiai irány életrevalóságát bizonyítja. Nem érdektelen hivatkozni ennél a pontnál Marxra, aki a „Szent család”-ban hasonlóképpen értelmezi a francia materializmus térhódítását és a metafizika pozícióvesztését; szerinte a XVIII. századi metafizika háttérbe húzódását csak annyiban magyarázhatjuk a XVIII. század materializmusából, amennyiben megértjük, hogy az elméletnek ez a forradalma Franciaország gyakorlati átalakítását tükrözte. A közvetlen jelenre, világi gyönyörökre és érdekekre irányuló antiteológikus, antimetafizikus, materialista praxis antiteológikus, antimetafizikus és materialista elméletet szült. A metafizika tehát *gyakorlatilag* diszkreditálódott.

Szerédi bírálata főképp a szubjektív idealizmus tételei ellen irányul: „... gondolkodásunk nemcsak hogy nem azonos a létezéssel – mint ezt a feltétlen idealizmus hirdeti –, hanem ezt már természeténél fogva feltételezi. Bármily elvont legyen is gondolatunk, annak elemeit mindig tapasztalati, tehát létező valami alkotja, ennél fogva a tapasztaltak létezését egyáltalán nem mi *tételezzük* fel, hanem azok a mi gondolkodásunk *előtt* és *nélküle* is léteznek. Mivel pedig gondolkodásunkon kívül van a létezés, természetes, hogy a gondolkodás nem lehet eggyé levés a tapasztalt létezéssel”,³⁰ de elveti az objektív idealizmust is, főleg annak teológiai formáját; Locke gnoszeológiája esetében pl. kiemeli a leghatalmasabb végtelen lény, az isten léte elismerésének következetlenségét: „... itt legkirívóbb Locke következetlensége. Mert ha elvei alapján a többi eszményi ismeretet elvetette, úgy okvetlenül s elsősorban el kellett volna vetnie a legfőbb eszményi ismeretet s a szenzualizmus talaján maradnia.”³¹ Ha pedig elismerjük a külvilág prioritását és a tudat másodlagos voltát, sem a bölcsekedés, sem a tudomány nem indulhat ki az öntudatból; az emberi tudat fő célja és feladata a „külső dolgok természetének kutatása”, mert „csak akkor lesznek ismereteink objektív érvényűek, ha az ész azokat a külső világ adataival teljesen megegyezőknak találja”,³² más fogalmazásban, „értelmünk főcélja mindig az, hogy a külvilág egyes tényeit oki és célszerűségi szempontból összefüggésbe hozza, s ennek alapján hasznosítsa”.³³ A tudat nem bír magánvaló léttel, tartalmát mindig az anyagi világról szerzett tapasztalatok, ismeretek alkotják; reálisan és praktikusán létezővé pedig akkor válik, ha ez a tartalom megegyezik a külvilág tényeivel, azokról objektív, applikálható ismereteket nyújt. Az ún. pszichofizikai probléma sem megoldhatatlan, mivel „a legrégebb filozófia, de a józan tapasztalás is azt bizonyítja, hogy a lélek csakis a test műszereivel nyilatkozik, hogy továbbá eme nyilatkozásai többé kevésbé anyagi előfeltételektől függenek, nagyon természetes, hogy a materializmus alapja

²⁹ Uo. 36.

³⁰ Uo. 123.

³¹ Uo. 75.

³² Uo. 92.

³³ Uo. 93.

szilárdabbá vált az idealizmus a prioristikus fölvételeinél”.³⁴ Mindezeknél fogva, Serédi szerint, a filozófia tárgya – akárcsak a pozitivizmusban – csupán „a tapasztalás által adott lehet”, ezt túl nem léphetjük, ideális objektumokat fel nem tételezhetünk, mert abban az esetben a filozófia elveszíti lába alól a biztos talajt, elszakad a reális léttől, mivel pedig nem gyakorlati célokat követ, „chimérák után fut”. Az ilyen bölcselet nem szolgálja az emberiség haladását, a világ megismerését, tehát elvetendő. Helyére a *pozitivizmus* lép, amely „a letűnt századok tévedéseit eloszlatva, de vívmányait felhasználva, biztos úton vezeti a kutató szellemet a *rá nézve elérhető* sikerig”.³⁵

Arra a kérdésre tehát, hogy mi a filozófia, Serédi a következőképpen válaszol: „... a filozófia egyrészt a gondolkodás általános, ennél fogva az összes tudományok alapvető ismereteit és elveit szolgáltatja, másrészt meg vizont: összefoglalója, rendszerezője, általánosítója mindazon ismereteknek, melyeket az összes tudományok szolgáltatnak”.³⁶ Tehát ugyanazt a célt szolgálja, amelyet már Comte is megállapított – elvégzi a tudományos eredmények világképpé való rendszerezését. A rendszerbe fűzés azonban nem egyszerű logikai kapcsolása az egyes elméleteknek, hanem állásfoglalás is velük szemben, tehát értékelése a tudományos világképnek; ez az értékelő aspektus általában hiányzik a tudományokból, a filozófia sajátja. A filozófia tehát Serédi szerint is *világnézet*: „A gondolatok határozott cél szerint való kapcsolását, e kapcsolatoknak rendszeres egésszé fűzését – általában – filozofálásnak, bölcseletkedésnek szokták mondani.”³⁷

Ezen ontológiai-gnoszeológiai alapvetésből kiindulva vizsgálja Serédi az újkor néhány noetikai elméletét. Figyelemre méltó azonban e filozófiatörténeti analízisnél szerzőnk kutatási módszere és történetfilozófiai koncepciója. Az egyes filozófusokat soha nem izolálja kora politikai, társadalmi és szellemi viszonyaitól és az ezeken belül lefolyó változásoktól; szerinte semmilyen filozófiai koncepció sem születik légiures térben, és, akárcsak Taine, nagy szerepet tulajdonít a nemzeti tudatnak, főleg a tudat pszichikai oldalának, továbbá a klimatikai, földrajzi feltételeknek (meg kell azonban jegyeznünk, hogy az utóbbiakat nem abszolutizálja). Descartes ismeretelmélete (a velünk született eszmék teóriája) pl. Serédi megítélése szerint egészen kora és környezete bélyegét hordozza magán, azét a korét, amely a legfelsőbb jogokat éppúgy, mint a legfelsőbb eszméket csak a születés adta privilégiumokból tudta megmagyarázni. Serédi háromfajta viszonyt ismer a társadalom életében: társadalmi, erkölcsi és eszmei relációkat, amelyeknek a hierarchiája a következő: az alapot a társadalmi kapcsolatok, kötődések, ellentétek alkotják, ezekre épülnek az erkölcsi, majd az eszmei viszonyok. Szerzőnk ontológiai tételeiből kiindulva válik világossá, miért másodlagos az erkölcsi és az eszmei oldal: mivel ezek tudatunk működésének produktumai, nem létezhetnek a társadalmi (anyagi) viszonyok előtt. A filozófia történetét szemlélve most már érthető, miért éppen Angliában és Franciaországban születik meg és hódít tért az új bölcselet: „Angliának és Franciaországnak politikai, társadalmi, irodalmi s ezek alapját képező erkölcsi viszonyai lehellnek életet az új filozófiába”,³⁸ vagy ahogy másutt írja: „Franciaország társadalmi és

³⁴ Uo. 105.

³⁵ Uo. 123.

³⁶ „A filozófia története”, 7.

³⁷ Uo. 5.

³⁸ Serédi Péter Alajos, i. m. 8.

politikai viszonyai rendkívül kedvezően hatottak a tapasztaláson nyugvó bölcsélet gyors fejlődésére”.³⁹ Immanens filozófiatörténetről tehát szó sem lehet, a filozófia minden esetben bizonyos társadalmi-politikai viszonyok között fejlődik, és e viszonyok minőségét, létformáját tükrözi saját eszközeivel, módszereivel. Amennyiben pedig egyes társadalmakban antagonisztikus ellentétek alakulnak ki, azokat nem lehet a társadalmi viszonyokat megváltoztató politikai forradalom nélkül kiegyenlíteni vagy eltörölni, minden esetben „kettős forradalom” tör ki, politikai és szellemi. A politikai a társadalmi viszonyokat, a szellemi a tudományokat (köztük a filozófiát) alakítja át, mindazonáltal a politikai forradalom bír prioritással a másikkal szemben. Anglia korai kapitalista korszakáról írja Serédi: „Anglia már átesett a társadalmi forradalom válságain s ez időtájt javában folyt az erkölcsök, eszmék forradalma”,⁴⁰ és ez a szellemi vajúdás szüli meg az új filozófiát, az új ismeretelméletet.

Más oldalról tehát a filozófia nemcsak a társadalmi-politikai mozgalmak eszmei tükröződése, bizonyos társadalmi osztályok céljainak, törekvéseinek ideológiai eszköze, hanem szoros és közvetlen kapcsolatban áll a természet- és társadalomtudományok fejlődésével is, közvetlenül meghatározzák egymást. Az újkor hajnalát jelző és azt egyben bevezető nagy természettudományi felfedezések egyrészt forradalmasították a filozófiai gondolkodást, egy új világnézetet alakítottak ki, másrészt a filozófia tárgykörét is bővítették, és az ilyen jellegű megtermékenyítő hatás a filozófiának csak javára válik. Mindez azt is jelenti, hogy a természettudományok alapfogalmai egyben kategóriái a természetbölcsületnek is, amely Serédi szerint „a természettudomány végső eredményeiből okoskodás útján kifejezhető s elemeikben igazolható következtetések rendszerét jelöli”.⁴¹ A természetfilozófia csakis akkor válhat tudományossá, ha ez az organikus kapcsolat fennáll; megszakítása, tehát egy nem reális, szellemi „esszenciából” való kiindulás a valóságtól való eltávolodását jelenti, és ez lehetetlenné teszi a természet megismerését. Ezzel kapcsolatban említi Serédi az ókori atomizmust, amely először tett különbséget a kvantitatív tulajdonságok alapján meghatározható külső mindenség s a pusztán kvalitatív tulajdonságok szerint felfogható belső fejlődésfolyamatok között; a materializmus e kezdetét Platón ideái elfojtották s megakadályozták tudományos rendszerré fejlődését. A materializmus újkori fellendülése egybekapcsolódik a természettudományos kutatások térhódításával: „Cusa Miklós, Telesius, Kopernikus, Galilei, Kepler mindenekelőtt filozófusoknak vallják magukat, tudományos kutatásaik eredményeiből általános törvényszerűségeket akarnak szerkeszteni. Megfordítva: a természet folyton táguló ismerete nagyot változtatott a filozófiai felfogáson is.”⁴² A világ mérhetetlenségének gondolata megszünteti az állócsillagokkal határolt véges világról szóló elméletet és az eddig érzékelhetőképpen megjelölt túlvilágot. Az objektív idealizmus tehát elveszítette legfőbb elméleti támpontjait, maga az idealizmus azonban nem vonul le a küzdőtérrel; Serédi precízen mutat rá, hogyan vezettek az említett felfedezések az érzékelhető test és a nem érzékelhető lélek különbségének megállapításához, hogyan talál új támaszt az idealizmus az ember még ismeretlen belsőjében. Az újkori idealizmus – mivel a materializmus ismeretelméleti

³⁹ Uo. 110.

⁴⁰ Uo. 98.

⁴¹ „A filozófia története”, 15.

⁴² Uo. 17.

gyökerei megerősödtek – nem számíthatott arra, hogy tartósan sikerül egy új objektív idealista világképet kialakítania és megvédelmeznie, ezért uralkodó formájává a szubjektív idealizmus vált. „A vég-ok mennyiségén és minőségén alapult metafizikát klasszikusnak is nevezhetjük, alaki megkülönböztetésül a modern metafizikától, mely *vég-okként* a 'legfőbb lény', 'akaratszabadság' s a 'lélek' eszméjét rakja rendszere alapjára.”⁴³ A lélek, a tudat, a szubjektum kiindulópontjai az újkori idealizmusnak és alapvető elve mind az ontológiának, mind a gnoszeológiának, mind pedig a „gyakorlati” diszciplinának. A szabad akarat eszméje kizárja a természeti és társadalmi törvények objektív létét, tehát indeterminizmust eredményez; a lélek tevékenysége, amennyiben a gondolkodásban, az intellektualizmus, amennyiben pedig az akarásban nyilvánul meg, a voluntarizmus elfogadását kényszeríti ki. Mindezen irányzatok pedig szerzőnk megállapítása szerint tudományosságra nem tarthatnak számot.

Serédit pozitívista beállítottsága mind a hagyományos formájú objektív idealizmus, mind pedig a szubjektív idealista indíttatású ontológia elvetéséhez vezeti. A metafizika – amennyiben egyrészt az ismeretek, tudásunk alapjait és végső elveit kutatja és foglalja rendszeres egészbe, másrészt pedig a valóság, a létezés, a világ- és létfolyamat állandó alakjainak végső, már elemezhetetlen elveit igyekszik megállapítani – elveszíti létjogosultságát, helyébe a gnoszeológia lép, amely már nem a lehetséges, de tényekkel már nem igazolható gondolatkapcsolatokat állítja össze, hanem „a tényleges tudás tartalmát fűzi rendszeres egészbe”.⁴⁴ A gnoszeológia tehát más szóval „mindazon alapfogalmaknak és ezekből szőtt alaptételeknek foglalata, melyek az összes tudományok tapasztalás révén tudható minden tartalmú föltételét magukba foglalják. Röviden: az ismeret anyagi és alaki elveinek tudománya.”⁴⁵ Az így értelmezett gnoszeológia az újkori filozófia alapiszciplinájává válik, és Serédinek ezt az irányultságát nem semmisíti meg az a tény sem, hogy valláspolitikai okokból könyve más részén a vallásbölcselet, metafizika létjogosultságát hirdeti.

A gnoszeológia alapvető kérdésének megválaszolása minden esetben magával vonja bizonyos ontológia elfogadását is, Serédi tehát monográfiájában együtt vizsgálja a két diszciplína tételeit az egyes filozófusoknál. A sort Descartes-tal kezdi; esetében a racionalizmus mint ismeretelméleti irányzat elvetésén kívül rámutat a szubsztancia kérdésében annak ontológiai ellentmondásaira is, melyeket három pontban foglal össze: először, ha csak egy szubsztancia létezik, akkor lehetetlen a létezők tapasztalati összekapcsolása; másodsor, ha a szellem és az anyag, a test és a lélek olyan éles ellentétben állnak egymással, mint Descartes esetében, lehetetlen a közöttük tapasztalható kölcsönhatás, összefüggés megfejtése; harmadsor, ha a test és a lélek kizárják egymást, akkor lehetetlen reális székhelyet tulajdonítani a léleknek a testben. Az ilyen ellentmondásokat Serédi szerint a racionalizmus, annak is idealista változata teremti meg, és látszólagos megoldhatatlanságukon, feloldhatatlanságukon a „józan” filozófiának keresztül kell lépnie, amit az empirizmus meg is tett azzal, hogy létező ellentmondásokat vizsgált és oldott meg.

⁴³ Uo. 36.

⁴⁴ Uo. 11.

⁴⁵ Uo. 10.

Locke noetikája esetében szintén a lényeg fogalmával kapcsolatos ellentmondásokra mutat rá Serédi, aki szerint Locke ott a legkövetkezetlenebb, ahol a lényeg fogalmának objektív valóságot tulajdonít, míg a többi értelem-fogalom objektív valóságát teljesen megtagadja, valamint ott, ahol elismeri isten létét; ezenkívül okság-értelmezése is ellentmondásos. Figyelemre méltó az „Essay Concerning Human Understanding” kritikája azon a ponton, ahol támadja Locke megállapításait, miszerint az elme tévedései igen sokszor a helytelen szavak használatából fakadnak: „néhol túlzásokba csap (Locke), pl. ahol azt mondja, hogy az emberi czíwódások és félreértések mindig *csak* a szavak, nevek körül forognak, mert elfeledi, hogy az emberek ítéleteiben uralkodó zavarnak sokszor erkölcsi okai vannak...”,⁴⁶ az erkölcsieknek pedig társadalmi-politikaiak, folytathatnánk tovább Serédi szellemében, de már maga a bíráló, amely megkérdőjelezi a nyelv mindenható voltát a társas érintkezésben, pozitív és szinte az általános szemantika kritikájaként is felfogható.

Mivel sem a racionalizmus, sem az empirizmus magában nem képes megoldani a gyakorlat felvetette problémákat, Leibniz — aki „azzal, hogy ismereteink keletkezését a lelkünkkel született eszmék fokozatos kifejlődéséből, öntudatossá levéséből magyarázza”⁴⁷ — és Berkeley gnoszeológiája az újkori filozófiai fejlődés zsákutcája. Serédi szerint ugyan igaza van Berkeleynek abban, hogy ismeretünk mint gondolati egység magában véve eszme s bizonyos mértékben szubjektív, „de azt hinni, hogy a szubjektív ismeret egyetlen kriteriuma a létezőnek, vagy hogy nincsen olyan külső létező, a mi az észleléstől függetlenül is ne léteznék, oly nagyfokú tévedés, melyet lépten-nyomon megdönt a józan tapasztalás”.⁴⁸

Hume — akit Serédi a „Locke rendszerében sarkalló realiztikus irány egyik legnagyobb apostolának” nevez, s aki „jótékonyan ható szkepszisével a későbbi realizmus úttörője volt” — gnoszeológiájával állítólag helyes utat mutatott az ismeret eredete azon kutatóinak, akik a materializmus égisze alatt küzdöttek az idealizmus előítéleteivel, és, mint Condillac, a pszichológusok figyelmét az észlelhető és igazolható lelki folyamatokra irányították, tehát elvetették a lélek mint szellemi szubsztancia fogalmát. Condillacal kezdődik tehát a „pszichológiai mechanizmus” működésének kikutatására irányuló lázas törekvés, amely a pszichológiát a biológia egyik ágazatává tette, és így a gnoszeológiai fő kérdések legalább általános megoldását elősegítette. Serédi ilyen irányú bírálatával a Wundt-féle „módszertani materializmus” szószólójává válik, amely az egyszerű fizikális ingerek és a legegyszerűbb lelki tartalmak közti viszonyt vizsgálva kialakította a lelki folyamatok mint a külső behatások által meghatározott processzusok értelmezését, sőt, könyvének végén hivatkozva is Wundtra, aki szerint az emberre nézve megfejthető kérdéseket önmagából az emberből, szervezetéből, tevékenységéből kell magyaráznunk, megállapítja, hogy „csakis ily módon juthatunk helyes eredményre”.

Serédi filozófiájában sajátosan keveredik a pozitivizmus első és második szakaszának néhány elve; így az első korszakhoz kapcsolja őt a hagyományos szisztematikus és spekulatív metafizika bírálata, a másodikhoz pedig a gnoszeológiai problematikára összpontosító igyekezet, és ennek a természettudományos megismerésre való applikációja,

⁴⁶ Serédi Péter Alajos: „Az ismeret eredetének kérdése etc.”, 58.

⁴⁷ Uo. 92.

⁴⁸ Uo. 102.

amelynél két körülményt kell figyelembe vennünk: egyrészt a tudományból kiinduló követelményeket, amelyek revideálni kívánják a megismerésre vonatkozó addigi álláspontokat, másrészt az érzékek fiziológiája és a pszichológia területén felgyülemlett anyag kényszeríti ki a filozófiai kérdésfeltevést és részben a feleletadást. A második fázis célkitűzéseivel – az empiriának metafizikától való megszabadítása, ahol is a metafizika terminussal a pozitivisták a világ objektíve-reális, mindenekelőtt materialista felfogását jellemezték és jelölték – azonban Serédi gnoszeológiája ellentétbe került, mivel a realista ontológiai előfeltevésből kiindulva elismeri a megismerés tárgyának objektív, tudatunkon kívüli és előtti létét. Végül pedig szerzőnk gnoszeológiai álláspontját világítja meg a következő idézet: „... a megismerésnek két egyformán szükséges, de egymással nem azonosítható tényezője van: a megismerő alany és a megismerés tárgya. A tárgy – bárminő természetű legyen (érzéki vagy tisztán gondolati) – csak annyiban ismerhető meg, a mennyiben a megismerő alany előtt nyilvánul és csak azon esetben, ha a megismerő alany e nyilvánulást önmagába felveszi. A tisztán passzív alany soha nem jut ismerethez, valamint a kívülöttünk létezők úgynevezett benyomásai sem ismeretek. E szerint a tárgy nyilvánulása és az alany tevékenysége (felvevő működése) okvetlen feltételei a megismerésnek.

A megismerő alany tevékenysége mindig kettős: testi érzékeivel a tapasztalhatók behatásait veszi fel s ezekből képet alkot; másrészt – mivel e kép csak a létezésről, vagy a létezés módjáról értesít – a felvett képeknek jelentését felderíti s így a kép eredetijének lényegét, mivoltát is megérti, illetve megismeri. Lefolyása pedig tapasztalat szerint abban áll, hogy a megismerő alany a tárgyat részeiben és egészében önnönmagában utánképezi. Ha ez utánképzés tökéletesen egyezik az eredetivel, úgy az ismeret valóságos tárgyi ismeret; amit nem tudunk utánképezni, az nem válhat ismeretté. Az érzékek által adott s a megismerő alany felvette képek jelentésének átértése közönségesen *értelemnek* nevezetik; magában véve a kikutathatatlan szervező és fenntartó erőnek, a *léleknek* azon tevékenysége, mely a képek jelentésének átértésével azok eredetijének tevékenységét, okát, célját stb. vizsgálja s azokból összehasonlítás, egybevetés, elkülönítés, elvonás útján az egyes dolgok s így az egyes dolgokból álló mindenség törvényeit levonja s értékesíteni törekszik.”⁴⁹

A filozofálás és általában az emberi megismerés elindító célloka végeredményben ez az „értékesítés”, tehát az, hogy ismereteink tartalma eligazítson bennünket a világ dolgaiban, mivel „napjainkat a gyakorlati élet nagy kérdései foglalkoztatják”. Serédi szerint pedig ebben a „létért folyó küzdelemben” a tisztán spekulatív filozofálás elveszíti kapcsolatát a külvilággal, „a régi kérdésekből alkot újabbakat, anélkül, hogy rájuk teljesen kielégítő feleletet adna; másrészt valamennyit egy alapra és főkérdésre vezet vissza, de véglegesen meg nem oldhatja... új töltést építget a vallás alapelveiből... s ezt az erősséget a természettudományok szinte csodás eredményei hasztalan csapkodják zúgó habjaikkal”.⁵⁰ A pozitív filozófia ezzel a törekvéssel ellentétben nem vállalkozik a világ végső

⁴⁹ Uo. 123–124.

⁵⁰ „A filozófia története”, 150. (Zárójelben és kommentár nélkül idézzük Marx felfogását a „Szent család”-ból: „A pozitív tudományok különváltak a metafizikától és önálló köröket vontak. A metafizika egész gazdagsága már csak gondolati lényekből és mennyi dolgokból állt, éppen amikor minden érdeklődés a reális lényekre és a földi dolgokra kezdett összpontosulni. A metafizika ízetlenné vált.” (MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 125.)

okainak a felkutatására, ebben minden igyekezetet meddőnek tartván. Serédi e két irányú törekvés alapján különböztet meg a korabeli filozófiában két áramlatot: az egyik a valóságot (a pozitív filozófia), a másik pedig a *lehetőséget* (metafizika) boncolgatja. A spekulatív filozófia a vallással került egy fedél alá, „prózában beszélve: visszavonult a felekezeti és egyetemes theologia szakfolyóirataiba”,⁵¹ mindamellelt azonban nem zárkozhatott el a „mindennapi élet úgynevezett társadalmi kérdései elől”, ezért igyekszik őket magába olvasztani. Ez a keresztény szocializmust hirdető gondolkodás rendszerét a „tisza emberszeretet”-re építve igyekszik megoldani a szociális problémákat, és hogy milyen eredménnyel, arra a legjobb példa egy másik eperjesi teológus-bölcsész, Szilávik Mátyás „társadalomfilozófiája”, amely szerint a társadalmi ellentétek és ellentmondások nem az ember anyagi viszonyaiban léteznek, hanem az erkölcsi viszonyok terén, itt is azok alapjában, a „keresztény lelkiismeret” gyöngülésében, hanyatlásában nyilvánulnak meg. Megszívlelendő, amit Serédi a hasonló törekvések címére megjegyvez: „... a szeretet a rendszer érvényesítésében csak pusztá szónak bizonyul”.⁵²

⁵¹ „A filozófia története”, 152.

⁵² Uo. 150.

VITRUVIUS MODUL-ELMÉLETÉNEK KRITIKAI VIZSGÁLATA

FALUS RÓBERT

Vitruviusnak *Az építészetről* írt, valószínűleg i.e. 14-ben befejezett munkáját felbecsülhetetlen értékű forrásnak tartják mind az óorkutatók, mind a művészet-történészek. Tapasztaltsága és gyakorlati érzéke, sokoldalú – bár felületes – műveltsége és rendszerező igénye mindenképpen indokolja ezt a méltatást. Megbecsülést érdemel azoknak az adatoknak a közléséért is, amelyeket személyes – tervezői és hadmérnöki – munkájából szűrt ki, vagy amelyeket megfelelő ellenőrzéssel gyűjtött össze. Két olyan mozzanat is közrejátszik azonban hagyatékának a glorifikálásában, amely független magától a műtől: egyfelől az a szomorú tény, hogy görög elődeinek és mestereinek egyetlen értekezése sem maradt fenn, s így övé az elsőség érdeme – még ha olykor meggyanúsították is, hogy mást sem tett, mint többé-kevésbé jól rendszerezte a hellénizmus kori építészek tanításait –, másfelől azoknak a reneszánsz kori klasszikusoknak a tekintélye, akik saját építészeti elveikhez merítettek igazolást az ő normatív esztétikájából.¹

Ennek következménye, hogy Vitruvius értekezését olyan forrásnak szokták tekinteni, amely pontosan tájékoztat bennünket az antik építészetről, a görög és itáliai mesterek tervezési elveiről és gyakorlati megoldásairól. Ritkán és legfeljebb részlegesen vonják kétségbe a visszakövetkeztetés jogosultságát. Utalnak pl. arra, hogy Vitruvius elsősorban a hellénisztikus és az itáliai – tehát nem a klasszikus görög – építészet elméletét és gyakorlatát tartotta szem előtt (lábazat a dór oszlopoknál, három metopé az oszlopközök felett, a középső oszlopköz rendszeres tágitása). Matematikai felületességét (pl. a voluták méretezésében vagy a színházak leírásában) gyakorlatias leegyszerűsítésnek tekintik, ha pedig meghökkentő adalékot közöl (pl. fél-triglifeket tételez az architráv fölötti sarkokon), akkor a tárgyi emlékek töredezettségével lehet ezt is magyarázni. Hasonlóképpen szoktak átsiklani nyilvánvaló tévedésein is.

Nehezményezik ugyan rossz retorikáját,² de fel sem tételezik, hogy egy-egy fontos kérdésben súlyosan tévedett, s ezért – merész coniecturákkal vagy a zavart enyhítő fordítással

¹ A mindmáig egyetlen magyar fordítást még 1898-ban készítette *Fuchs Béla*. Az interpretációkhoz *C. Fensterbusch* kitűnően kommentált, kétnyelvű kiadását (Berlin 1964) választottuk alapul, melyben a legfontosabb szakirodalmi hivatkozások is megtalálhatók. A görög építészetre vonatkozó források áttekintéséhez és értelmezéséhez nélkülözhetetlen a *Szilágyi János György* összeállításában és jegyzeteivel kiadott gyűjtemény: *A görög művészet világa. I–II.* Budapest 1962). Vitruvius hatásáról: *H. Koch*: *Vom Nachleben Vitruvs*. Baden-Baden 1951.

² L. erről: *E. Wistrand*: *Vitruviusstudien und De Vitruvii sermone*. Apoph. *Gotoburgensia*. Göteborg 1936. 16 skk.

– még a szembeötlő értelmetlenségeket is áhítatosan korrigálják. Ha azonban elfogulatlanul olvassuk Vitruviust, és állításait a lehetőségek szerint próbáljuk ellenőrizni, más következtetésre kell jutnunk: úgyszólván egyetlen olyan adata sincs, amely a görög építészet vonatkozásában megbízható, s minthogy az Augustus-kor előtti itáliai építészetnek pontosan rekonstruálható emlékei még szórványosabbak, csak remélni lehet, hogy azokról hívebben tájékozottat.

Adatainak és elméleti fejtegetéseinek a vizsgálata közben a következőkre kell figyel-nünk:

1. Vitruvius többször is hivatkozik a hajdani mesterekre, vagyis az i. e. II. századi építészekre és szakírókra.³ A régebbi forrásokat vagy nem ismerte, és ez látszik valószínűnek, vagy éppúgy figyelmen kívül hagyta, mint a görög klasszika teljes építészetét. Futólag megemlíti ugyan a Parthenónt, de amikor a templomok arányairól és az arányítás elveiről ír, tudomást sem vesz az i. e. VI–IV. század hagyatékáról. Vagy soha életében nem járt Dél-Itáliában, Attikában és a Peloponnésoson, vagy messzi ívben kerülte el a dór templomokat;

2. Nemcsak az Augustushoz írt ajánlás mutatja, hogy jellegzetes fia volt korának, hanem esztétikai felfogása is (pl. a tehetség és szorgalom társításának Horatiusra emlékeztető megkövetelésében). Ehhez tartozik normatív szemlélete is, amely az i. e. I. században általános – bár a példák tekintetében korántsem egységes – klasszicizáló irányzattal vágott egybe (vö. I. 1, 1 skk. = 2,18 skk.),⁴ s amelyet úgy érvényesít, hogy olykor átmenet nélkül illeszt szabályokat a leíró fejtegetésekbe is. Különösen zavaró ez a templomokról szóló fejezetekben: nagyon kevés példára hivatkozik, s akkor sem történeti szemlélettel (így kever réges-régi etruszk templomokat az ún. araiostylos típusba, melyet görög szakszóval és felfogásban állapít meg); oly sokszor váltogatja osztályozási elveit, hogy az arányokra vonatkozó közlései és normái folytonosan ütköznek; a gyakorlati tapasztalat érvével hibáztat valamely típust (pl. a systylost), mégis elfogadja mint a dór stílusú templomépítés normatív lehetőségét; azt a típust (az eustylost) mondja a legszebbnek, amelyet csak egy ázsiai példával tud illusztrálni. Amikor tehát azt írja, hogy ezt vagy azt miképpen kell a statikai biztonság és az esztétikai hatás érdekében csinálni, elsősorban nem az adatok pontos közlésére és a tapasztalatok általánosítására törekszik, hanem saját elképzeléseinek – mint leghelyesebbnek tartott elveknek – a kodifikálására.

Az antik esztétika mindig is normatív esztétika volt – Aristotelés *Poétiká*-jától kezdve, a sok évszázadon át dúló stílusvitákig. Míg azonban Aristotelés vagy Horatius a valóságos költői gyakorlatból szűrte le és emelte szabályok rangjára a legjobbnak ítélt megoldásokat, Vitruvius sokkal messzebb rugaszkodik el a valóságtól. Ez is a görög templomok dolgában a legbántóbb. Tény ugyanis, hogy még egyazon stíluson és egyazon koron belül sem épült két olyan templom, amelynek a homlokzati vagy belső tagolása pontosan megegyeznék – ő pedig alig néhány variációs lehetőséget enged meg. Nem igaz

³ Valószínű azonban, hogy még példaképét és forrását, Hermongenést is félreértette; l. erről: W. B. Dinsmoor: *The Architecture of Ancient Greece*. London etc. 1950.³ 273. o.

⁴ Már itt feltűnik a normatív szempont (I. 1,3 = 3,5 skk.), a „quod significatur et quod significat” filozofikus, de homályos megkülönböztetésével. Az értelmezésekről l. C. Fensterbusch 8. jegyzetét, i. m. 534. o.

pl. az, hogy akár csak a késő hellénizmusban is általános szabály volt 6×11 oszloppal építeni a peripteros templomokat, vagy hogy mindig 20 kannelurát véstek a dór oszlopokra; még kevésbé igaz, hogy a dór templomok homlokzati arányait kizárólag az oszlopok száma és távolsága szerint határozták meg, s hogy a kisebb elemeket is mindig ugyanazon elvek – azaz Vitruvius normái – szerint alakították ki.

Különben pedig: miért foglalkozott oly részletesen a dór stílussal, amelyet – hellénizmus kori mestereivel egyetértve – éppen a méretviszonyok hibái miatt marasztal el (IV. 3 = 90,20 skk.) Ez a stílus nemcsak a római építészetben volt szokatlan (a köztársaság korából mindössze kettőről tudunk, s csak Hadrianus korában lesz ismét kedvelt, bár nem klasszikus tisztaságában), de – ión elemekkel fellazítva – a hellénisztikus építészetben is csak Előázsiában tűnik fel, ott pedig a klasszikus korból csupán egy ilyen stílusú templom maradt fenn (Assos). Csak valószínűsíthető válasz van a kérdésre: az ún. „triglif-konfliktus” ellenére is, éppen a szigorúnak tartott dór stílus mutatkozott a legalkalmasabbnak arra, hogy az épületelemek arányait számviszonyokkal fejezzék ki, és Vitruvius – a modul szerinti tagolás híve – is épp ezért tüntette ki figyelmével.

Maga a modul-elmélet – akár Vitruvius leleménye, akár valamely ismeretlen mesteréé – a mérnöki tervezés és a sorozatgyártás egyik alapelve lett.⁵ Más kérdés, hogy a görög építészetben kimutatható-e a közös mértékegység alkalmazása, és ha igen, akkor azonos-e azzal a modullal, amelyet Vitruvius hol ebből, hol abból az épületelemből vezetett le.

Ha szépítgetési szándék nélkül olvassuk szövegét, pusztán terminológiai zavarosságán is kétségbe kell esnünk. Nem arról van szó, hogy szépen írt-e vagy sem (de még mennyire szépen akart írni!), hanem arról, hogy már az arány és arányosság fogalmait is összekuszálja az elméleti alapvetésben. Mentségére szolgál, hogy teoretikus-társai sem fogalmaztak pontosabban. Ezért látszik szükségesnek, hogy bevezetőül az arányosság terminológiájának előzményeit és más szerzőknél található párhuzamait vizsgáljuk meg.

MATEMATIKAI FOGALMAK AZ ESZTÉTIKÁBAN

Az arányosság terminológiáját a klasszikus kori matematikusok alakították ki. Eszerint: *logos* = halmaz, két mennyiség aránya; *metron* = mértékegység; *symmetros* 2 = összemérhető, közös mértékegységgel viszonyítható (arányítható), *asymmetros* 2 pedig ennek az ellenkezője; *analogia* = felhalmozás, folyamatos arány (arányosság), aránypár; *symmetria* = közös mértékegység szerinti összemérhetőség.

Röviden kifejtve tehát e fogalmak logikai viszonyát: bármely két mennyiség összehasonlítható, arányítható egymáshoz (*logos*-ba állítható), de nem minden arányt lehet számok (egész számok) viszonyításával (valódi törtekkel) kifejezni; ehhez közös mértékegység (*metron*) kell – csak akkor lesz számszerűen arányítható (*symmetros*) a két mennyiség, tehát csak akkor adódik számszerűen pontos összemérhetőség (*symmetria*), ha ez a mértékegység mindkét mennyiségnek az osztója; enélkül ezek a mennyiségek számszerűen összemérhetetlenek (*asymmetros*-ok), vagyis számszerű összemérhetetlenséget

⁵ L. ehhez elsősorban: *P. H. Scholfield: The Theory of Proportion in Architecture.* Cambridge 1958. (Vitruviusról a II. fej.-ben); *Reményi T.: Építési modulrendszer.* Budapest 1967; *L. March-Ph. Steadman: Geometria az építészetben.* Budapest 1975.

kell konstatálnunk (asymmetriá-t), mint pl. a négyzet oldalának a viszonyításában. Logos tehát lehetséges symmetria nélkül is, de fordítva nem lehetséges.

Folyamatos arány vagyis arányosság (analógia) akkor adódik, ha immár nemcsak két mennyiség nagyságviszonyát állapítjuk meg, hanem azt is, hogy ha egy harmadikat is veszünk, akkor e harmadik ugyanazon arányban áll a másodikhoz, mint a második az elsőhöz. Ebben az esetben viszont már tudnunk kell, hogy a második az elsőnek hány-szorosa vagy hányadrésze volt, hiszen csak így tudjuk ellenőrizni, hogy a harmadik és a második mennyiségének valóban ugyanekkora-e az aránya – s ehhez természetesen közös mértékegységre van szükség. Az analógiának tehát előfeltétele a pontos összemérhetőség (symmetria). Ugyanez vonatkozik arra az esetre is, ha nem három mennyiséget arányítunk, hanem négyet, mégpedig úgy, hogy kettő-kettő álljon ugyanakkora arányban ($a : b = c : d$); lehetséges, hogy a négy mennyiségnek egyáltalán nincs közös mértékegysége (osztója), de kettőnek-kettőnek a hányadosa mégis azonos, mint pl. a hasonló háromszögek oldalainak az esetében. Csak annyi a különbség a két mennyiség arányítására ($a : b$), illetve a folyamatos arányra vagy haladványra ($a : b = b : c$) és az aránypárra vonatkozó symmetria jelentésében, hogy az első esetben számszerű pontosságot, a második és harmadik esetben vagy számszerűen, vagy mértanilag bizonyítható összemérhetőséget fejez ki (pl. a négyzet megkétszerezésének esetében, amikor az első négyzet átlójával, a $\sqrt{2}$ nagyságú szakasszal mint oldallal kell a második négyzetet megszerkeszteni; ez a szakasz számszerűen összemérhetetlen ugyan mind az 1, mind a 2 hosszúságú szakasszal, de mértani középárányosuk – ebből adódik az 1, $\sqrt{2}$, 2 mértani haladvány).

Analógia (= folyamatos arány, azaz mértani haladvány, vagy aránypár) tehát csak akkor jöhet létre, ha a haladvány tagjai, illetve ha az aránypár két-két tagja ugyanakkora viszonyban állnak (= ugyanakkora a hányadosuk). Ennek a viszonyazonosságnak előfeltétele, hogy egyáltalán összemérhetők legyenek a vonatkozó mennyiségek: a symmetria (= pontos összemérhetőség) alapján tudjuk megállapítani vagy ellenőrizni, hogy valóban ugyanannyiszor nagyobb vagy kisebb-e a harmadik a másodiknál, mint a második az elsőnél stb. – Symmetria tehát lehetséges analógia nélkül (nevezetesen akkor, ha csak két mennyiséget arányítunk, s találunk bennük közös osztót), de analógia nem lehetséges symmetria nélkül.

A matematika arányelmélete a görög zeneelmélet számára is értékesnek bizonyult, minthogy a húrhosszúságok pontos arányításával lehetett olyan akkordokat megszólaltatni, amelyek „jó illeszkedést” (*harmoníát*) adtak. A pontos kiszámíthatóság azóta is a zene természetének nélkülözhetetlen eleme – mind a hangok magassága, mind a helyes ütemezés, a ritmus (*rythmos*) szempontjából. Természetes ugyanakkor az is, hogy a zenében mindig egész számok viszonyításával (valódi törtekkel) határozták meg a nagyságokat, vagyis aritmetikai, s nem geometriai elvek szerint jártak el: sem a húrok hosszúságát, sem az ütemek mértékét nem lehet gyökmennyiségek szerint alakítani.

A görög képzőművészet-elméletben is fontos volt az arányítás, pl. a szobrászati kánon szempontjából: számok arányával fejezték ki a testrészek – elsősorban is a fej és a teljes magasság – méretviszonyát, bár magukat az eszményi arányokat különbözőképpen határozták meg. Matematikai szemlélettel tudatosították az optikai korrekció szükségességét is, s ezzel a perspektíva korábban csak közvetlenül érzékelt és találmányra megállapított

kívánalmát⁶ immár elvi alapon elégitették ki. Ugyanez vonatkozik a festészetre is. A matematikai szemlélet azonban nem jelentett matematizáló pontosságigényt is – nem is jelenthetett, minthogy, ha eszerint dolgoznak, akkor szobrok helyett mobilokat kellett volna faragniuk.

Az építészet több vonatkozásban is sajátos. A statika a fő elemek súly- és méretarányainak a kiszámíthatóságát követeli meg, de a „tapasztalati spontaneitás – matematikai igazolás és korrekció – elméleti alapvetésű statika” fejlődésvonalát csak valószínűnek tekinthetjük, igazolni (az irodalmi források hiányában) nem tudjuk. Abszolút pontosságot azonban a statika sem igényel. Még a modern építészet gyakorlatában is vannak eltérések a tervrajz szerint megkövetelt méretektől – még inkább így volt ez évezredekkel korábban: szükségképpen torzultak el az arányok,⁷ s ezért csak laza mérettűrőssel kísérlelhetjük meg a feltételezett tervek rekonstruálását. Sőt, ezt is a fő elemek méretezésére kell korlátoznunk. Csak azoknak az arányításán mutatkozik ugyanis matematikai tudatosság, a statikailag közömbös elemek méreteit a tetszetősség kíváncsiaként alakították ki. Lehetetlen pl. a stylobatés és az architráv méretkülönbségét vagy a fronton és a szárnyon elhelyezett oszlopok közeinek különbségeit matematikai képletbe foglalni⁸ – nem is szólva a homlokzat díszítő elemeiről: ezeket is megtervezték és sokszor bámulatos pontossággal faragták meg (pl. a kannelurákat), de semmi nem igazolja, hogy méreteiket a fő elemek bizonyos számú osztásával határozták meg. Ugyancsak a tények mondatják fikciónak azt a különben gyakori állítást, hogy az építészetben is érvényesítették az optikai korrekciót, vagyis hogy a homlokzati síkok látszólagos hátradőlését ide-oda billentéssel igyekeztek ellensúlyozni⁹. Nem hogy a falsíkok, de még a domborművek sem mutatják a perspektíva figyelembevételét, s az is valószínű, hogy a sarokoszlopok összevonását is elsősorban statikai megfontolásból, de bizonyos „...-tól...-ig” tűréssel alakították ki – anélkül, hogy a triglifek és az architráv szélességéhez matematikai pontossággal arányították volna.

Az épületek roncsoltsága miatt egyébként a régészeti adatok is csak megközelítően lehetnek pontosak, s nincs akár csak két, önállóan mérő régész sem, aki azonos adatokat közölne. Ördögi kör fenyegeti tehát azokat a kutatásokat, amelyek a görög építészet matematizálására irányulnak: a szükségképpen eltorzult és csak megközelítően pontosítható arányokból kell vagy kellene visszakövetkeztetnünk magukra a tervezési elvekre vagy szabályokra. Ez utóbbiakat ugyanis csak sokkal később írt művekből ismerjük (több mint

⁶ G. M. A. Richter: *Perspective in Greek and Roman Art*. London & New York é. n.

⁷ Elég talán egy példát említeni: a Parthenón cellája sem pontosan téglalap alakú – szélessége 21,72, ill. 22,34 m, a hosszúsága pedig 59,02, ill. 59,83 m. (D. S. Robertson adatai szerint: *A Handbook of Greek & Roman Architecture*. Cambridge 1929. 327. o.)

⁸ Erre is csak egyetlen példát: nem vezettek eredményre azok a kísérletek, hogy a tympanonok – e jellegzetesen geometrikus és sok esetben jól mérhető síkok – méretarányait képletbe vagy képletekbe foglalják. Csak azt állapíthatták meg a régészek, hogy a tympanon csúcsából (elméletileg) húzott merőleges olyan derékszögű háromszögeket eredményez, melyeknél a kisebb és nagyobb befogó aránya az archaikus és klasszikus templomokon kb. 1 : 3,26-tól 1 : 4,325-ig ingadozik (*E. Lapalus: Le fronton sculpté en Grèce*. Paris 1974. 234 k.). Megjegyzendő, hogy ezek a mérések sem „abszolút” pontosak, s a mért adatok és az arányok kiszámítása sem mindig megbízható (vö. a Parthenón tympanonjának ingatag mérését uo. és 437. o.; ellentmondók az adatok).

⁹ Különös, hogy ezt – ha nem is bizonyosnak, de – lehetségesnek tartja még olyan kiváló matematikátörténész is, mint B. L. van der Waerden: *Egy tudomány ébredése*. Budapest 1977. 176. o.

négyszáz év telt el a Parthenón építése és Vitruvius munkássága között!), olyan forrásokból, amelyeknek a megbízhatóságát éppen a többé-kevésbé durva és részleges építészeti adatok alapján kell ellenőriznünk . . .

Az ágazatonkénti különbségek ellenére is természetes, hogy az antik képzőművészet-elmélet az arány és arányosság matematikai terminológiáját alkalmazta – különösen a hellénisztikus és római kanonizálásban. Szigorúbban követelték meg a kiszámítottságot, mint pl. a tragédiákban (vö. *Poétika*, 18. fej.),¹⁰ s ezt az elemek arányításával fejezték ki. Az arányosság matematikai fogalmainak az értelmezése azonban már a klasszikus filozófiában fellazult – meglepő módon, Platónnál –, s ezt a „nagyvonalúságot” a szinésztiázia is táplálta: valamely műfaj (pl. a zene) szakkifejezéseit más műfajok sajátosságainak vagy szabályainak a leírásában is használták,¹¹ ebből pedig valóságos láncreakció alakult ki. Ezért írja majd pl. Cicero – aki az arányosságot, a Platónig visszamenő hagyomány szerint, végső soron az emberi test és a fa részeinek az arányosságával indokolta (*De oratore*, 2,77 skk.) –, hogy „amiképpen az épületek és templomok elejére előcsarnokokat és bejáratokat kell helyezni, ugyanígy az érvelések élére is a tárgyak arányának megfelelő (*pro portione*) bevezetéseket” (uo. 2,79), vagyis a képzőművészetek matematikai eredetű és terminológiájú arányosságelméletét alkalmazza a retorikában. Hasonlóképpen lesz a császárkori földméréstanban (!) a „mértani arányosság” a zenei szakszóként meghonosodott, majd a képzőművészeti esztétikában is használt harmónia-fogalom szinonímája (*geometrica analogia* aut *armonia*: *Agenius Urbicus*, 65,5) stb.

Nem Vitruvius személyes vétke tehát, hogy zavaros terminológiával írta le, mit kell a templomok arányosságán értenünk. Egyáltalán nem biztos, hogy érdemes ebből a szempontból vizsgálni értekezését (modul-elméletének matematikai ellenőrzése is elég ahhoz, hogy a görög templomokra vonatkozó állításainak a képtelenségét felismerjük), de szükséges: csak az arány és arányosság görög és latin terminusainak fejlődéstörténete (= félreértéstörténete) adhat számára mentséget. Az értelmezési zavarok elhárításával próbáljuk tehát kihámozni a gondolati lényegét – azokat az építészeti elveket, amelyek az adatok hamissága ellenére is, elméletileg racionálisak.

Azért szükséges párhuzamosan foglalkoznunk a görög és a latin terminusokkal, mert ez utóbbiak – művelődéstörténeti okokból érthetően – általában nem mások, mint úgy-ahogy sikerült fordítások. Hadd példázzuk ezt a *logos* főnév latin fordításával, a *ratio*-val. A *logos* eredetileg kettős jelentésű főnév volt: 1. halmaz, 2. szó, beszéd, tanítás, elv; a két, teljesen más eredetű és vonatkozású jelentés azonban már a klasszikus korban egyéolvadt (pl. Platónnál), vagyis hol ebben, hol abban az értelemben használták a főnevet. Ha a görögöknek jó így, gondolták a rómaiak, jó lesz nekik is; és mert úgy hitték, hogy a *logos* főnevet a „mondani” jelentésű igéből képezték (*legó* valóban ezt jelentette, de azt is, hogy „halmozni”), a „mondani, gondolni” jelentésű *reri* igéből képzett *ratio* főnévvel fordították latinra (vö. *ratæ partis* = arányos részű, részarányos). Ugyanígy alakult a

¹⁰ Afelől természetesen nem lehet kétségünk, hogy az aranyetszés hívei – akik azt sem áallották bizonygatni, hogy „a görög templomokat” az aranyetszés szerint építették – előbb-utóbb Aristotelésnél is bölcsebbek lesznek, s be fogják „bizonyítani”, hogy pl. Patroklos halála vagy Antigoné elhurcoltatása az eposz, ill. a dráma aranyetszésére esik.

¹¹ A platóni Sókratés az „arányos lelkű” embert nevezte *eurythmos*-nak (Állam III. 413 E), a xenophóni Sókratés pedig egy fegyvereskedővel érteti meg, hogy a testhez jól illő páncél érdemli meg ezt a jelzőt (Mem. III. 10).

görög *arithmos arrhétos* kifejezés sorsa: „kimondhatatlan szám”-ot jelentett, tehát azt a mennyiséget (pl. a négyzet átlóját), amelyet számszerűen pontosan kifejezni (kimondani) nem lehet; erre is a fosztóképzővel ellátott latin szót alkalmazták, csakhogy az *irrationalis* melléknévnek kettős a jelentése: 1. kimondhatatlan, 2. ésszerűtlen – mintha az „irracionalis szám” bármilyen vonatkozásban is ésszerűtlen lenne!

Az *analogia* és a *symmetria* főnév jelentéstörténetét tekintjük át.

1. *Analogia* – latinul: *proportio*. A latin fordítás Cicero érdeme (*comparatio proportionum* – azaz: „összehasonlítás vagy arányosság”, *Timaeus* 4,12). A latin fordítást magyarra fordítva, a tévedés lehetőségével is számolnunk kell: ha a *comparatio* egyszerűen egymás mellé helyezést, összehasonlítást jelent (ami kétségtelen), biztos-e, hogy a *proportio* nem két mennyiségnek a viszonyát, arányát jelöli, vagyis hogy nem a *ratio* szinonimája, hanem legalább három mennyiség folyamatos arányát vagy az aránypár fogalmát? Ez, sajnos, egyáltalán nem biztos – már csak azért sem, mert éppen a *Timaios*-ban lazította fel Platón az *analogia* jelentését: nemcsak a matematikailag helyes „arányosság” értelemben használta, hanem a „pontosan meghatározott arány” (tehát két mennyiség viszonya) értelemben, sőt a *symmetria* szinonimájaként is.

A görög alapszó, a *logos* – amely a matematikában „arány”-t, a filozófiában „elv”-et vagy „szabály”-t jelentett – ismeretelméleti áttétellel épült be a görög nyelvtudományba. Elsőnek valószínűleg Chrysippos fogalmazta meg azt az állítást, hogy a szavak nincsenek összhangban az általuk jelölt dolgokkal, s ezt a jelenséget nevezte – ugyancsak a matematika szókinséből kölcsönzött főnévvel – *anómáliá*-nak, szabálytalanságnak. A hellénizmus kori grammatikusok *analógiá*-n az alaktani (névszóragozási) szabályosságot, *anómáliá*-n a szabálytalanságot értették (bizánci Aristophanés és Kratés), s az előbbit – tágabb értelemben – az interpretációs módszer alapelvevé tették (Aristarchos).

Hasonlóképpen a latin nyelvtudományban: az *analógia* és, ennek megfelelőjeként, a *proportio* vagy *aequitas* (Varro, Martianus Capella) ugyanígy a névragozási szabályosságot és a hasonlóságra épülő következtetést (Quintilianus) jelentette. Az ókor utolsó századaiban pedig *analogia* már általában jelentett „hasonlóság”-ot.^{1 2}

A képzőművészeti irodalomban is elmosódott a főnév eredeti, matematikai jelentése („folyamatos arány, aránypár”): egyszerűen, de inkább elnagyoltan, az arányok tudatos kimunkálását jelölték vele. Eszerint méltatta még a bizánci Tetzés (XII. sz.) is Pheidias tudatosságát a művészetben: úgy formálta meg Athéné talapzatos szobrát, hogy minden porcikája elevennek tűnjék, s ennek érdekében „az oszlopok magasságának arányához (*pros analogon*) mérte a részeket” (VIII. 364). Ugyanez a helyzet a *proportio* jelentésével is a művészettörténeti és -elméleti irodalomban: nem okvetlenül jelent matematikai értelemben arányosságot (azaz olyan összefüggést, amely legalább három vagy négy komponensre vonatkozik, vagy az $a : b = b : c$, vagy az $a : b = c : d$ képlet szerint), hanem csupán olyan tudatos és pontos kiszámítottságot, amely az ábrázolandó tárgy – elsősorban az emberi test – valódi arányait a perspektíva figyelembevételével ábrázolja, s ezáltal kelt tökéletes illúziót.

^{1 2} Irodalmi tájékoztatásul: *H. Dahlmann*: Varro und die hellenistische Sprachtheorie. Berlin 1932. 52 skk.; *B. Schwyzler*: Griechische Grammatik. I. München 1939. 7. o.; *D. Fehling*: Varro und die grammatische Lehre von der Analogie und der Flexion. Glotta 35 (1956) 214 skk., 36 (1957) 48 skk.; *A. Dihle*: Analogie und Atticizmus. Hermes 85 (1957) 170 skk.; *H. Lausberg*: Handbuch der literarischen Rhetorik I. München 1960. 254. o.

2. *Symmetria*. A „pontos összemérhetőség”-et kifejező főnév jelentése is lassanként fellazult, elbizonytalanodott. Már Platón is „helyes arány, arányosság” értelemben használta a főnevet (pl. *Soph.* 236 A, *Phil.* 64 E *Tim.* 87 D); ez az értelelem természetesen magába foglalja az összemérhetőség követelményét, de annál tágabb fogalomra (vagy inkább: képzetre, elképzelésre) utal – arra, hogy a meghatározott rend szerint teremtettt és ésszerű rendet alkotó dolgok nagyságviszonyai nem véletlenszerűek, hanem pontosan kiszámítottak. – „A latin nyelvben nem találunk szót a *symmetriára*”, írta az idősebb Plinius (34,65). Vitruvius megalkotta ugyan a teljesen korrekt *commensus* főnevet (= összemérhetőség), ami a későbbi matematika „kommenzurabilitás” fogalmát készítette elő, de az ókorban senki más nem alkalmazta; máskor *commoditas*-t írt, ugyancsak helyesen, minthogy a *modus* (kicsinyített alakban: *modulus*) a görög *metron* főnév latin megfelelője. Gyakran használta viszont a *symmetria* főnevet is, de egyáltalán nem következetes értelmezéssel. A *modus* „mértékegység” jelentése nemcsak a zene- és verstanban természetes, hanem a gyakorlati tudományokban, pl. a földmérésben is (*modulus arearum*, Columella IV. 8,12).

A retorikaelméletben a mondat arányos tagolását (phaléroni Démétrios) vagy a beszéd hasonlóképpen arányos felépítését (Isokratés, Diodóros) jelölte a *symmetria*. Egyre halványult tehát az összemérhetőség matematikai szigora: megkívánták a jó írótól és szónoktól, hogy az érthetőség és a hatás szempontjai szerint tagolja művét, de az egyes részek arányát nyilván nem vízórával állapították meg vagy ellenőrizték – nem is gondol(hat)tak arra, hogy az összeméréshez, arányításhoz valamely közös, tökéletesen pontos mértékegységet alkalmazzanak.

Ismét hasonló a fogalom jelentése a képzőművészeti irodalomban is. Nézzünk előbb szobrászati tárgyú példákat. Plinius megjegyzései a görög mesterekről: „Myrón pontosabb (*numerosior*)¹³ a művészetben, mint Polykleitos, és szorgalmasabb a pontos arányításban (*symmetria*)”, 34,58; „Lysippos rendkívül szorgalmasan ügyelt a pontos arányításra (*symmetria*), új és eredeti aránnyal (*ratio*) váltva fel a régiek merev arányú¹⁴ szobrait”, 34,65. – Hasonló szemlélettel és terminológiával méltatta Polykleitost a görög Galénos: a szobor „valamennyi részét pontos arányba (*symmetria*) formálta egymáshoz képest” (*De temper.* I. 9, p. 42); „helyesen véli Chrysiszpos, hogy a szépség... a részek arányosságában (*symmetria*) áll”, és Polykleitos is ezt fogalmazta és valósította meg, amikor pontosan szerkesztett arányokat teremtett (*De plac. Hipp. et Plat.* V. p. 425).¹⁵

¹³Érdemes figyelni arra, hogy a *numerosus* melléknév még híven őrzi a számszerű összemérhetőség gondolatát.

¹⁴A latin *quadratus* 3 melléknév nem más, mint a görög *tetragónos* 2 melléknév fordítása, de más a jelentések iránya. A görög szó eredeti (matematikai) jelentése ui.: „négyszögű, négyzet alakú”, átvitt és általánosabb értelemben pedig (pl. Simónidésnél, emberi jellemre vonatkoztatva) „tökéletes”, amit az indokol, hogy a görög matematika kezdeti időszakában a négyzetet és a kört tekintették eszményi, tökéletes, leghelyesebb síkidomnak. Plinius, épp ellenkezőleg, „merev arányú, kezdetlegesen szabályos” értelemben alkalmazza a latin melléknévet Lysippos elődeinek a szobraira. Éppen az nem világos azonban (legalábbis számomra), hogy miben látta Lysippos új arányalakításának konkrét különbségét.

¹⁵Itt is, másutt is csak valószínűsíteni lehet a *symmetria* főnév jelentését (l. mindjárt a köv. mondatban is). Ebben a mondatban (és majd a későbbi idézetekben, elsősorban Vitruvius fogalmazásában) külön értelmezési gondot okoz a főnév többesszámú alakja: képtelenség lenne ui. az „összemérhetőség” vagy – egy műalkotás esetében – az „arányrendszer” fogalmát szó szerinti többesben fordítani. Ezért látszik helyesebbnek a „pontosan szerkesztett arányok” értelmezés.

Plinius a görög festőkről: „Parrhasios alkalmazott elsőként arányosságot (*symmetria*) a festészetben” (35,67), Euphranór munkásságából pedig – aki könyvet is írt a szimmetriáról – kiemeli, hogy rendszeresen alkalmazta ezt az elvet (35,128).

Ha értelmesen akarjuk fordítani a szövegeket, variálnunk kell a főnév jelentését: „pontos arányítás”, „arányosság”, „jól szerkesztett arány”. Ismételten emlékeztetünk azonban arra, hogy a főnév eredetileg mást jelentett, „összemérhetőség”-et, tehát olyan fogalmat, amelynek csak egyszámban van értelme, és egyáltalán nem „arányosság”-ot (az *ti.* = *analogia*). Különben is rejtélyesnek kell mondanunk, ha műalkotásokra vonatkozik: nyilván nem „folyamatos arány”-t (haladványt) vagy „aránypár”-t jelent az idézett szövegekben, hanem inkább „arányrendszer”-t, azaz a részeknek (testrészeknek) olyan ábrázolását, hogy egymáshoz és a test egészéhez való viszonyításukban pontosan kiszámított arányok érvényesüljenek. Nem egy arányról (két mennyiség összeméréséről) van tehát szó, hanem átfogó rendszerről, amelyben – feltehetően – a testtel mint egészszel való összemérendőség (*symmetria!*) az a követelmény, amely minden részletre vonatkozik. – Hiába erőltetnénk tehát a főnév eredeti, matematikai jelentését a művészet-történeti és -elméleti szövegek interpretálásában: tudomásul kell vennünk a jelentés elbizonytalanodását. Háttha Vitruvius szövegét is világosabban fogjuk érteni, ha nem ragaszkodunk a *symmetria* főnév „összemérhetőség”-gel való fordításához, hanem „arányrendszer”-nek értelmezzük?

A művészeti szakirodalom terminológiai könnyedségére – vagy talán felületességére, matematika-ellenes költőiségére – jellemző az is, hogy a zenei szakszóként természetes *ritmus*-t akár a szobrok arányosságának jelzésére is alkalmazták. Eszerint dicsérte pl. Diogenész Laertios a rhégioni Pythagoras művészetét: „Úgy látszik, elsőnek találta fel a ritmusokat és az arányok rendszereit” (VIII. 46 = 325 A St.).¹⁶ Eszerint válhatott a ritmikusság (*eurythmia*) is építészettétikai szakkifejezéssé – ez azonban már végképp oly poétikus, hogy csak ábrándozni lehet az értelméről.

A jelentéslazulások és -módosulások figyelembevételével, de könyörtelen aprólékos-sággal kell immár Vitruvius szövegét elemeznünk. Csak ez lehet az alap ahhoz, hogy elveit („gyönyörű” latin szóval: *ratiocinationes*) úgy értsük, ahogyan írásba foglalta, s ne a saját elképzeléseinket olvassuk bele gondolataiba s érvelésébe.

DE ARCHITECTURA I. 2 (= 11.10 skk.)

Az I. könyv első fejezetében ígéri meg Vitruvius, hogy – bár nem kiváló filozófus, nem ékes szavú szónok, nem is az írásművészet legfőbb szabályaiban (*summae rationes*) edzett nyelvtudós – többé-kevésbé az elméleti tudományokhoz is értő mérnökként törekszik megírni munkáját. A művészet (= az építészet) jelentőségéről s alapelveiről fog írni, nemcsak az építészek, hanem minden művelt ember számára is, „kétségtávol a legteljesebb hozzáértéssel”.

A második fejezetben tárgyalja az alapfogalmakat, az építészet összetevőit. Eszerint határozza meg az *ordinatio*, *dispositio*, *eurythmia*, *decor* és *distributio* fogalmát. Idézzük

¹⁶ Ugyanaz a probléma, mint amelyet az előző jegyzetben említettünk: a többesszámú *rythmus kai symmetrias* acc.-t kell – biztosabb, egyértelműen pontos jelentés híján – így vagy hasonlóképpen fordítani.

és, ha lehet, interpretáljuk tehát az arányelmélet szempontjából legfontosabb mondatokat – mégpedig úgy, hogy a matematikai kifejezések eredeti jelentését adjuk vissza a fordításban, de figyelembe vesszük e szakkifejezéseknek azt a jelentésbeli elbizonytalanodását is, amely évszázadokkal korábban kezdődött, a Vitruvius utáni korban (i. sz. I–II. sz.) pedig általánossá lett az esztétikai irodalomban.

„*Ordinatio est modica membrorum operis commoditas separatim univarseque proportionis ad symmetriam comparatio. Haec componitur ex quantitate, quae graece ποσότης dicitur. Quantitas autem est modulorum ex ipsius operis sumptio e singulisque membrorum partibus universi operis conveniens effectus.*” (11,15 skk.)

Az *ex ipsius operis sumptio* mondatag valószínűleg a *membris* abl.-szal egészítendő ki, mint a 12,15. sorban, s a folytatás értelme szerint is. A *modicus* 3 melléknév jelentése itt: „mérték szerinti”, de a következő definícióban, ahol a tervrajz és az épület viszonyáról lesz szó, szűkebb az értelem: „kicsinyített mérték szerinti”. Ezen túl sem teljesen világos az *ordinatio* meghatározása és kifejtése, amint azt a kiadói javítások és fordítói szépítgetések mutatják.¹⁷ – Szó szerinti fordításban:

„Az *ordinatio* az épület elemeinek mérték szerinti összemérhetősége külön-külön, s általában az arányosságnak az összemérhetőséghez való kidolgozása. Ez a nagyságból szerkesztődik meg, amelyet görögül *posotés*-nak mondanak. A nagyság pedig a mértékegységek (*modulus*-ok) levezetése magának az épületnek az elemeiből és az egész épület elemeinek egyes részeitől jól létrejövő hatás.”

Mérték szerinti összemérhetőség: pleonazmus. Hogyan lehet az arányosságot alakítani (kidolgozni) az összemérhetőséghez? *Comparatio*: „összekészítés, összehasonlítás”, de Cicero szerint az *analogia* egyik latin megfelelője, a *proportio* szinonimája is; ez utóbbi esetben még zavarosabb az *ordinatio* értelme: „az arányosságnak az összemérhetőséghez való arányossága”. – Modulok (közös mértékegységek) többesszámban, egy épület esetében? Ha valóban több modult tételezünk fel, akkor csak két-két elem összemérhetősége a kíváncsi, arányosság nem adódik: ahhoz ui. egy közös mértékegység szükséges. – Logikailag furcsa, hogy Vitruvius nem a modul(ok) tételezéséből indul ki, hanem az épület elemeiből következtet erre vissza, pedig a mérnök (mint a következő pontban ő maga írja) épp ellenkező módon jár el: a közös mértékegység szerint formált elemek meghatározott szempontú arányítása – előbb a tervrajzon, majd a kivitelezésben – alapozza meg a pontos elrendezést, az *ordinatio*-t. Szoros értelemben véve azonban a *proportio* „haladvány” vagy „aránypár” jelentését, tehát a folyamatos arányból vagy az elempárok arányának azonosságából adódó „arányosság”-ot, még ez is kevés lenne ahhoz, hogy a kisebb részek és a nagyobb épületelemek, illetve ez utóbbiak és az egész épület nagyságviszonyát (arányát) a *proportio* követelménye szerint alakítsa a mérnök.

Tételezzük fel azonban, hogy még a mérnöki pontosságot követelő és az építészeti alapfogalmakat egy római professzorhoz méltó precizitással taglaló Vitruvius is esztétizáló

¹⁷ F. Krohn pl. így „javította ki” az idézet utolsó és – nem ok nélkül – értelmetlennek talált mondatát: „... ex ipsius operis e singulisque membrorum partibus sumptio universi operis conveniens effectui” (1912-es kiadás), tehát illesztette a tartalmat tulajdonít a kifejezésnek: „az épület és az elemek egyes részeitől való, a teljes épület hatásának jól megfelelő levezetés (tételezés)”. – C. Fensterbusch a „modulorum” gen. többesszámát tünteti el parafrázisnak tetsző fordításában: „Quantitas ist aber die Ableitung einer Masseinheit aus dem Bauwerk selbst und die harmonische Ausführung des Gesamtbaues aus den einzelnen Teilen der Bauglieder” (i. m. 37. o.).

könnyedséggel nagyollta el a matematikai kifejezéseket. Ha ugyanis *symmetriá*-n már nem „összemérhetőség”-et, hanem „arányrendszer”-t értünk, s az első mondat tudálékos pleonazmusával sem törődünk, akkor némileg világosabb az *ordinatio* meghatározása és a fogalom részekre bontása – valahogy így: Az épület helyes elrendezése megköveteli, hogy arányrendszer szerint tervezzék, ennek az alapja pedig az, hogy 1. közös mértékegységet érvényesítsenek mind a kisebb részek, mind a fő komponensek kialakításában, 2. ezeket mind egymáshoz, mind az egészhez meghatározott elvek szerint arányítsák (*proportio* tehát csak ennyit jelent, nem haladványt vagy aránypárt!), mert 3. csak így lehet kialakítani olyan vizuális hatást, amely – a tudatos megszerkesztettség (= arányrendszer) érzékeltetésével – kívánatos és megfelelő.

Mindennek pedig az az értelme, hogy az építésznek előre ki kell számítania, meg kell terveznie az épület egészének, fő komponenseinek és a kisebb részeknek a nagyságviszonyait (arányait), mert ez a kiszámítottság az előfeltétele a helyes elrendezés jó hatásának. Ha valóban így értendő az *ordinatio*, akkor logikusan tette Vitruvius az alapfogalmak élére, még ha fogalmazása a műfaj (tankönyv!) szempontjából kifogásolható is. De hogy valóban így értette-e, azt csak a teljesebb összefüggés – az *ordinatio* és a többi fogalom viszonyítása – döntheti el. Következő témája: a *dispositio*.

„Dispositio autem est rerum apta conlocatio elegansque compositionibus effectus operis cum qualitate” (11,20 k.) – vagyis: „A *dispositio* a dolgok alkalmas összeállítása és az épületnek, minősége szerint, az összeszerkesztések révén kiváló hatása.” – „Minőség”-en bizonyára funkcionális sajátság értendő, amit (a templomok és más épületek esztétikai követelményeinek a megkülönböztetésével) sokszor és méltán hangsúlyoz Vitruvius. Az idézett mondat közvetlen folytatásában pedig a tervrajzok készítésének az alapelvét és módját fejt ki, azt, hogy az alap, a homlokzat és a távlati kép mérték (*modus*) szerinti kicsinyítésével kell a majdani épület arányait (*ratio*-it) pontosan – körzővel és vonalzóval – kialakítani. A három tervrajz-típus terminológiájában is görög mestereihez igazodik, de minthogy az ő értekezéseik nem maradtak fenn, Vitruvius nevéhez fűződik a hálós tervezés megfogalmazása. A *dispositio* meghatározásával tehát pontosítja, szakszerűen magyarázza meg, hogy miképpen kell az *ordinatio* követelményét megvalósítani. Ez valóban klasszikus értékű és érvényű tétel, mint ahogy a lelkesen asszociált követelmény is az: a józan, szorgos s a feladat megoldásában örömet lelő szakszerűségnek és az új megoldási elv (*ratio*) megtalálására hivatott tehetségnek az együttes érvényesítése.

Az arányelmélet szempontjából azonban a következő téma, az *eurythmia* meghatározása érdekel fontosabbnak:

„Eurythmia est venusta species commodusque in compositionibus membrorum aspectus. Haec efficitur, cum membra operis conventia sunt altitudinis ad latitudinem, latitudinis ad longitudinem, et ad summam omnia respondent suae symmetriae” (12,10 skk). – Vagyis: „Az *eurythmia* a tetszetős alak (kép) és az elemeknek az összeszerkesztéseken összemérhető látványa. Ez akkor teremthető meg, ha az épület elemei magasság és szélesség, szélesség és hossz tekintetében megfelelők, és általában mindegyik megfelel a maga összemérhetőségének.”

Az első mondat, leegyszerűsítve és világosabban: Az épület jó ritmusán azt értjük, hogy tetszetősnek tűnik, és hogy elemeinek az összeállítása a látványban is jól tervezettnek, arányítottnak mutatkozik. A két, korábban tárgyalt fogalom tartalmához képest úgy-

szólván semmi újat nem mond ezzel a különben tömör meghatározással, legfeljebb annyiban, hogy a már amott is hangsúlyozott esztétikai funkciót nyomatékosabban veszi számításba. Ennek a megvalósítási törvényeit tárgyalja a következő mondatban, mintegy a *dispositio* általános értelmezésének („a dolgok alkalmas összeállítása és az épületnek az összeszerkesztések révén kiváló hatása”) és a mérnöki megvalósítás szakszerűségének (közös mértékegységgel, körzővel és vonalzóval való hálós tervrajz-készítés) összekötése céljából. Bármennyire fontos, mégsem egyértelmű ennek a mondatnak már az első része sem, ahol a „jó ritmus” kialakításáról ír: a három fő komponens tudatos arányítása valóban előfeltétele a kellemes látvány megteremtésére irányuló tervezésnek (legalábbis mérnöki szemlélettel, minthogy a perspektíva eleve torzít, s a nézőpont legcsekélyebb megváltoztatása is módosítja az arányok optikai tükröződését), de nem tudjuk meg, mi értendő az elemek jó megfelelésén – a folyamatos arány-e (tehát az, amit a Parthenón építői valósítottak meg két-két fő komponens 9 : 4 mértékének háromszori alkalmazásával) vagy egyszerűen az elempárok valamiképpen, de nem egy törvény szerint formált aránya. Erre várnánk választ a folytatásban, de a mondat második fele semmit nem tisztáz. Végére is mit jelent az, hogy „mindegyik (= az épület minden eleme) megfelel a maga összemérhetőségének”, ha a *symmetriá*-t konzervatív értelmében fordítjuk? Vagy mit jelent akkor, ha „arányrendszer”-t értünk rajta? Sem így, sem úgy nem világos. Talán, ha az *ad summam* szintagmát nem az „általában” határozószóval fordítanánk, hanem „(az épület) egészéhez képest” fordulattal, a folytatást pedig úgy, hogy „minden elem megfelel az egészhez képest megkívánt, helyes arányításnak” – akkor talán világosabb az értelem. Ezt azonban a *symmetria* főnév e sokadik fordításvariációja sem indokolná.

Nem tudjuk meg tehát itt sem, hogy hogyan kell felfognunk Vitruvius arányosságtételét – azon túl, hogy akkor van egy épületnek jó ritmusa, ha egészében arányos, ami pedig annyit jelent, hogy a fő komponensei arányosak.

Bizonyára majd az *eurythmia* definícióját követő fejtegetés oszlatja el a homályt, minthogy – végre! – a minden zavar okozójának tekintendő *symmetria* meghatározásáról szól:

„Item symmetria est ex ipsius operis membris conveniens consensus ex partibusque separatis ad universae figurae speciem ratae partis responsus. Uti hominis corpore e cubito, pede, palmo, digito ceterisque particulis symmetros est eurythmiae qualitas, sic est in operum perfectionibus. Et primum in aedibus sacris aut e columnarum crassitudinibus aut triglypho aut etiam embatere, ballista e foramine, quod Graeci περιρρητον vocitant, navibus interscalmio, quae δειγχευαia dicitur, item ceterorum operum e membris invenitur symmetriarum ratiocinatio” (12,15 skk.). – Azaz:

„Továbbá a *symmetria* magának az épületnek az elemeiből jól létrejövő megegyezés és a külön-külön részekből a teljes alakzat képéhez való részarányos megfelelés. Amiképpen az ember testében a könyökből, lábból, kézről, ujjból és a többi részecskékből *szimmetrikus* a jó ritmus (sajátos) minősége, így van ez az épületek kivitelezésében is. Először is a szentélyeknél vagy az oszlopok szélességeiből, vagy a triglifből, vagy akár az embatérből,¹⁸ a hajítógépnél a furattávolságból, melyet a görögök 'peritréton'-nak hívogatnak,

¹⁸ A görög *εμβατήριον* főnév egyetlen más szerzőnél sem fordul elő, s ezért már Hésychios is az *εμβατήριον*-szel kényszerült azonosítani. Ez utóbbinak a jelentése: 1. valamin (pl. szekéren vagy evezőpadon) álló vagy ülő, 2. a tragikus színészek sarujának magasztott talpa. – Egyetlen kommentátor

a hajóknál a két evezőcsap távolságaiból, melyet 'dipéchyaiá'-nak mondanak, továbbá más építményeknek (is a saját) elemeiből nyerik a *symmetriák* alapelvét."

Néhány tárgyi megjegyzést bocsátunk előre. — Mit jelent az, hogy a templomok arányait „az oszlopok szélességeiből” (többszám) kiindulva határozták meg? Mi a bizonyíték arra, hogy valaha is a triglif (e harmadlagos, az alaphoz igazított architráv hossza által meghatározott és a sarkokon csak gondot okozó) elem volt az alapegység? A hajítógépek tervezésében kitűnő szakember volt Vitruvius, de honnan vette azt a gondolatot, hogy éppen az evezőcsapok távolsága szerint építették a hajókat?

Maga a definíció semmi újat nem tartalmaz az *eurythmia* fogalmához képest. A második mondatnak ugyanis csupán annyi az értelme, hogy az arányosságot egyébként is magába foglaló ritmikusságnak a dolog (a test vagy építmény) egészét átfogó arányosság is tartozéka. Az mindenképpen valószínű, hogy a *symmetria* „arányrendszer”-t jelent, ennek a tartalma azonban semmivel nem lett világosabb, mint az előző definíciókban volt. Legfeljebb a *symmetriák* többszáma enged arra következtetni, hogy Vitruvius nem folyamatos arány alkalmazását értette „arányrendszer”-en — tehát nem az $a : b = b : c$ vagy $a : b = c : d = e : f$ képletbe foglalható következtetességet, hanem azt, hogy minden térkiterjedésű dolognak sajátos arányai vannak, s ezek összessége (az elempárok konkrétan változatos arányainak a sora) határozza meg az „arányrendszer”-eket.

A két további alapfogalom (a *decor* és *distributio*) meghatározása az arány-értelmezéshez már nem szolgáltat új adalékot. Ha pedig az eddigieknek a lényegét próbáljuk kiszűrni, a következőket mondhatjuk:

Vitruvius kétségkívül feszebb fogalmazásra törekedett, mint akár a későbbi nemzedékeknek is a szobrok és festmények arányosságairól író teoretikusai (Plinius, Galénos, Diogenész Laertios). Terminológiájából — a görög szakkifejezéseknek és latin fordításainak az alkalmazásából — is kitűnik, hogy az elméleti és gyakorlati pontosság igénylésében a hellénizmus kori mesterek példáját követte, s talán fejlesztette is tovább, saját mérnöki tapasztalatai és a római építészetnek a görögnél merevebb szabályosság-igényei szerint. Ez a terminológia azonban kevésbé alkalmas az arány, arányosság, arányrendszer egyértelmű meghatározására és kifejtésére — Vitruvius pedig inkább összekuszálja, mint tisztázza a már amúgy is bizonytalanul lazult fogalmakat.

Igy azután meglehetősen sovány az elméleti fejtegetések eredménye. Más-más szempontok szerint választott címszavakkal, de lényegileg mindig ugyanazt mondja: a tervezésnek és a kivitelezésnek statikailag és esztétikailag egyaránt fontos követelménye, hogy a mérnök egy bizonyos alapegységet válasszon a kisebb részek és a fő komponensek kialakításához (tehát ezt a közös mértékegységet sokszorozza meg, amikor a templom magasságát, szélességét és hosszát megtervezi), az épület egésze pedig akkor tetszik arányosnak, ha az eszerint formált elempárok kiszámítottsága az arányrendszer kellemes

sem tudja megmagyarázni, hogy Vitruviushoz mit jelent, s ezért csak a hipotéziseket tudom szaporítani a következő megjegyzéssel: a „támaszték” értelmezést valószínűsíti, hogy Vitruvius (latinosan írva a görög szavakat) a lépcsőzet két alsó fokát, a *stereobates*-t a „tömör súly hordozójá”-nak, a felsőt — amelynek a négy oldala a téglalap alakú templomalapzatot, pódiumot adja —, azaz a *stylobates*-t, az „oszlopcsor hordozójá”-nak, „alátámasztójá”-nak értelmezi (IV. 4,1 skk = 75,12 skk.). A „támaszték” és a „saru” vagy „zsámoly” gondolati összekapcsolása természetes volt (vö. pl. Xen. Eq. 12,10), minthogy pedig Vitruvius az oszlopok talapatát is támasztó sarunak nevezte (pl. IV. 1,7 = 86,6), lehetséges, hogy az oszloplábazatot vagy annak az alsó tagját kell *embater*-nek gondolnunk.

benyomását kelti. Elméletileg bizonytalan, érvelésében – a közös mértékegység, a modul kiválasztási módjának leírásában – gyanúsán tétova fogalmazás ez. Mielőtt még az építészeti gyakorlat tényeivel (adataival) vetnénk össze Vitruvius elméletét, hadd idézzünk még egy példát az I. könyvből, a gondolati helybenjárás illusztrálására:

„Venustatis (sc. ratio) vero, cum fuerit operis species grata et elegans membrorumque commensus iustas habeat symmetriarum ratiocinationes” (I. 3,2 fin. = 15,24 skk.) – azaz: „A tetszetősségnek az az elve (= ismérve), ha az épület alakja kedves és kiváló lett, s az elemek összemérhetősége az összemérhetőségek jogos alapelveit tartalmazza”, illetve (ha a *symmetria* értelmezésére végérvényesen elfogadjuk az „arányrendszer” fordítást): „... ha az elemek összemérhetősége az arányrendszerek jogos alapelveit tartalmazza”. Méltóságteljes, de logikátlan fogalmazás, minthogy a tetszetősséget szolgáló és valamiképpen – bár nem derül ki, hogy hogyan – következetes arányítás pontosan ellenkező módon jön létre: az arányrendszer adódik az elemek helyes alapelvű összeméréséből (arányításából), s nem fordítva. És még ez sem jelent mást vagy többet, mint azt, hogy a lehetséges arányok közül mindig azt kell alkalmazni az elempárok tervezésében, amelyet az épület funkcionális sajátsága indokol.

III. 1 (= 65,1 skk.)

Művének III. és IV. könyvében tárgyalja Vitruvius a templomépítészeti sajátságait és törvényeit. Különböző ismérvek szerint csoportosítja a vizsgált és teoretikusan tételezett épületeket: az oszlopok elhelyezése által meghatározott fajták, az oszlopközök és az oszloprendek stílusa szerint. A csoportosítási szempontok váltogatása természetesen az arányítási elvek – megközelítési szempontok – variálását is eredményezte, de mindvégig érvényesül az anthrópocentrikus szemlélet, az antik esztétika hagyományos és már az I. könyvben is alapul vett elve: az emberi test arányainak választása példaképül az épületek arányosságának megtervezéséhez.

Vitruvius, miután részletesen leírta a testrészek arányait (a reneszánsz művészet-teoretikusaitól Le Corbusier-ig követik majd ebben is), ezt írja: „Reliqua quoque membra suas habent commensus proportiones, quibus etiam antiqui pictores et statuarii nobiles usi magnas et infinitas laudes sunt adsecuti” (65,20 skk.), azaz: „A többi (= eddig nem tárgyalt) testrésznek is megvannak a maga összemérhetőségi arányosságai; ezeket alkalmazva nyertek nagy és határtalan dicsőséget a hajdani nemes festők és szobrászok is.” *Commensus* vagy *commoditas* – a görög *symmetria* fordítása – a közös mértékegységen alapuló összemérhetőséget, arányítást fejezi ki, s épp ezáltal kapja vissza eredeti értelmét: „számviszonyokban kifejezhető arány”, amelyből arányosság (*proportio*) alakítható ki. Ez utóbbi fogalom vitruviusi értelmezése látszik itt különösen fontosnak – egyfelől az I. könyvben adott meghatározások pontatlansága miatt, másfelől azért, mert az „arányosságok” többszámú alakja igencsak rejtélyesnek tűnik. Megmagyarázása vagy, ha nem sikerül, értelmetlenségének kimondása lesz az interpretáció kulcskérdése.

A testrészek arányainak (= arányosságának?) gondolata köré építi Vitruvius az egész fejezetet. Megállapítja, hogy ezek között vannak egyező arányok is, mint pl. (az idézett

mondat előtti fejtegetés szerint) az arcnak az álltól a homlok felső vonaláig terjedő része a testnek pontosan az $1/10$ -e, ugyanígy a kéznek a csuklótól a középső ujj végéig terjedő része;¹⁹ $1/3$ arányban tagolódik az arc három része (tehát az áll alsó vonalától az orrig, maga az orr alsó pontjától a szemöldök közepéig, és a homlok az alsó hajtövekig) stb. – Ha „arányosság”-on aránypárt értünk, amely két-két különböző mennyiség (nagyság) hányadosának azonosságát jelenti, akkor erőltetnünk kellene a példák érvényét. Hasonlóképpen, ha folyamatos arányt értünk rajta, minthogy két testrész aránya még véletlenül is ritkán ismétlődik meg, ha a második egy hozzá csatlakozó harmadikon (pl. felkar – alkar – kézfej) folytatódik. Vitruvius azonban nem is ebben a matematikai értelemben tárgyalta az arányosságot: csak arra hívta fel a figyelmet, hogy minden testrész a teljes magasságnak bizonyos hányadát teszi (vagyis van közös mértékegység az egész és a részek között, ami a számszerű összemérhetőséget lehetővé teszi), és hogy a testrészek egymáshoz való arányai között ismétlődő arányok is vannak. Előfordulhat tehát mind az $a : b = c : d$, mind az $a : b = b : c$ típusú arányosság, de vannak egyedi arányok is (pl. az álltól a koponyatetőig terjedő magasság a test teljes magasságának az $1/8$ -a): közös vonás a testrészek összehasonlításában, hogy egymáshoz és a teljes magassághoz viszonyítva pontosan összemérhetők (= arányosak), maguk az arányok azonban hol azonosak, hol különbözők – attól függően, hogy mit mihez mérünk.

Ennek megállapítása indokolta (indokolhatta) a *proportiones*, „arányosságok” többes-számát.

Vitruvius anthrópocentrikus arányfelfogásának újólagos hangsúlyozása érdekében vettük előre a test arányosságáról szóló és az építészeti arányosságot indokoló mondatait. Ezt az indokolást azonban megelőzi maga a tétel, a fejezet indítása:

„Aedium compositio constat ex symmetria, cuius rationem diligentissime architecti tenere debent. Ea autem paritur a proportione, quae graece *αναλογία* dicitur. Proportio est ratae partis membrorum in omni opere totoque commodulatio, ex qua ratio efficitur symmetriarum. Namque non potest aedis ulla sine symmetria atque proportione rationem habere compositionis, nisi uti [ad] hominis bene figurati membrorum habuerit exactam rationem” (65,1 skk.). – azaz: „A templomok szerkesztése az arányrendszerből²⁰ adódik, melynek az elvét igen gondosan kötelesek megtartani az építészek. Ez pedig az arányosságból születik, amit görögül *analogiának* mondanak. Az arányosság az elemeknek az egész és teljes épületen részarányos összemérhetősége, amelyből az arányrendszerek elve megteremtődik. Egyetlen templomnak sem lehet ugyanis szerkesztési elve arányrendszer és arányosság nélkül – csak akkor, ha a jól alakított ember testrészeinek pontos (arányossági) elvét tartalmazza.”²¹

Csaknem ugyanígy fogalmazta meg Vitruvius a *symmetria* fogalmát már az I. könyvben is (12,5 skk.), az elemek részarányos megfelelésében látva az arányrendszer előfeltételét.

¹⁹ Hiperkritikus okoskodás lenne ezeknek az arányoknak az anthrópometriai bizonytalanságát Vitruvius szemére vetni: Le Corbusier sem volt megfontoltabb, amikor a modulort az angol detektív-regényekben szereplő, mindig 6 láb magas nyomozó eszményi testalkata szerint komponálta meg.

²⁰ Mint a folytatás is mutatja, kíváncsú, hogy ezt a jelentést véglegesítsük a *symmetria* fordításában, bár Vitruvius korántsem következtet az értelmezésben: helyenként (pl. IV. 5) a *ratio* (arány) szinonimájaként használja a főnevet.

²¹ Az utolsó mondatban a *ratio* előbb „elv”-nek, utóbb „arány”-nak fordítandó, bár a második helyen a *proportio* vagy *proportiones* lenne a pontosabb kifejezés – úgy, mint a folytatásban.

Ott még nem említette a *proportio*-t, amely – most idézett megfogalmazása szerint – mintegy köztes láncszem egyfelől a kisebb részek és a nagyobb komponensek meghatározott szempontú arányítása, másfelől – épp ezeknek az összessége folytán – az épület egészét jellemző arányrendszer között. Ha érdemlegesen újat nem is ad az újabb szövegezéssel (a testrészek példázatával kapcsolatban is csak annyit, hogy számokban konkretizálja az arányok elvét), véglegesen eloszlatja azt az illúziót, hogy pontosan fogta fel az *analogia* és az ennek megfelelő *proportio* matematikai jelentését. Míg ugyanis Cicero (i. h.) a platóni *Timaios*-nak „analogia = folyamatos arány; $a : b = b : c$ ” definíciója szerint alkalmazta a *proportio* főnevet (ámbar az is igaz, hogy mindjárt a folytatásban ő is két-két mennyiség arányára redukálta a jelentést) – Vitruviusnál ez csak annyit jelent, hogy az elemek nagyságviszonyát közös mértékegység alkalmazásával, tehát részarányosan, s meghatározott elvek, szempontok, célok szerint kell az építésznek arányítania. És ez, ismételjük, nemcsak Vitruvius felfogására, hanem görög és latin teoretikus-társaiéra is érvényes.²²

A testrészek pontos (= pontosnak vélt) arányainak a leírása s építészeti modellé avatása után, így foglalja össze a példázatot:

„Similiter vero sacrarum aedium membra ad universam totius magnitudinis summam ex partibus singulis convenientissimum debent habere commensus responsum” (65,23 skk.) – tehát: „Hasonlóképpen szükséges és fontos tehát, hogy a szentélyek elemei is az egyes részekből legalkalmasabban létrejövő összemérhetőségi megfelelést tartalmazzák a teljes nagyság általános egészéhez képest.” Kényszerűen leegyszerűsítve a bonyolult mondatot, így foglalhatjuk össze a lényegét: a testrészek nagyságviszonyai törtszámokkal fejezhetők ki (ezért összemérhetők),²³ ugyanezen elv szerint kell tehát a templomokat is megtervezni; és amiképpen a testrészek arányai – egymáshoz és a teljes magassághoz viszonyítva is – különbözők, az egyes épületelemek és az egész templomnagyság arányait is különböző módokon lehet alakítani, ezek közül azonban mindig a legalkalmasabbat kell a mérnöknek kiválasztania. Egyelőre még nem mondja meg, hogy mit kell az egyes részek legalkalmasabb arányán és az ebből adódó arányosságon (arányrendszeren) értenünk – ezt majd később részletezi, azaz önti szabályokba. Sajnálunk kell viszont, hogy „a teljes nagyság általános egészé”-t nem magyarázza meg: többre jutnánk a tartalmi konkretizálással (tehát azzal, hogy nagyságon a magasság értendő-e, mint az emberi test esetében, vagy valamelyik más fő komponens, pl. a front szélessége, amelyből majd a modult vezeti le), mint a dagályos stílussal.

Művelődéstörténeti szempontból rendkívül fontos ennek a tételének ismét az emberi test arányaival való illusztrálása – az az elgondolás, hogy a hanyattfekvő ember köré olyan kört lehet rajzolni, amelynek a középpontja a köldök, s amely a fejtetőt, a kitárt karokat és a láb alsó pontját érinti, mivel pedig a szélesség és a magasság megegyezik, négyzetbe is foglalható az alakzat. El nem mulasztaná Vitruvius, hogy megemlítsé: ismeri

²² Vitruviusnak a gyakorlat volt igazán erős oldala, nem a matematika (vö. B. L. van der Waerden: i. m. 170. o.). Lehetséges, de nem bizonyítható, hogy ismerte a „szélső és közbülső arány” (az aranymetszés) szabályát. Ezt csak eurythmia-fogalmának (12,10 skk.; l. előbb) félreértésével lehet a szövegbe belemagyarázni: sehol – itt sem – írta azt, hogy a kisebb részek úgy aránylanak a nagyobb elemekhez, valamint ez utóbbiak a részek és az elemek összességéből adódó, teljes épülethez.

²³ Összemérhetőségi megfelelés = arányosság, arányrendszer.

a szabályos síkidomok négyzetté alakításának a módját (amit különben három-négyszáz év óta minden közepesen képzett matematikusnak és mérnöknek ismernie kellett), ezenkívül azonban semmilyen építészetelméleti haszna nincs a két-dimenziós arányításnak. — Mi is lenne a homlokzat körbe vagy négyzetbe foglalásának az indoka, amikor elnagyoltan is (tehát a felső lépcső — mint front —, az architráv és a tympanon vízszintes hosszának a különbségeit figyelmen kívül hagyva) csak téglalapoz tudjuk hasonlítani? Mely szélső pontoknak felelnének meg a kitárt karok és a kör (vagy négyzet) metszéspontjai? Hogyan és miért keresne a mérnök olyan középpontot, amelyből csupán egy sugárnak (a tympanon csúcsáig futó függőlegesnek) lehet funkcionális kiindulása, és amely sem mint pont, sem mint méretmeghatározó a kész épületen nem látszik? ²⁴

Már megszokhattuk ugyan Vitruvius tudálékos önismélteléseit, de érdemes elolvasni azokat a mondatait is, melyekkel az ember-figura esztétikai megfelelését ajánlja az építészek figyelmébe:

„Ergo si ita natura composuit corpus hominis, uti proportionibus membra ad summam figurationem eius respondeant, cum causa constituisse videntur antiqui, ut etiam in operum perfectionibus singulorum membrorum ad universam figurae speciem habeant commensus exactionem. Igitur cum in omnibus operibus ordines traderent, maxime in aedibus deorum, <quod eorum> operum et laudes et culpae aeternae solent permanere” (66,9 skk.). — Fordításban: „Ha tehát a természet úgy szerkesztette meg az emberi testet, hogy tagjai arányosságokkal²⁵ feleljenek meg alakzata egészének, úgy tetszik, jogosan állapították meg a hajdaniak, hogy (az arányosságok) az épületek kivitelezésében is tartalmazzák az egyes elemeknek az alakzat általános képéhez viszonyuló összemérhetőségi (= arányossági) pontosságot. Mivel tehát minden épületen szabályokat hagytak örökölni, kiváltképp így az istenek templomain, mert ezen műveknek az értékei és hibái szoktak egyképpen örökre fennmaradni.” Ezúttal is rövidre fogva a gondolatmenet elvi

²⁴ A múlt század második felében — különösen Zeising és Fechner aranymetszés-kultusza nyomán — lett divattá, hogy a görög templomok alaprajzát vagy homlokzatát körbe írt, szabályos sokszögnek képzeljék. Hiába mutatták ki az elfogulatlanul és pontosan dolgozó régészek ezeknek az elképzeléseknek a fiktív voltát, a számmisztika és (ezt geometrizálva) az épületszimbólika ugyanolyan ellenállást tanúsít a tárgyyszerű és racionális érvekkel szemben, mint minden babona. Csak példaként említem meg E. Moessel könyvét (*Die Proportion in Antike und Mittelalter*. München 1926), amely M. Ghyka közvetítésével hatott Le Corbusier modulelméletre: véletlenszerűen kiragadott példák, irreveláns arányok és méretek általánosítása, pontatlan adatok jellemzik — azon túl, hogy (mint az 1920-as években mások is) a modern trigonometria ismeretét tulajdonította a görögöknek; egyetlen meggyőző adattal sem bizonyította be, hogy a görögök a körbe írt ötszög arányai szerint tervezték templomaikat, de azokban is rokonszenvet keltett szemlélete, akik különben a hatszög ilyen-olyan tagolását gondolták (persze kellő bizonyítás nélkül) elméleti alapnak (pl. O. Schubert: *Gesetz der Baukunst I–II*. Leipzig 1954). Ha az adatokat meghamisítjuk, akkor mi sem egyszerűbb, mint pl. kettős ötszögre szerkesztett alaprajzot produkálni. „Szép” példa erre L. Wolfer-Schulzer (*Urbild und Abbild*. Zürich 1941) ábrája az aiginai Aphaia-templom alaprajzáról (Vö. Reményi T. i. m. 9. o.): többek között az a hibája — de inkább vétké —, hogy az alaprajz méretét 15,33 × 30,50 m-nek mondja, amely azonban a valóságban 13,77 × 28,815 m (*Dinsmoor* adata, i. m. 338. o.). Az eltérés onnan adódik, hogy az alsó lépcsőig számította az alaprajzot, amivel már mások is kísérleteztek, de amit semmi nem igazol, a legalább részben matematikai pontosságú templomok (pl. a Parthenón) méretarányai pedig egyértelműen cáfolnak. — Vitruvius végtelen mindebben, de a köldökebe szúrt körzőjével mégis sok kárt okozott.

²⁵ *Proportiones* — az eddigiek alapján —: „pontos arányok”, de vö. 33. jz.

lényegét: azok a szép templomok, amelyek arányosak, és az a templom felel meg az arányosság kívánalmának, amelynek a részei pontos arányban állnak a teljes alakzathoz.

A folytatásban a mértékegységek (*mensurarum rationes*: a mérések elvei) és az arányítások történetéről ír Vitruvius – a pythagoreus számmissztikától és az egység osztási módozataitól kezdve, a hosszsmértékek (a láb, a rőf meg a tenyér) és a római pénzegységek ugyanezen szempontú rokonításáig. A fejezet végén pedig a sokadik önismétlés:

„Ergo si convenit ex articulis hominis numerum inventum esse et ex membris separatim ad universam corporis speciem ratae partis commensus fieri responsum, relinquatur, ut suspiciamus eos, qui etiam aedes deorum immortalium constituentes ita membra operum ordinauerunt, ut proportionibus et symmetriis separatae atque universae convenientes efficerentur eorum distributiones” (68,18 skk.). – Fordításban: „Ha tehát megállapodtunk abban, hogy a számot (= számrendszert) az emberi testrészek alapján találták fel, és hogy az egyes (= külön-külön való) részekből a test általános képéhez viszonyított, részarányos megfelelés adódik, az járul reánk, hogy bámuljuk azokat, akik a halhatatlan istenek templomait megszerkesztve szintén úgy rendezték el az épületelemeket, hogy a pontos arányok és arányrendszerek révén külön-külön is és általánosan is jól összeillő tagolásaik teremtdjének meg.”

Vitruvius tehát ez alkalommal is megkülönbözteti a *proportiones* és a *symmetriae* fogalmát (a többszámot itt az indokolja, hogy más-más templomokon különböző arányok alakítását vélhetjük megfelelőnek). Az előbbi főnevet – mint már a korábbi szövegvizsgálat is valószínűsítette – csak „pontos arányok”-nak lehet értelmezni s nem a „haladványok, aránypárok, arányosságok” matematikai fogalmával fordítani. Az utóbbinak pedig sokkal tágabb lett a tartalma, mint a „(számszerű) összemérhetőség” – ezt Vitruvius azzal a *commensus* főnévvel jelöli, amelyet igazában a *symmetria* fordításaként teremtett – :²⁶ csak a célszerű, pontos, a részeket és az egészt átfogó „arányrendszer(ek)” terminusaként értelmezhetjük.

III. 3 (= 70,13 skk.)

Már az arányosság fogalmának tisztázatlansága is sejteti, hogy Vitruvius elméletében – a stiláris zavarokon túl – tárgyilag is kétséges állítások lehetnek. Építészettörténeti szempontból éppen adatainak, következtetéseinek és normáinak hitelessége vagy megbízhatatlansága a legfontosabb: ez dönti el, hogy művének forrásértékét mennyire kell vagy szabad komolyan venni – másszóval azt, hogy a görög templomépítészetre vonatkozó és a tárgyi emlékek töredezettsége miatt hézagos ismereteinket Vitruvius közléseinek hasznosításával lehet-e pontosítanunk. Ezért érdemelnek különös figyelmet azok a fejezetei, ahol modul-elméletét konkretizálja.

A közös mértékegység (*modulus*) alkalmazása a tervrajzon, majd – részarányos nagyítással – magán a képzőművészeti alkotáson: a pontos arányítás mérnöki alapelve. Ez természetesen a „mérnöki szemléletű festészetre és szobrászatra is érvényes (az idézett forrásokból látnivaló, hogy mind a művészek, mind a művelődéstörténeti szerzők mekkora jelentőséget tulajdonítottak ennek a mimetikus műfajokban), de még inkább az építészetre, ahol a helyes és pontos arányítást a három dimenziós tervezés egészének és

²⁶ Nem a szűkebben értelmezendő latin főnév (*commensus*) és a többnyire „arányrendszer” jelentésűvé vált *symmetria* eltérése okozta, hogy az előbbit senki nem vette át Vitruviustól?

részleteinek (homlokzat, belső tagolás, statikai egyensúly) összetettsége követelte meg. – Van azonban ennek a kérdésnek egy másik oldala is: feltétlenül szükséges-e, hogy a legkisebb részekről kezdve, a statikai és esztétikai szempontból legfontosabb, fő komponensekig ugyanazt a mértékegységet alkalmazza az építész, és hogy ugyanígy járjon el akkor is, amikor nemcsak egy elemcsoportot (pl. a tervrajzon síknak ábrázolt homlokzat komponenseit) tervez meg, hanem mindhárom dimenzió kisebb-nagyobb részeit is? Követelmény-e például, hogy a párkányt, a triglifet vagy a mutulust ugyanazon mértékegység alkalmazásával szerkesszék meg, mint a templom hosszanti oldalának oszlopközeit, amikor ilyen vagy olyan mértékű arányításukat sem statikai, sem esztétikai ismérvek nem írták elő? ... Meddő erőfeszítés lenne ezen töprengeni, történeti vonatkozásban pedig nem is ez az igazi kérdés, hanem az, hogy maguk az ókori templomépítésszek olyan elvek és szabályok szerint dolgoztak-e, mint amelyeket Vitruvius művében olvashatunk.

Igaza lehet Vitruviusnak, amikor azt írja, hogy a láb hosszúságú mértékegység volt az archaikus kori templomtervezés alapja: a „száz láb hosszúságú” (*hekatompedos*) templom egymástól távoli területeken is ősi típus volt. Maga az elnevezés azonban nemsokára jelképes lett (tekintélyes és szépen épített templomokra értették), s nem ok nélkül: a klasszikus és hellénizmus kori épületeken már csak szórványosan mutatható ki a láb vagy a könyök hosszúságú mértékegység, olyannyira, hogy – más tervezési elvekhez viszonyítva – akár véletlennek is tekinthető. Mosolyognivalóan naiv viszont Vitruvius eszmefuttatása arról, hogy a dórok a férfi lábfejének és testmagasságának 1 : 6, az iónok a nők ugyanezen testméreteinek 1 : 8 aránya szerint alakították az oszlopok vastagságát (alsó átmérőjét) és magasságát, de később – amikor már kulturáltabbak és finomabb ízlésűek lettek – 1 : 7, illetve 1 : 9-re karcsúsították az oszlopokat (IV. 1,6 skk. = 85,19 skk.).²⁷

Azon sajnós már nem lehet mosolyogni, hogy ez egyszerűen nem igaz. – Ami a dór oszlopokat illeti: legtömzsibb a szirakuzai, kb. i. e. 550-ben épült Olympieion, ahol a fronton 1 : 3,97 a vastagság és a magasság aránya, a szárnyon pedig 1 : 4,34. Azt a bizonyos 1 : 6 vagy 1 : 7 arányt egyetlen templomon sem találjuk – sőt, az előbbit csak az i. e. IV. században közelítik meg, majd lépik túl (a tegeai, kb. i. e. 350-ben épített Athéné-templom 1 : 6,11), az utóbbihoz közelálló arányt pedig csak a hellénizmus kori Pergamon két temploma mutatja (Athéna Polias [kb. 250] 1 : 6,98 és Dionysos [kb. 170] 1 : 7,24). – Ami az ión oszlopokat illeti: ugyanígy nincs egyetlen templom sem, ahol megtaláljuk akár az 1 : 8, akár az 1 : 9 arányt;²⁸ a fennmaradt épületeken 1 : 7,82-től (Athénben a 4 frontoszlopos, amphiprostylos Athéné Niké [424]) 1 : 9,74-ig (Didyma, a három évszázadon át épített Apollón-templom) terjed az arányok skálája.

Művének elején (I. 2,4 = 12,15 skk.), ahol a szimmetriát definiálta Vitruvius, azt írta, hogy vagy az oszlopvastagság, vagy a triglif,²⁹ vagy a titokzatos embatér az a közös mértékegység (modul), amelyet a templom elemeinek arányításához alapul vesznek. – A

²⁷ A terminológia miatt érdemes idézni: „In ea aede cum voluissent columnas conlocare, non habentes *symmetrias* earum et quaerentes, quibus *rationibus* efficere possent etc.”, azaz: „amikor e templomon oszlopokat akartak volna elhelyezni, nem volt (még) meg számukra ezeknek a *pontos arányítási rendszere*, és keresték, hogy milyen *arányokkal* (= arányítási elvekkel) alakíthatják ki ...”

²⁸ Talán Ephesosban, a régi Artemis-templomon tervezték 1 : 7 vagy 1 : 8 arányúra az oszlopokat.

²⁹ Ezen bizonyára a triglif szélessége értendő, mert különben a négyzet alakúra eszményített metopét említene Vitruvius.

III. könyv 3. fejezetében, ahol az öt templomfajta írja le, más kiindulást választ az arányításhoz; pontosabban szólva: az oszlopközök és -vastagságok aránykülönbségével indokolja a típusok megkülönböztetését. Eszerint van *pyknostylos* (oszlopátmérő és oszlopköz aránya 1 : 1 1/2), *systylos* (1 : 2), *diastylos* (1 : 3), *araistylos* (ezt más szempontok szerint tárgyalja), végül a legszebbnek mondott *eustylos*, melyet egyetlenegy példával, az ázsiai Teos Dionysos-templomával tud illusztrálni (1 : 2 1/4, de a homlokzat és a hátsó front közepén 1 : 3).

Az *eustylos* arányait elemezve, nemcsak az oszlopközök és -vastagságok viszonyítását adja meg, hanem – az ebből levezetett modul segítségével – a magasság méretét is:

„Ha négy oszlopos templomot kell építeni, akkor a front szélességét 11 1/2 részre kell osztani . . . ; ha hat oszlopost, akkor 18, ha pedig nyolc oszlopost, akkor 24 1/2 részre. A négy, hat vagy nyolc oszloposnak ezen részeiből vegyünk egyet: ez lesz a közös mértékegység (*modulus*). Az egyes oszlopközök mérete – a középsőkön kívül – 2 1/4 modul, a középsők pedig – mind a homlokzaton, mind azzal szemközt – 3 modul. Maguknak az oszlopoknak a magassága 9 1/2 modul-egység. Így, ebből a felosztásból adódik az oszlopközök és oszlopmagasságok helyes aránya (*iusta ratio*)” (72,2 skk.).

A teosi Dionysos- (Pater Liber-) templom, amely aligha tartozott a hellénisztikus építészet reprezentatív alkotásai közé,³⁰ hat oszlopos, ión stílusú templom volt. Mivel Vitruvius egyetlen más példát sem említ az *eustylos* épületek arányaira, ezen kell kontrollálnunk megállapításait. Nos, amit a front és az oszlopvastagságról ír, az úgyszólván tökéletesen pontos, mindössze 0,09 az eltérés (18 helyett 18,09). Maguk az oszlopok nem maradtak fenn, s ezért csak feltételezni lehet, hogy a magasság arányát is helyesen adta meg. – Műalkotásokra is érvényes azonban az „egy tanú – nem tanú” elve, különösen akkor, ha a szerző (mint ebben az esetben is) páratlan kuriózumot választ elméletének az igazolására. Kétséget ébreszt már az is, hogy a teosi oszlop közeinek és vastagságának az aránya nem 2,25, mint az *eustylos* képlete szerint, hanem csak 2,17.

A négyoszlopos templomokat, szerkesztési különlegességeik miatt, számításán kívül hagyjuk. A történeti érdekesség – vagyis Vitruvius felfogásának tárgyi hitele és tételeinek általánosíthatósága – érdekében vettünk viszont figyelembe néhány olyan dór templomot is, amely az archaikus és klasszikus kori építészet arányait reprezentálja.

ARCHAIKUS ÉS KLASSZIKUS KOR

	Front: oszlop- átmérő	Oszlopköz: oszlop- átmérő	Magasság: oszlop- átmérő
<i>I. 6 oszlopos, dór</i>			
Olympia, Zeus	12,30	1,32	4,64
Paestum, Poseidón	11,49	1,12	4,20
Athén, Héphaistos	13,47	1,54	5,61
<i>II. 8 oszlopos, dór</i>			
Selinus, Apollón	15,86	1,20	4,95
Athén, Parthenón	16,21	1,25	5,48

³⁰ L. erről W. B. Dinsmoor, i. m. 273 k., 340. o.

HELLÉNIZMUS

	Front: oszlop- átmérő	Oszlopköz: oszlop- átmérő	Magasság: oszlop- átmérő
<i>III. 6 oszlopos, dór</i>			
Delphoi, Apollón	12,00	1,85	5,86
Tegea, Athéna	12,38	1,33	6,11
Nemea, Zeus	12,32	1,77	6,36
Stratos, Zeus	12,65	2,18	5,42
Olympia, Métróon	11,84	1,03	?
Délos, Apollón	13,20	1,42	5,50
<i>IV. 8 oszlopos, ión</i>			
Messa, Aphrodité	21,24	1,83	?
Chrysé, Apollón	19,13	1,44	?
Magnésia, Artemis Leukoph.	22,79	2,77	?
<i>V. 8 oszlopos, korinthosi</i>			
Athén, Olympieion	21,43	1,86	8,81

Azonnal és egyértelműen kiviláglik a táblázatból,³¹ hogy az oszlopvastagság (alsó átmérő) nem lehetett olyan mértékegység, amelynek a megsokszorozásával alakították ki a fő komponensek méreteit.³² A front mérete alig néhány esetben fejezhető ki a feltételezett modul egész számú többszörösével, az oszlopközök és az oszlopmagasságok mérete pedig ennél is elszórtabban – mondhatni, véletlenszerűen.

Az oszlopköz/vastagság vitruviusi képleteit – tehát az 1,5; 2; 3; 2,25 átmérőnyi oszlopközt – megközelítően sem igazolják a tények. A templomfajták erre alapozott megkülönböztetése nem több kitalálásnál.

Ugyanezt kell mondanunk a front és az oszlopméretek arányításáról. Igaz, ezt Vitruvius az eustylos templomokra korlátozza ebben a fejezetben, de ha az ő normáit kérjük számon a tényektől, az derül ki, hogy a görögök soha egyetlen „jó stílusú” templomot nem építettek. Nincs ugyanis olyan 6 oszlopos templom, ahol a front/oszlop-átmérő arány 18 lenne: a legnagyobb értéket éppen egy archaikus kori templom mutatja (16,18 a selinusi Apollón-templom), a hellénizmusban pedig 12 és 13 között mozog a hányados; és nincs olyan 8 oszlopos templom sem, ahol csak távolról is 24,5 lenne a tényleges hányados. – A magasságnak és az oszlopátmérőnek 9,5 arányban kellene állnia, de még az athéni Olympieionon is jóval kisebb (8,81) ez az érték.

A teosi Dionysos-templom frontjának és oszlopvastagságának az arányítása bizonyult tehát Vitruvius egyetlen hiteles adatának. A teljes tárgyi megbízhatatlanságon túl, az is

³¹ Az adatok *Dinsmoor* alapján, de nyomatékosan ismétljük, hogy a mérések csak megközelítően pontosak, s ezért néhány százalékos eltérés az arányításban is lehetséges.

³² Ném is szólva a sarokoszlopok vastagításáról vagy a front és a szárnyak oszlopainak és oszlopközeinek a méretkülönbségeiről.

bebizonyosodott, hogy a „modul = oszlopvastagság” tételnek semmi köze az építészeti gyakorlathoz, ez pedig elméletileg is vaskos hiba, minthogy éppen a modul-hipotézisre építette fel egész arányossági és arányrendszeri teóriáját.

Szemléletileg sem világos idézett gondolatmenetének a csattanója, amelyben az oszlop-közök és -magasságok helyes arányítását mondja esztétikailag fontosnak. Ez az arány ugyanis statisztikailag másodlagos (az oszlopok vastagságának és távolságának a függvénye), s ugyanígy a vizuális hatás szempontjából is, minthogy a szem az oszlopok magasságát és szélességét arányítja. — Helyesen járt el tehát Vitruvius, amikor néhány mondattal később (mintha mi sem történt volna) ennek a két tényezőnek az arányítási elvére tért vissza (73,10 skk.), illetve az oszlopok vastagságának és távolságának a méretezésére („ahogyan növekednek az oszlopközök, ugyanilyen arányban³³ kell növelni a vastagságokat is”) — bár az összefüggés fordítva igaz, magában a tételben pedig elméleti kíváncságot, nem tapasztalati általánosítást fejeződik ki. A vastagság és magasság arányát, melyet korábban csak az eustylos kapcsán határozott meg (1 : 9 1/2), most a többi templomfajta is kiterjeszti: 1 : 8 araiostylosnál,³⁴ 1 : 8 1/2 a diastylosnál, 1 : 9 1/2 a systylosnál, amely e tekintetben megegyezik az eustylos kívánalmával, és 1 : 10 a pyknostylosnál.

Nem találtunk ugyan egyetlen olyan templomot sem, amely a Vitruvius által (az oszlopvastagság és -köz arányítása szerint) tételezett öt fajta bármelyikébe is teljes bizonyossággal lenne besorolható, de vizsgáljuk meg ettől függetlenül, hogy ezeket a magassági arányokat pontosan vagy megközelítően hol látjuk. Sehol. Csak annyit tudunk, hogy a hellenisztikus és a római korban általánossá lett a karcsúsítási tendencia (valószínű, hogy az 1 : 10 arányt a korinthusi oszlopokon kedvelték), de semmi nem igazolja a vitruviusi normák tapasztalati eredetét — azt pedig, állításainak „szurópróbás” ellenőrzése alapján is, ismét és teljes bizonyossággal kimondhatjuk, hogy a görög klasszikus kor építészetének a megismeréséhez nem szabad használni a munkáját.

IV. 3 (= 90,20 skk.)

A III. könyv 5. fejezetében tárgyalja Vitruvius az ión stílust (különös tekintettel az oszlop részeire), a IV. könyv 1. fejezetében a három oszloprend kialakulását és a korinthusi oszlopfő méreteit, 2. fejezetében pedig az oszlopdíszítés eredetét. Ezután, tehát a IV. könyv 3. fejezetében tér rá a dór stílusú templomépítészet ismertetésére, s részletes és átfogó képet ad az ebben érvényesített (vagy érvényesítendő?) arányok kiszámításáról s alkalmazásáról. Magát a dór stílust, hellénizmus kori és (éppen a dór templomok s középületek ritkulásából ítélve) egykorú pályatársaival egyetértve, nehézkesnek és pontatlannak ítéli ugyan, mégis vállalja a méretarányok rendszerezését. Logikailag vitatható, de tiszteletre méltó ez a vállalkozás: „amiképp mestereinktől tanultuk,

³³Itt — kivételesen (vö. 25. jz.) — eredeti, „arányosságok” jelentésben áll a *proportiones*: „ugyanolyan arány(ok)ban, mint . . .”

³⁴Különös, hogy Vitruviust egyáltalán érdekli ez a templomfajta, miután az oszlopközök és -vastagság arányát *nem* részletezte.

hogy ha valaki ezekre az (arány) elvekre (*ratio*-kra) ügyelve így akar eljárni, kifejtve találja az arányosságokat (*proportio*-kat), melyekkel hibátlanul és tévedések nélkül teremtheti meg a dór stílusú szentélyek kivitelezését” (91,11 skk.).

Azt sejteti a fogalmazás, hogy inkább szabályokat, mint leíró-elemző ismertetést kapunk a folytatásban. Erősíti ezt a feltételezést a programot megelőző mondat is, ahol azt állítja, hogy az ún. „triglifkonfliktus” miatt – amely a metopék szélesítését vagy az oszlopok összevonását követelte meg, tehát hibát eredményezett – „antiqui vitare visi sunt in aedibus sacris doricae symmetriae rationem”, azaz „úgy látszik, a hajdaniak kerülték a dór arányrendszer elvét a szentélyeken” (91,9 k.).³⁵ Ki akarja tehát javítani a régi mesterek hibáit, „*uti ordo postulat*”, vagyis „amiképpen ez az oszloprend megköveteli”.

Maga Vitruvius figyelmeztet tehát arra, hogy ne mint művészettörténeti forrást, hanem mint szabálygyűjteményt olvassuk értekezését. Meg kell szívlelni tanácsát, mégsem érdektelen összevetni arányítási elveit a hellénizmus kori dór építészet sajnálatosan gyér adataival: a kettő hasonlóságán vagy alapvető különbözőségén múlik, hogy Vitruvius (és megannyi, a dór stílusról értekező mestere) korrigálva rendszerezte-e a gyakorlati tapasztalatokat, vagy spekulatív módon fogalmazott meg életidegen normákat.

Aprólékosan és egy nyugalmazott hadmérnökhöz illő precizitással adja meg a legkisebb épületrészek arányait is. Valamennyit a modul hányadaként határozza meg, magáról a modulról pedig a következőket írja:

„A dór templom homlokzati oldalát, ahová az oszlopokat építik, négy oszlopos esetében 27, hat oszlopos esetében 42 részre kell osztani. Ezek közül egy a modulus, melyet görögül *εμβαση*-nek mondanak; ennek a modulusnak az alkalmazásával teremtik meg a számítások az egész épület tagolásait. Két modulus lesz az oszlopok vastagsága, a magasságuk pedig – az oszlopfővel együtt – tizennégy” (91,16 skk.).

Tételezzük fel, hogy a front osztásának az elveit azért változtatta meg a III. könyvhöz képest, mert (bár erről nem ejtett szót) előzőleg csak az ión templomok fajtaival foglalkozott. Tételezzük fel azt is, hogy az „oszlopvastagság = 1 modulus” képletét is csak azokra vonatkoztatta; a vastagság és magasság itt megadott 2 : 14 aránya ugyanis a korábban közölt 1 : 7 aránnyal azonos, s a számszerű eltérést az alapegység (a modul) felezése magyarázza meg.

Korlátozzuk vizsgálatunkat a hatoszlopos templomok adataira, a korszakot pedig a hellénizmusra. Ime, néhány példa:³⁶

	Vastagság		Magasság	
	front: 21	ténylegesen	front: 3	ténylegesen
Stratos, Zeus	0,789	1,31	5,523	7,059
Olympia, Métroon	0,506	0,85		?
Pergamon, Athéné Polias	0,584	0,754	4,09	5,26

³⁵ Hajdaniak = hellénizmus kori mesterek.

³⁶ Az adatok méteregeység szerint.

A tényleges adatok ezúttal is lényegesen különböznek Vitruvius normáitól, mind az oszlopok magassága (elméletileg ez 42 : 14, vagyis 3 : 1), mind az oszlopok szélessége tekintetében.

A front/42 nagyságú modul szerint határozza meg a kisebb elemek nagyságát is, egyebek között a triglifekét, amelyeket úgy kell elosztani, hogy a homlokzaton „a sarokoszlopok és a közbülső oszlopok tengelye fölött álljanak, a meghagyott oszlopközök fölött pedig kettő-kettő legyen” (92,2 skk.). Ez az elhelyezési kíváncsalom a késő-hellénisztikus gyakorlatnak felel meg,³⁷ annak az igénynek a realitását azonban, hogy az elülső és hátsó csarnok oszlopközei fölé három triglifet helyezzenek (uo.), nem tudjuk ellenőrizni. Tételezzük fel ezt is – annál meglehetősen a folytatásban, hogy maga Vitruvius korlátozza elméletének az érvényét:

„Ezt az elvet (= a triglifek, a metopék és a párkányelemek pontosítását a front/42 modul szerint) a diastylos épületekre vonatkoztatjuk. Ha viszont systylost és egy-triglifet kell alkotni, akkor a templom frontját négy oszlopos esetében 19 1/2, hat oszlopos esetében 29 1/2 részre kell osztani. Ezek közül egy rész lesz a modulus; eszerint kell – mint fentebb írtam – a beosztásokat végezni. Így minden egyes architráv-tag fölé két-két metopét és triglifet kell helyezni,³⁸ ehhez járul még egy 1/2 triglif nagyságú távolság a sarkoknál levő architráv-tagokon” (93,10 skk.).

Eszerint tehát egyáltalán nem minden dór templomra értendő a fejezet előző mondataiban szabályozott modul-képzés, hanem csak azokra, ahol 3 : 1 az oszlopköz és -vastagság aránya; ahol viszont ez az arány mindössze 2 : 1, és ahol nem két, hanem csak egy triglif áll az oszlopközök fölött,³⁹ azokra nem. Ez utóbbi esetben ugyanis a frontnak nem 42-ed, hanem 29,5-öd része lesz a modul, az oszlop vastagsága pedig (ha ugyan még érvényes a korábban megadott „oszlopvastagság = 2 modul” képlet!) ennek a kétszerese, vagyis a front 14,75-öd része. Kezdetjük tehát elől a számolást... Igaz ugyan, hogy a példának választott templomok oszlopköz/vastagság méretaránya egyáltalán nem felel meg a systylos-szal szemben támasztott követelménynek, tehát a 2 : 1 arálynak (Stratos: 2,18; Olympia: 1,03; Pergamon: 2,14), de még kevésbé hasonlítana a diastylos templomokon feltételezett 3 : 1 arányhoz,⁴⁰ ezért reménykedhetünk a szabály realitásában. Tehát:

	front: 14,75	tényleges oszlopvastagság
Stratos	1,123	1,31
Olympia	0,72	0,85
Pergamon	0,832	0,754

Ez az arányítás valamivel pontosabbnak tetszik annál, amely a front/42 modul tételezésénél adódott, de a kívánt értékek még mindig oly messze esnek a tényleges adatoktól,

³⁷ A klasszikus korból egyetlen példát ismerünk: a Propylaia bejárati oldalának a homlokzatát, ahol a két – gyakorlati okból szélesített – középső oszlop köze fölött két triglifet helyeztek el.

³⁸ Ez a tervezési elv felelt meg a klasszikus kor építészetének. Alaptalan viszont (a mondat folytatásában) a sarkok méretezése.

³⁹ Vajon itt két típusról van-e szó vagy egyazon típus két sajátosságáról?

⁴⁰ Emlékeztetőül: ezt az arányt megközelítően sem találjuk meg egyetlen templomon sem.

hogy semmiféle bizonyító ereje nincs. Laza mérettűréssel sem lehet bizonyítani, hogy az építések

- az oszlopok vastagságát (alsó átmérőjét) okvetlenül a front osztásával határozták meg,⁴¹

- akár csak egy esetben is a Vitruvius által tételezett számmal osztottak,

- a tagolási hányadost vették közös mértékegységnek (modulnak) a templomelemek arányos megszerkesztéséhez.

A hellénizmus kori dór templomok adatainak a vizsgálata is megerősíti, hogy *Vitruvius nem az építéset gyakorlatából szűrte le, hanem spekulatív módon állapította meg és foglalta szabályokba arányítási elveit*. Tökéletesen érthető, hogy miért lett mestere mindazoknak, akik normatív arányok – egyáltalán: dogmák – híveként fogalmazták még saját művészi-művészeti elveiket, s akik ehhez a szemlélethez kerestek igazolást az antikvitásban. Vitruvius valóban igazolja őket, maga a görög építészet azonban – melynek a tárgyi tényeit a római mérnök csak részlegesen és felületesen ismerte, vagy éppen figyelmen kívül hagyta, ha elméletével ellenkeztek – egyáltalán nem. Annak, aki a görög templomok arányait és szerkesztési elveit vizsgálja, Vitruviust illetően csak egy tennivalója lehet – elfelejteni mindazt, amit a *De architectura*-ban olvasott.⁴²

⁴¹ A delphoi Appolón-templom példája – ahol a front: oszlopátmérő arány pontosan 12 : 1 – egészen kivételes.

⁴² Vitruvius magasztalásának újabb hullámából ld. T. Kurent–L. Muhič: Vitruvius on Module. Arch. Vestnik 28 (1977) 209 skk. A távol-keleti piktúráról Stonehenge alaprajzáig említenek példákat a szerzők a modul-elmélet alkalmazásának elterjedtségére – Vitruvius forráshitélének vizsgálata nélkül. Érdeme a cikknek, hogy a hasonló felfogásban írt művek gazdag bibliográfiáját tartalmazza.

A LÉT SPIRÁLJAI

Gondolatok a lét kategóriáiról Lukács György Ontológiája alapján

BUJDOSÓ DEZSŐ

Az alábbi cikket 1977 nyarán, Fehér–Heller–Márkus–Vajda „Feljegyzései”-t nem ismerve írtam. Közzétételével több okból is haboztam. Egyrészt nem volt világos előttem, hogy melyek azok a fő kérdések, amelyek Lukács György – most három éve magyarul megjelent – „Ontológia”-jának termékeny továbbgondolásához, vitájához hozzájárulhatnak. Másrészt a remélt várakozás ellenére Lukács műve eddig nem bizonyult „dinamitnak” a filozófiai közgondolkodásban – hogy Almási Miklós recenziójának metaforájára utaljak –, látszólag legalábbis nem ingerelt vitára. Így egy cikk keretében meglehetősen értelmetlennek tűnt volna a Lukács néhány gondolatát elemző fejtegetést közreadni. A „Feljegyzések” szerzőinek érdeme, hogy – részben a szerzők szándéka ellenére – az „Ontológia” fő vitakérdései határozottan megfogalmazódtak, s így talán már egy-két vonatkozásban hozzányúlhatunk Lukács hatalmas örökségéhez.

A „Feljegyzések” írói többek között úgy fogalmaznak, hogy „módszertani kételyeik” vannak az „Ontológia”-val szemben. Majd pedig: „... a nagy vállalkozás módszertani alapelvei nincsenek végiggondolva, másrészt újra felvetette bennünk a marxizmusnak mint filozófiának több mint évszázados dilemmáját: hogyan lehet a *historizmust* (a ’történelmet mint egyetlen tudományt’, hogy Marxra hivatkozzunk) a *szisztematikus* általánossággal összhangba hozni”.¹

Úgy gondolom, hogy a „Feljegyzések” szerzői ezekben a gondolatokban a leglényegesebb kérdéseket fogalmazzák meg, s a róluk való vita némileg az egész lukácsi gondolatrendszer alapproblematikáját villanthatja fel. Így tehát mostani megjegyzéseim ugyan csak az „Ontológia” egy töredékére vonatkoznak, mégis – úgy tűnik a számomra – ezek a gondolatok rámutathatnak Lukács forradalmi gondolatainak jelentőségére.

Két kérdést kívánok érinteni: 1. Lukács egyik legjelentősebb újdonsága véleményem szerint éppen a történeti és „szisztematikus” tárgyalás egysége; 2. Az egész „Ontológia”-ban, de különösen a „Prolegomená”-ban mindennél világosabban megfogalmazza Lukács, hogy a természet filozófiai tárgyalása nemcsak lehetséges, hanem elkerülhetetlen; enélkül – formálisan elismerve a természet magábanvalóságát – a marxista filozófiát pusztán a társadalom kérdéseinek vizsgálatára szűkítenénk.

Alábbi fejtegetéseimben sok tekintetben támaszkodom Tőkei Ferenc formációelméleti gondolataira. Úgy hiszem, hogy ezeknek a formációelméleti kérdéseknek az ontológiai „dimenzióba” helyezése, másrészt viszont Lukács ontológiájának a formációelmélet tanulságaival való „kibővítése” sikerrel járhat.

¹ Fehér–Heller–Márkus–Vajda: Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1978/1, 97. (A továbbiakban: „Feljegyzések”. A kiemelések most és a továbbiakban is tőlem származnak – B. D.)

„A társadalom az embernek a természettel való kiteljesedett lényegegysége . . .”² — írja Marx a „Kéziratok”-ban. Majd néhány oldallal ezután a következőket olvashatjuk: „. . . a történelem a természettörténetnek, a természet emberré levésének valóságos része . . .”³

A társadalom a természetnek, a társadalom története a természet történetének része és folytatása — ez a gondolat evidencia volt Marx számára. Életművében számtalan olyan megjegyzést találunk, amely erre az alapvető gondolatra utal. Különösen híresek és sokat idézettek „A német ideológia” idevonatkozó megjegyzései,⁴ vagy „A tőké”-ben az utalás Vicónak arra a gondolatára, miszerint a természet és az ember története egységes, ezen belül pusztán az a különbség, hogy „az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk”.⁵

Marxnak azonban ehhez az evidenciához gyökeres — kora materializmusának és idealizmusának eredményeit összegző és azokat dialektikusan meghaladó — fordulatra volt szüksége. Ez a fordulat — tömören fogalmazva — azt jelenti, hogy Marx bekapcsolja a társadalom problematikájába a természetet, másrészt kiterjeszti a társadalom történetét a természet történetére.

Lukács a „Prolegomena” elején rögtön indokolja az átfogó, a természet és társadalom összefüggéseit megragadó kiindulópont szükségességét. „Fejtegetéseink elsősorban a társadalmi lét lényegét és sajátosságait akarják meghatározni. De még megközelítően is csak akkor fogalmazható meg értelmesen egy ilyen kérdés, ha nem kerülük el a figyelmünket a lét általános problémái, jobban mondva a három nagy létforma (*szervetlen és szerves természet, társadalom*) összefüggése és különbözősége. *Ha nem ragadjuk meg ezt a dinamikus összefüggést, a társadalmi lét egyetlen valódi ontológiai kérdését sem fogalmazhatjuk meg helyesen*, és még kevésbé juthatnánk el a kérdés olyan megoldásához, amely megfelel a társadalmi lét sajátosságainak.

... *A három nagy létforma ilyen értelmű egymás mellett élése tehát — kölcsönhatásaikat és lényegi különbségeiket is beleértve — minden társadalmi lét megmáshatatlant fundamentuma*, olyannyira, hogy egy ilyen sokrétű bázisnak mint alapvető ténynek elismerése nélkül világismeret, az ember semmilyen önismerete nem volna lehetséges.”⁶

És még egy rövidebb idézet Lukáctól: „Ragaszkodnunk kell itt ahhoz, hogy világképünk helyes *ontológiai megalapozása éppúgy feltételezi az egyes létformák specifikus sajátosságainak megismerését, mint egymás közötti konkrét összefüggéseik, kölcsönhatásaik stb. ismeretét.*”⁷

² Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth, Budapest 1962, 70. (A továbbiakban: „Kéziratok”).

³ Uo. 75.

⁴ Vö. MEM 3, Kossuth, Budapest 1960, 20.

⁵ Vö. MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 347.

⁶ Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, III, Magvető, Budapest 1976, 8–9. (A továbbiakban „Ontológia”, I–II, ill. III. kötet: „Prolegomena”).

⁷ „Prolegomena”, 13.

A három létforma alapvető közös kategóriái az *irreverzibilitás*, az *okság* és a *történelem*.

Lukács Marx „Kéziratok”-jának a már általunk is idézett gondolatára utal: „Maga a történelem a természettörténetnek, a természet emberré válásának valóságos része.” Majd így folytatja: „Amikor tehát történelmi folyamatokról beszél (Marx – B. D.), akkor ezen rendszerint a világmindenség egész irreverzibilis folyamatát érti, amelyekből meghatározott (végső soron akár véletlen) körülmények között kifejlődik, mint a lét új formája, az ember, a munka, a társadalom stb. történelmi korszaka.”⁸

A lét *tárgyas*⁹ és *mozgó* lét. Ezzel az egyszerű kijelentéssel tulajdonképpen már axiómának tekintjük, hogy *minden létforma* kategoriálisan – Lukács kifejezésével élve – „folyamatszerűen előrehaladó komplexusok kölcsönös kapcsolatának irreverzibilis folyamata”,¹⁰ másrészt, hogy minden létforma *heterogén struktúrájú*. Azaz, amennyiben a „kiindulópontot”, a szerveslétet mint *általánost* fogjuk föl, ez az általánosság, éppen azáltal, hogy a tárgyas, az irreverzibilisen mozgó lét formájában létezhet csak (tehát nem mozdulatlan „tárgytalan” általánosság), magában hordja önmaga ellentétét, az *egyes*t (potenciálisan az egyediséget). Másképpen megfogalmazva: egy bizonyos tér–idő kontinuum–diszkontinuum a lét egyedi kategóriájaként jelenhet csak meg. Ha tehát majd arra keresünk választ, hogy miért bonyolultabb a szerves (élő) – és még inkább a társadalmi – lét, mint a szerveslét, nem kell semmiféle „külső” tényezőhöz fordulnunk magyarázatért.

A tér–idő egység azonban másként és másként jelenik meg az egyes létformákban. A szerveslét ugyan tartalmazza az általánossággal szemben az egyediséget, ez az egyediség azonban (nevezzük egyesnek) gyökeresen más, mint a szerves egyes (egyediség).¹¹ Azt is mondhatnánk: még nem jut valóságos létezéshez, mert a szerveslét egyediség csak az idő dimenziójában egyediség, a tér dimenziójában egyes.

Lukács így fogalmazza meg ezt a problémát: „Bár az *egyes* mint tárgyiassági forma itt is létezik (ti. a szerveslét természetben – B. D.), de az *egyes* tárgyak létének közvetlen folyamatában *nincs közvetlenül létmegváltoztató hatása* vagy következménye. Ha mondjuk egy szikla ezer darabra törik, akkor az ezer kő éppen úgy létező tárgy a szerveslétben belül, mint korábban az a szikla volt, amelynek darabjai . . . Természetesen nem tagadjuk, hogy ez létszerű következményekkel is járhat; hiszen korábban volt egy létező szikla, most pedig van ezer kis kődarab, és a *menyiség* mint a tárgyiasság mozzanata kétségtelenül bizonyos szerepet játszik a lét folyamataiban.”¹²

Lukács érzékelteti tehát azt is, hogy amennyiben a szikla létéről beszéltünk, azt ugyan mennyiségileg nem kellett meghatároznunk, de a mennyiséget csak látszólag tudtuk kiiktani az okfejtésből. Hiszen a szikla – mint tárgyas létező – térben létezik, még akkor is, ha nagysága elvileg végtelen lehet. Mint valóságos létező, csak véges létező lehet, ezért potenciálisan térbeli egyedisége is van.¹³

⁸ Uo. 316.

⁹ Vö. „Prolegomena”, 242.: „A lét Marx szemében azonnal tárgyas lét, a tárgyiasság pedig minden egyes létnek . . . konkrét és reális ősfarmája . . .”

¹⁰ „Prolegomena”, 170.

¹¹ Lukács szóhasználatához alkalmazkodva a szerves lét kifejezésen általában a szerves *élő* létezést értjük.

¹² „Prolegomena”, 319.

¹³ A létező elvileg is csak véges létező lehet, mert amennyiben végtelen lenne, megszűnne létező lenni: ő maga lenne az anyag. A minden attribútum nélküli anyag azonban nem lenne valóságos létező.

A szerves létben azonban a lét általánossága mellett – sőt tulajdonképpen azzal ellentétben – az *egyediség* válik alapvető kategóriává. Lukács – előbb idézett – gondolatmenete így folytatódik: „Ha viszont elpusztul egy állat, vagy kiszárad egy fa, akkor végérvényesen és tökéletesen kiesnek a szerves lét folyamatából, és fizikai-kémiai folyamatok pusztá tárgyai lesznek, de már a szerves létben belül.”¹⁴ Majd így jellemzi a továbbiakban a szerves létet: „... a szerves lét bázisán kialakul egy új lét, amely olyan – viszonylag rövidlejárátú, folyamatszerű – tárgyiasság-folyamatokból áll, amelyekhez elkerülhetetlenül hozzátartozik minden egyes tárgyiasság létfolyamatában egy bizonyos kezdet és egy bizonyos vég. Az *egyediség* mint a lét formája már azáltal is gyökeresen megváltozik, s ezért a neki megfelelő konkrét *általánosság*, a faj, egészen másként válhatott az egyedek összességévé, mint a szerves lét területén: a faj itt az egyes egyedek létrejöttének és elmúlásának folyamatában tartja fenn magát, vagyis nem rendelkezik olyan mechanikusan működő folytonossággal, ami a szerves létet jellemzi. A szerves lét minden egyes létezőjének ez a rövidlejárátú, kezdetől fogva korlátozott folyamatszerűsége egyrészt kidomborítja egyediségét a tárgyiasság megjelenési formáinak egész területén.”¹⁵

Kiemelnénk az idézetből Lukácsnak a következő gondolatát: „a faj (= általános – B. D.) itt az egyes egyedek létrejöttének és elmúlásának folyamatában tartja fenn magát”. Az *általános* tehát – és általánosan itt nem csupán a biológiai fajt vagy nemet értjük, hanem az egyediség egész környezetét –, anélkül, hogy megszűnt volna vagy értelmét veszítette volna ez a kategória, a szerves létben az *egyes* (egyediség) *akcidentális kategóriájává válik*.

Ezt a gondolatot egyébként megerősítik a mindennapi élet evidenciái is: az állati vagy a növényi organizmus általánossága csak az egyedekben létezik, az egyedekkel szemben önálló tárgyiassági létformát nem ölthet.

Lukács a szerves és szerves létforma kategóriális jellemzése után, ezekkel összefüggésben ábrázolja a társadalmi létformát. A két természeti létformához képest a társadalmi lét valóságosan is heterogén struktúrájú lét. Az *egyes* (egyedi) és *általános* megszüntethetetlen és állandó egysége, párhuzamossága jellemzi.

A társadalmi lét heterogén, pluralisztikus szerkezete az ember alapvető tevékenysége, a munka nyomán alakul ki. A „Prolegomena”-ban ezt írja Lukács: „A munka tehát beleviszi a létbe *teleológia* és *okság* dualisztikusan megalapozott, egységes-kölcsönös kapcsolatát, megjelenése előtt a természetben csak *oksági folyamatok* voltak. Az ilyen kétoldali komplexusok tehát csak a munkában és ennek társadalmi következményeiben, a társadalmi gyakorlatban jelentkeznek valóban létszerűen. A valóságátalakító teleológiai tételezés modellje így módon minden emberi, vagyis társadalmi gyakorlat ontológiai alapja lesz.”¹⁶ A „Prolegomena” egy másik helyén Lukács így jellemzi a társadalmi létet: „Ez az egységesítő *kettősség*, illetve *kettős arculatú egységesség*, a tárgyak és folyamatszerűségek

Ami létező az korlátolt, mert téridőben létező. – Ez a kijelentésünk természetesen nem cáfolja a világ, az anyag végtelenségét. Ezzel kapcsolatban utalni szeretnénk Lenin definíciójára, amely szerint „az anyag filozófiai kategória...” Vö. LÖM 18, Kossuth, Budapest 1964, 116.

¹⁴ „Prolegomena”, 319.

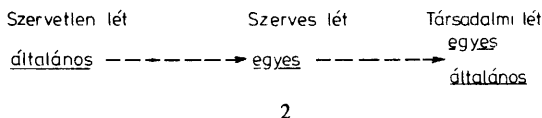
¹⁵ Uo. 320.

¹⁶ Uo. 16–17.

szubjektív és objektív mozzanatainak együttese objektíve abban nyilvánul meg, hogy az egyetemességet megalapozó teleológiai tételezésekből mindig csak *oksági folyamatokból álló egyetemesség jöhet létre*.¹⁷ Azaz: a heterogén struktúrájú társadalmi lét összességében szintén természeti létforma.

Már az eddigiek alapján is látható, hogy a természet és társadalom „lényegegysége” nem pusztán szóvirág, nem pusztán költői metafora Marx és Lukács részéről. Ez a lényegegység a természet önmagával való történelmileg létrejövő összefüggése (hogy összevonva parafrázáljuk a két idézett marxi gondolatot), az egyesnek és az általánosnak az egysége.

Sematikusan kifejezve:



A három létforma közti ezen legáltalánosabb összefüggések azonban további, konkrét elemzéseket igényelnek. Mégpedig kettős értelemben. Egyrészt a társadalmi létet az egyes és általános két elvont kategóriájánál sokkal mélyebben kell megragadnunk. Másrészt a három létforma további közös vonásaira is utalnunk kell, amelyek elemzése – most már az egyes létformák szempontjából egyre differenciáltabb különbségeket kimutatva – nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a társadalmi létet mint konkrét totalitást fölvezolhassuk.

Mindenekelőtt feltétlenül utalnunk kell arra a módszertani tanulásra, amely rendkívül pregnánsan megmutatkozik Lukácsnál, nevezetesen, hogy – éppen a történeti és szisztematikus kifejtés egységéből következően – minden létforma konkrét tárgyalásánál újra és újra a három létforma strukturális és történeti vonatkozásainak alapkérdéseire kell hivatkoznunk. Tulajdonképpen azt az egyszerű elvet kell szem előtt tartanunk, hogy egy-egy kategória – mint „létezőmeghatározás”, „a meghatározott lét formája” – az elemzett létforma egy bizonyos elvontsági fokán csak akkor ragadható meg konkrétan, ha az elemzés során az e szintekkel adekvát alapkategóriákkal összefüggésbe hozzuk. Hogy példával éljünk – bár végletesnek látszik a megfogalmazás –: a társadalmi lét igen konkrét, látszólag elszigetelten is tárgyalható kérdéseire sem kapunk választ, ha a természet és a társadalom „lényegegységének” az elvét figyelmen kívül hagyjuk.

A társadalmi lét mint „kettős fejlődés” (az egyes és általános egysége) a már idézett Lukács-gondolatból is láthatóan megköveteli a *teleológia* kategóriájának a tárgyalását. A teleológia „megszorítást” jelent a társadalmi lét oksági (természeti) jellege szempontjából, de ugyanakkor számos olyan természeti „előzménye” van, amely nélkül a természetből a társadalomba való „ugrás” értelme pusztán fikció, elvontság maradna.

Az „előzmények” tárgyalása azonban csak jelenségszinten utal a szerves és társadalmi létforma közti kontinuitásra. A teleológia valóságos *társadalmi következményei* csak úgy tárhatók föl, ha a természet és társadalom „lényegegységét” – ezen a szinten – prezenáló „*ontológiai elsőbbség*”, illetve „*függő létforma*” kategóriáit is elemezzük.

¹⁷ Uo. 359.

A *teleológiát* nem a semmiből eredezteti Lukács, hisz az egyes létformák között nemcsak diszkontinuitás, hanem kontinuitás is van. Lukács a következőket írja: „A szervetlen lét pusztán oksági kölcsönhatásokban irreverzibilis módon mozgó komplexusokat ismer. A szerves lét területén a fejlődés motorja az önmagukat reprodukáló organizmusok (és ezeken keresztül: fajok) kölcsönhatása, amely a környezethez való passzív alkalmazkodásban valósul meg. Itt már olyan létmódot láthatunk, amelyben az organizmusok (fajok) alkalmazkodási képessége mint fennmaradásuk, továbbfejlődésük vagy pusztulásuk objektív lehetősége, a létfejlődés bonyolultabb feltételeiről tanúskodik, mint azok, amelyek a szervetlen természetben működtek és működnek. Némelyest paradox módon úgy fogalmazhatnánk meg ezt, magának a létfolyamatnak a dinamikájától el nem térve, hogy egy bizonyos szubjektív tényező (persze szigorúan magábanvalóan, anélkül, hogy a magáértvaló létet akár csak nyomokban megvalósítaná) már ezekben a folyamatokban is csíraszerűen jelen van. A sajátosan szerves meghatározások fentiekben jellemzett kibontakozási folyamata végül is a létnek ebben a folyamatában olyan egyedeket (fajokat) alakított ki, amelyek objektíve lehetővé tették, hogy áttérhessenek a környezethez való aktív alkalmazkodásra.”¹⁸

A „Prolegomena” egy másik helyén pedig így ír Lukács: „A szerves természet már vázolt egyedisége és nembelisége miközben objektív-létszerű szempontból természet marad, történelmi összekötő kapocs a lét új (társadalmi) mibenléte felé.”¹⁹

Képszerűen leírva a szerves létet: a szerves lét fokozatosan és kibontakozása során egyre intenzívebben önmagába záródó lét. Oly módon strukturálódik, hogy az önmagukba záródó totalítások (egyediségek) mintegy leszakadnak, elzárkóznak az összefolyamattól. Egyre erőteljesebben kialakul e totalítások és a környezet ellentéte. Nemcsak a szervetlen környezettől, hanem a szerves környezettől és a másik hasonló egyedtől is egyre inkább elkülönülnek ezek a totalítások. Végül a környezetükkel való kapcsolatukban igen differenciált anyagcsere-folyamatok jönnek létre. Gondoljunk például arra, hogy az osztódó sejtekhez képest mennyivel bonyolultabb azoknak a szerves egyediségeknek a környezetükhöz való kapcsolata, amelyeknél kialakul az ivaros szaporodás. Ez már a „férfi–nő viszony” csírája a szerves létben. A környezetnek, a létfeltételeknek ugyanis itt már valóságos mozzanata lesz a *másik* egyed. A reprodukció nem jöhet létre a másik egyeddel való kapcsolat nélkül.²⁰

Ha a *teleológia természeti „előzményét”* tömören meg akarjuk fogalmazni, akkor csak annyit mondhatunk: *ez az előzmény nem más, mint a szerves egyediségek önfenntartó, önmagukat reprodukáló mozgalmassága, a környezethez való egyre aktívabb alkalmazkodása.*

¹⁸ Uo. 358.

¹⁹ Uo. 323.

²⁰ Vö. „Prolegomena”, 364. (A szerves lét – B. D.) „... létszerűen kitermeli az organizmus és a környezet folyamatszerűen előrehaladó ellentétességét, mint a lét számára alapvető folyamatformát”.

A három létformából csak a szervetlen lét „önálló”. A szerves lét egyszeresen, a társadalmi lét kétszeresen is „függő létforma”. A szerves lét csak a szervetlen, a társadalmi lét pedig csak a szervetlen és szerves lét bázisán jöhet létre, illetve egzisztálhat.

Korábban már utaltunk arra a lukácsi gondolatra, mely szerint a társadalmi lét csak a szervetlen és szerves léttel való állandó kölcsönhatásban lehet az, ami. Ez a kölcsönhatás azonban nem statikus, nem pusztán külső feltételt jelent a „magasabb” létforma számára. Hanem – röviden szólva – azt, hogy a „magasabb”, azaz a függő létforma ebben a kölcsönhatásban bontakoztatja ki önmagát, hozza létre önmaga kategóriáit. Ez a kölcsönhatás tehát egyúttal az egyes létformák között dinamikus és termékeny *történeti viszonyt* tételez, ill. hoz létre. Lukács az „Ontológia” Reprodukció c. fejezetében ezt mondja: „... valamely függő szféra kategóriális sajátosságai sohasem egycsapásra, készen és beteljesülten bontakoznak ki, hanem egy történelmi folyamat eredményei, amelynek során az új létforma állandó reprodukciója mind bonyolultabban, önállóan, a maga összefüggéseiben – viszonylag – mindinkább önmagába zártan hozza létre a rá specifikusan jellemző kategóriákat, törvényeket stb. Ezek a történelmi folyamatok szükségképpen ellentmondások és egyenlőtlenek...”²¹

A szerves és a társadalmi lét, mint függő létforma tehát nemcsak történelmi sorrendben következik a szervetlen lét után, hanem – mivel kategóriális sajátosságait a megelőző független létformákból építik ki: a szerves a szervetlenből, a társadalmi lét a szervetlenből és szervesből – alapvető jellegzetességük, hogy létük nem egyszer s mindenkorra adott, hanem *struktúrájukat* csak egy *történelmi folyamatban* bontakoztathatják ki: „... az ugrások az egyik létszintről egy magasabbra igen nagy időszakot követelnek, és... *valamely létmód kifejlődése specifikus kategóriáinak fokozatos* – ellentmondásos, egyenlőtlen – *eluralkodását jelenti*. Minden kategória ontológiai történetében látható és bebizonyítható a *tulajdonképpenivé válás* ilyen folyamata. Az idealista gondolkodás... megelégszik azzal, hogy a kategóriák legfejlettebb, legfinomabb megjelenésmódjait ismeretelméletileg vagy logikailag elemezze, és eközben nemcsak elhanyagolja, sőt tökéletesen semmibe veszi valódi eredetük ontológiailag iránymutató probléma-komplexumait...”²²

²¹ „Ontológia”, II, 169–170.

²² Uo. 73. – Ennek a gondolatnak számtalan megfogalmazását találjuk Lukács ontológiájában. Szinte csak példaként tallózva a Munka c. fejezetben („Ontológia”, II, 16.): „... minden ugrás minőségileg megváltoztatja a létet és bár a kiinduló fokozat tartalmazza a későbbi és magasabbrendű fok bizonyos előfeltételeit és lehetőségeit, ezek egyszerű, egyenesvonalú folytonossággal nem fejleszthetők ki az előzményekből”. A „Prolegomena”-ban (41.): „Egy létmód genezisést tehát ilyen értelemben sohasem szabad úgy felfogni, mint a másba való átcsapás egyszeri aktusát, amely napvilágra hoz egy immár állandóan önmagával azonosnak maradó új létet...” – Ezek a gondolatok konkrétan a társadalmi lét vonatkozásában is megjelennek Lukácsnál („Ontológia”, I, 286.) „A társadalmi lét tárgyiassági formái a társadalmi lét kialakulásának és kibontakozásának folyamán a természeti létből nőnek ki, és mind kifejezettebben társadalmivá válnak. Ez a növekedés persze dialektikus folyamat, amely egy ugrással, a munkában meglevő teleológiai tételezéssel kezdődik...” A gondolat szinte töretlenül folytatható egy az Ontológia más helyéről vett idézettel („Ontológia”, II, 290): „Azt kell tehát nyomon követnünk, hogy miként sokasodnak, válnak mind közvetettebbé, miként tevődnek össze önálló és sajátos komplexusokká a társadalmiságnak azok a kezdetekben elszigetelt és szétszört kategóriális szerkezetű elemei, amelyek... már a legkezdetlegesebb munkában is hatékonyak.”

Utaltunk a szerves egyediség és a környezet, valamint a társadalmi lét és a természet egyre differenciáltabb kapcsolatára. Az új létformák számára ez a kapcsolat olyan „harcot” jelent, amelyben az új lét kategóriái kibontakoznak. Az új, függő létformák alapvető strukturáló elve, kategoriális felépítettsége éppen ebben a „harcban” nyeri el a rá jellemző alakzatát. A társadalmi lét vonatkozásában ezt a „harcot” *Marx a természeti korlátok visszaszorítása* folyamatként fogalmazta meg. A társadalmi lét alapkérdése tehát: miképpen sikerül „beépítenie” a megelőző létformákat a „saját” létformába, s mikor, miképpen jut uralomra ez a „saját” létforma.²³

A társadalmi létben a természeti korlátok visszaszorítása tehát nem azt jelenti, hogy az ember egyre jobban eltávolodik a természettől. Nem, sőt, a társadalmi lét egyre inkább az egész természetbe „benyomul”, egyre inkább *egyetemesen* alakítja át a természetet. Ezzel a radikális átalakítással egyre valóságosabbá válik a természet önmagával való összefüggése. Persze itt sem szabad a társadalmi létet mereven szembeállítanunk a másik két természeti létformával. A természet önmagával való összefüggése, a természet univerzális újratermelése ugyanis potenciálisan már a szerves létnek is sajátossága. A függő létformák (a szerves és a társadalmi lét) nemcsak „rászorulnak” a hozzájuk képest ontológiailag elsődleges létformákra, hanem az „alacsonyabb”, azaz ontológiailag elsődleges létforma mintegy magábanvalóan „adja” a „magasabb” létforma számára a kategóriákat, s ezek a kategóriák – a korábbi létformákra jellemző jegyeiket megszüntetve-megtartva – az új létforma „saját” kategóriáivá válnak.

A szerves létből a társadalmi létbe való „ugrással” potenciálisan adva van az emberi nem (magábanvaló) egysége, egységgé szerveződésének a lehetősége. A nem integrációja tehát – vagyis egységes emberi nemmé válásának történelmi folyamata – az emberreválással megkezdődik. Ennek a sajátos létezésnek, létmódnak az eredménye az, hogy a társadalom és az egyén potenciálisan mindig meghaladja önmagát. *A társadalmi lét létmódja így egy állandóan változó történelmiségben van adva, a társadalmi lét konkrét struktúrája csak a történelemben bontakozik ki.* (Ezért téves a kultúrantropológusok azon álláspontja, hogy a társadalmat általában elég vizsgálni. Az ún. primitív társadalmak leírásával nem ragadható meg pl. a modern tőkés társadalom struktúrája.)

A társadalmi lét történelme: a magábanvaló nembeliség és egyediség magáértvaló nembeliséggé és egyéniséggé válásának története.

Hogyan megy végbe az emberi nem egységes emberi nemmé (magáértvaló társadalmisággá) válásának folyamata? Többször utaltunk már arra, hogy a társadalmi lét pluralisztikus szerkezetű, szemben a homogén szerkezetű szervetlen és szerves létformákkal. Mindemellett azt is jeleztük, hogy ennek a pluralizmusnak megvannak a történelmi „előzményei”, azaz a szerves lét – Lukácsot idézve ismét –: „... létszerűen kitermeli az organizmus és a környezet folyamatszerűen előrehaladó ellentétességét, mint a lét számára alapvető folyamatformát”.²⁴ Azt jelenti ez, hogy a szerves lét voltaképpen – mint egységes létforma – már csírájában szintén pluralisztikus, azaz kettős fejlődés. A társadalmi lét kettős szerkezete azonban nem egyszerűen ennek a szerves pluralitásnak a folytatása. Szó sincs erről, ez a legprimitívebb, leglaposabb evolucionizmus lenne, amivel tökéletesen eltüntetnénk az „ugrás” értelmét, másrészt egy formális, tartalmatlan álta-

²³ Vö. pl. „Prolegomena”, 14.

²⁴ Uo. 364.

lánosságot adnánk a homogén, illetve a pluralisztikus fogalmainak. Állandóan a szemünk előtt kell hogy lebegjenek ugyanis a marxi szavak: az ember az egész természetet újratermeli, a társadalmi léttel létrejön a természet és társadalom (ember) lényegegysége.

Mit jelent ez? Azt, hogy a társadalmi lét nemcsak valódi értelemben vett kettős, azaz pluralisztikus létforma, hanem azt is – az előző jelleggel egyidejűleg, ebből következően –, hogy a társadalmi lét fokozatosan megszünteti a szerves lét „természetadta” pluralitását. Tömören fogalmazva azt jelenti ez, hogy míg a szerves létben az egyed és környezet ellentétessége a döntő, a társadalmi lét – miközben az ellentétet valódi, azaz nem természetadta, hanem megtermelt, ember által létrehozott, társadalmi ellentétességgé változtatja – megteremti az egyed (egyén) és környezet (nem) valóságos egységét is. Példával élve: amíg a szerszámhasználó, eszközzel manipuláló állatnál az eszköz nem válik az állat „meghosszabbításává”, tehát a testévé, addig az embernél (szerves test) a megformált tárgyi világ (szervetlen test) az emberi világ része lesz. Olyannyira, hogy e külső és belső „test” közötti – a közösség közvetítésével megvalósuló – kölcsönhatás nélkül ember, emberi társadalom nem létezhet. A szervetlen test (és persze a közösség is) – képszerűen kifejezve – az emberi képességek, szükségletek „tartálya”, amelynek elsajátításával válik az ember (társadalmi) emberré. Másrészt az ember létezése feltételezi ennek a „tartálynak” az újbóli és újbóli „feltöltését”, ami nem jelent mást, mint a képességek és szükségletek felhalmozódását. Egyszerűen kimondható tehát, hogy az ember per definitionem történelmi lény, mert létezése csakis történeti lehet, történelem nélkül egyáltalán nem létezhet.

5

A szerves létben egység volt az egyed és a nem között. Az egység, az azonosság volt a döntő minden ellentétesség ellenére. A társadalmi létben – fogalmazzunk így – minden ellentétesség ellenére is létrejön az egység. Azaz, a szubjektum önreprodukciója valamiképpen a nem reprodukciójában is érvényesül, valamiféle többletté válik. Ami „mulandó”, egyszeri és időleges, soha meg nem ismétlődő az egyik oldalon, az „öröklétté”, maradandósággá, de legalábbis: akkumulációvá válik a másik oldalon. És fordítva is: ami rögzült, megszilárdult, maradandó ezen az oldalon, az „haszonná”, az egyediség fejlődésének motorjává válik a másik oldalon. A végeredmény: „nyereség” az egyén és a nem oldalán is.

Nem lehet tehát egy absztrakt struktúrában ezen új lét jellegzetességét megragadni, hiszen ebből a szempontból a szerves (élő) léttel sok közös vonást fedezhetünk föl. De megragadható ez az új lét a dinamika oldaláról, abból a dinamikából, amely már nem a véletlen természeti változásokból ered, hanem amely egyre inkább kötődik a szubjektum átalakulásához, társadalmasodásához.²⁵ A másik oldalról: a dinamika egyre inkább a nem társadalmasodására alapozódik. A potenciális, természetadta, magábanvaló ellentétességnek és egységnek tehát egy társadalmi, magáértvaló, valóságos ellentétességgé és egységgé kell válnia egyed és nem között a társadalmi létben.

Az egyediség metamorfózisait látjuk az egyes létformákban. A szervetlen létben még „kimutathatatlan”, még csupán elvi jelentőségű. Ezért rendkívül találó a már idézett

²⁵ Vö. „Ontológia”, II, 259.: „... a történelem egyik központi tartalma az, hogy az ember a pusztán egyediségből (a nem egyedi példányaiból) miként fejlődött valódi emberré, személyiséggé, egyéniséggé”.

Lukács-példa: ha egy kő ezer darabra hasad, nem szűnik meg kő lenni. Ezzel szemben a szerves (élő) egyediség (annak mozgása, reprodukciója) rendkívüli mértékben kötött mennyiségileg. Csak egy bizonyos nagyságban, mennyiségi meghatározottságban létezik annak, ami. A szerves (élő) lét a „valódi” egyediség szülője. De a szerves egyediségek nem léptek ki a szerves létforma szintjére. Csak fajuk (nemük) általánosságát hordozzák, s nem a szerves létformáét. Társadalmi értelemben vett egyediségről a szerves létben nem beszélhetünk, hisz itt ezek az egyediségek egy heterogén együttesben alkotják a szerves lét totalitását. A társadalmi létben az egyediség „kilép” – már a legprimitívebb mivoltában is: potenciálisan, magábanvalóan – a társadalmi lét szintjére. S mert kilépett, benne az *egész* természet folytatódhat.

A társadalmi létet egyetlen szerves nem, az ember hozza létre. A harmadik természeti létformában, a társadalmi létben tehát az ember egyeduralkodó, egyedülálló lény a maga biológiai mivoltában. Az ember, a természetadta partikularitás, az össztotalitás szubsztancialitásával válik. Némileg tréfásan fogalmazva: hallatlan „merényletet” követ el az ember, mert hisz egyedül létrehoz egy egész létformát, természeti mozgásformát. Az első köpattintással az első kooperációval, az első kommunikációval, gondolattal (stb.) létrejön annak a folyamatnak a kezdete, amit az emberi nemmé szerveződésben foglalmaztunk meg.

A társadalom történetének első fokain az ember számára elsősorban hátrányok származnak ebből. Az állategyed egész, az emberegység viszont csak biológikumában egész, társadalmiságában rész.²⁶ Önállótlán az egyén hosszú ideig, mert – Marx metaforáját fölhasználva mondjuk – a közösségéhez „köldökszinór” kapcsolja. Éretlen, önállótlán az egyén, mert ekkor még csak a közösségnek van önállósága.

Ez a közösségre, eszközre – egyszóval: nemre – utaltság persze alapvetően nem lehet morális megítélés tárgya. Az, hogy – az egyszerűség kedvéért szintén tréfásan szólva – a kutyával veleszületik a „kutyaság”, de az emberrel nem születik vele az „emberség” (merthogy az társadalmi és nem biológiailag adott), elsősorban, vagy mondjuk így, potenciálisan előny az ember számára. Ugyanis – potenciálisan – ez a létmódja teszi lehetővé, hogy az ember ne az legyen, *ami*, hanem *amivé válhat*.

A teleológia társadalmi következményei tehát elsősorban azt jelentik, hogy a társadalmi lét egyre bővítettebb reprodukciója nyomán kibontakozik az emberi személyiség. A természetadta egyediség a történelemben egyéniséggé válik. Lukács szavaival kifejezve: „... az *egyediség* természeti *magábanvalósága* a nem példányaiban a *magáértvalóság* irányába fejlődik, és az embereket tendenciálisan, *egyéniiségekké változtatja át*”.²⁷

Az emberi történelem első nagy formációiban (prekapitalista formák) lényegében nem válik valóságossá az ember és a nem potenciális dinamikája. Ez „természetes”, hisz ezek a társadalmi formák „természetesek” (azaz természetadták), mert hiszen az egyén még nem szakadt le a közösség „köldökszinórjáról”, az egyént és a közösséget természetadta kötelek kapcsolják egymáshoz. Ember és ember viszonya társadalmi értelemben (magáértvalóan) közvetítetté csak a tőkés formációban válik, amikor is a természetadta viszonyok dologi viszonyokká változnak. Míg tehát az ember által megtermelt eszközök – a természetadta közösség közvetítésével – csak az ember–természet viszonyban közvetítenek, addig a társadalmi lét csak potenciálisan tekinthető a szó „tulajdonképpeni”

²⁶ Vö. „Ontológia”, I, 347.

²⁷ „Ontológia”, II, 185.

értelmében vett társadalomnak, addig csak *magábanvaló társadalom*. Joggal jelentheti ki Lukács a *munkáról* ((mint az ember (társadalom) – természet anyagcseréjéről)) szólva, hogy itt: „... a nem magáértvalósága saját puszta *magábanvalóságának* szintjén van jelen”.²⁸

Az emberi társadalom igazi társadalmi fordulata a *tőkés* formával következik be. Ez a forma azonban elsősorban a nemnek „kedvez”, s csak kivételesen egyes egyéneknek. A tőkés forma előtti múlt romantikus idealizálóival szemben azonban Marx határozottan leszögezi (az „Alapvonalakból” idézve): „Az egyetemesen fejlett egyének... nem a természet, hanem a történelem termékei.”²⁹ „A képességek fejlődésének az a foka és egyetemesége, amelyen ez az egyéniség lehetővé válik, éppen a csereérték (= tőkés forma – *B. D.*) bázisán való termelést előfeltételezi, amely azonban az egyén önmagától és másoktól való elidegenülésének általánosságával először termeli meg vonatkozásainak és képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát is.”³⁰

Vagy, hogy a társadalmi struktúra történelmileg létrejövő társadalmasodására Lukács gondolatával utaljunk: „A kapitalizmus specifikusan társadalmi jellege abban nyilvánul meg, hogy... az egyént nem 'természeti' közvetítési rendszer köti a társadalmi reprodukciós folyamathoz.”³¹

A gazdag emberi személyiség – az emberi gazdagság – tehát nem a természet, hanem a társadalom terméke. Ez a *gazdagság* – rendkívül ellentmondásosan – *csak a természeti korlátok visszaszorításának folyamatában, a társadalmi lét társadalmasodásában bontakozik ki*, válik valósággá. Ezek a kérdések azonban már – a most nem tárgyalható – marxi kommunizmus-elmélethez vezetnek bennünket.

6

Az eddigiekben a társadalmi létet (egyén és nem, azaz az egyes és általános) egységét nemcsak elvileg (strukturálisan), hanem mint a megelőző szervetlen és szerves létformákkal kölcsönhatásban álló, történelmileg kibontakozó struktúrát is megfogalmaztuk. A társadalmi lét struktúráját azonban a természeti létformák oldaláról szemléljük, s azt elemeztük, hogy mennyiben más ez a történelmileg változó struktúra, mint a szervetlen vagy a szerves lét. A szisztematikus és történeti összefüggést azonban egy még konkrétabb szinten, a társadalmi lét struktúrájában, annak történelmi alakváltozásain keresztül is be kell mutatnunk. Ha ezt meg tesszük, akkor a társadalmi létet már önmagában vizsgáljuk, s ekkor óhatatlanul is utalnunk kell e létforma *közvetítő* mozzanataira. Implicite természetesen ezt már eddig is megtettük, amikor a társadalmi struktúra társadalmasodását elemeztük. Explicit kategóriaként azonban eddig nem jelent meg az a közvetítő rendszer.

Ez az a pont, ahol bizonyos mértékig „ellentmondunk” Lukács gondolatainak. Jóllehet Lukács „Az esztétikum sajátosságá”-ban éppen a különös, közvetítő mozzanatra

²⁸ Uo.

²⁹ MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 78.

³⁰ Uo. 79.

³¹ „Ontológia”, II, 325. – Vö. még: „Ontológia”, II, 316.: (A kapitalizmus az első formáció – *B. D.*) „... amely benső tendenciáját tekintve tiszta társadalmiságra tör.” Vagy: „Ontológia”, II, 142–143.: (A kapitalizmus – *B. D.*) „... már túlnyomórészt társadalmivá vált formáció...”

koncentrált, az „Ontológia”-ban a közvetítésekkel alig – inkább csak elvileg – foglalkozik. Ennek nagyon sok – most nem tárgyalható – oka van. Két dolgot azonban nem szabad elfelejtenünk. Az egyik az, hogy az „Ontológia” terjedelmessége ellenére is rendkívül töredékes mű, amelyben csak az alapkérdéseket vázolta fel Lukács. Másrészt – most ugyancsak nem tárgyalható ez a kérdés – a társadalmi lét két „legfontosabb” mozzanata kétségtelenül az egyén (egyes) és az ossztotalitás (a nem, az általános). A közvetítések tehát mindenképpen a konkrétabb tárgyalási szinteken jelennek meg. (Mint arra majd rámutatunk, Lukácsnál is találunk „használható idézeteket” e konkrétabb tárgyaláshoz.)

A társadalmi lét struktúrája – mint konkrét totalitás, amely a természeti létformákkal való összefüggést is jelzi – empirikus kiindulópontból is megragadható.

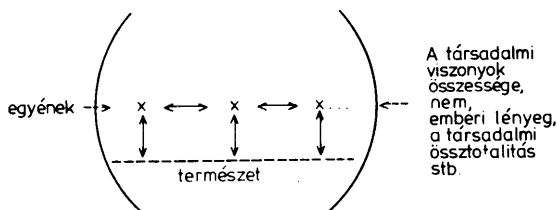
Kiindulópontunk az egyén.

Marx és Engels a következőket írta „A német ideológiá”-ban: „Az előfeltételek, amelyekkel kezdjük, nem önkényesek, nem dogmák, hanem valóságos előfeltételek, amelyekből csak a képzeletben lehet elvonatkoztatni. Ezek az előfeltételek a valóságos egyének, cselekvésük és anyagi életfeltételeik, mind azok, amelyeket készen találtak, mind azok, amelyeket saját cselekvésükkel hoztak létre. Ezek az előfeltételek tehát tisztán tapasztalati úton megállapíthatók. Minden emberi történelem első előfeltétele természetesen eleven emberi egyének létezése. Az első megállapítandó tényállás tehát ezeknek az egyéneknek testi szervezete és az általa adott viszonyuk a rajtuk kívüli természethez . . . Minden történetírásnak ezekből a természeti alapzatokból, valamint abból a módosulásukból kell kiindulnia, amelyet a történelem folyamán az emberek cselekvése idézett elő rajtuk.”³²

A német ideológiában folytatódik a „Kéziratok”-ban részben megkezdett gondolatör: Marx a konkrét, érzéki, természeti, vagyis valóságos egyénekből indul ki, hogy megragadja a társadalmat és benne az egyént.

Feuerbach naturalizmusával szemben a marxi „természeti” kiindulópont társadalmi-természeti. Azaz ő a társadalmi egyénből, s nem az elszigetelt, absztrakt, természeti egyénből indul ki. Ezt írja a „Kéziratok”-ban: „. . . a természet emberi lényege csak a társadalmi ember számára létezik, mert csak itt létezik a természet az ember számára mint az emberrel való kötelék, mint a maga létezése a másik számára és a másiké az ő számára . . . Csak itt lett természetes ((= természeti – B. D.)) létezése emberi létezésévé és a természet a számára emberré. Ily módon a társadalom az embernek a természettel való kiteljesedett lényegegysége, a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa.”³³

Sematikus ábrával a következőképpen tudnánk bemutatni a marxi koncepciót:



³² MEM 3, 22–23.

³³ „Kéziratok”, 70.

Nem tettünk mást, mint ábrázoltuk az egyéneket a természethez és egymáshoz való viszonyukban. Nem az elszigetelt szubjektum viszonyát ábrázoltuk tehát az objektumhoz (a természethez, a tárgyhoz), hanem a társadalmi szubjektumok (társadalmi, azaz egymással együttműködő egyének) viszonyát a természethez.

Ezzel azonban még csak az első lépést tettük meg az egyének viszonyai összességének (társadalmi viszonyok összessége) megragadásához.

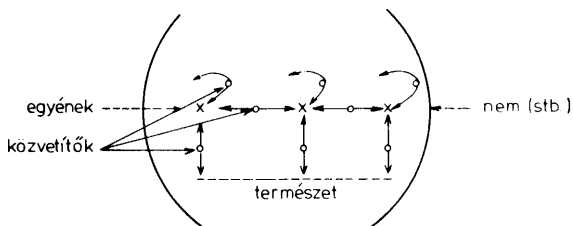
Folytassuk „A német ideológiá”-ból a már elkezdett gondolatot. Az idézet így folytatódik: „Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor termelni kezdik létfenntartási eszközeiket.”³⁴

*Az emberi tevékenység eredménye, hogy az ember megszünteti közvetlenségét a természettel, azaz közvetítéseket, közvetítő eszközöket hoz létre.*³⁵

Világos azonban, hogy a közvetítések nem egyeneműek, azaz nemcsak átalakított természeti tárgyak (termelési eszközök), amelyek az egyének természethez való viszonyát teszik közvetetté. Az anyagi termeléshez nélkülözhetetlen, hogy az ember–ember viszony is közvetetté, azaz közvetítetté váljon. Sőt, hozzátehetjük, hogy egy harmadik viszonyban is – az egyéneknek önmagukhoz, s ezáltal a nemhez, az össztotalitáshoz való viszonyában – létre kell hoznia az embernek a közvetítő eszközöket.

Hogy mi ez a heterogén struktúrájú közvetítő eszközrendszer, annak számtalan – egymással lényegileg megegyező – „felsorolását”, rendszerezését tudnánk adni a legkülönbözőbb szerzőktől. (Beleértve például a XX. századi kultúrantropológiai irányzatok szerzőit is.) Maradjunk azonban Marxnál, s idézzünk Annyenkovhoz írt leveléből: „Proudhon úr nagyon jól megértette, hogy az emberek csinálják a posztót, a vásznat, a selymet . . . De azt már nem értette meg Proudhon úr, hogy az emberek képességeiknek megfelelően azokat a *társadalmi viszonyokat* is termelik, amelyek között posztót és vásznat termelnek. Még kevésbé értette meg Proudhon úr, hogy az emberek . . . termelik az *eszméket, a kategóriákat* . . .”³⁶

Marx tehát alapvetően három „megtermelt” társadalmi közvetítő eszközt sorol föl. Egészítsük ki előző modellünket úgy, hogy berajzoljuk a közvetítőket.



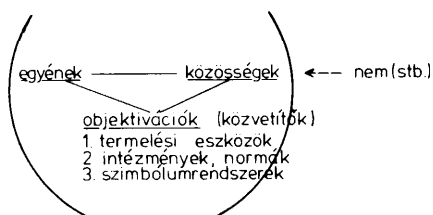
Ha összefoglaljuk ezen empirikus modellnek az elemeit, akkor látjuk, hogy a közvetítők voltaképpen nem mások, mint az egyének által megtermelt *objektívációk*, az egyé-

³⁴ MEM 3, 23.

³⁵ Vö. pl. MEM 23, 170.: „A természeti dolog az ember tevékenységének szervévé válik, olyan szervvé, amelyet hozzátesz saját testi szerveihez . . .”

³⁶ MEM 27, Kossuth, Budapest 1971, 435.

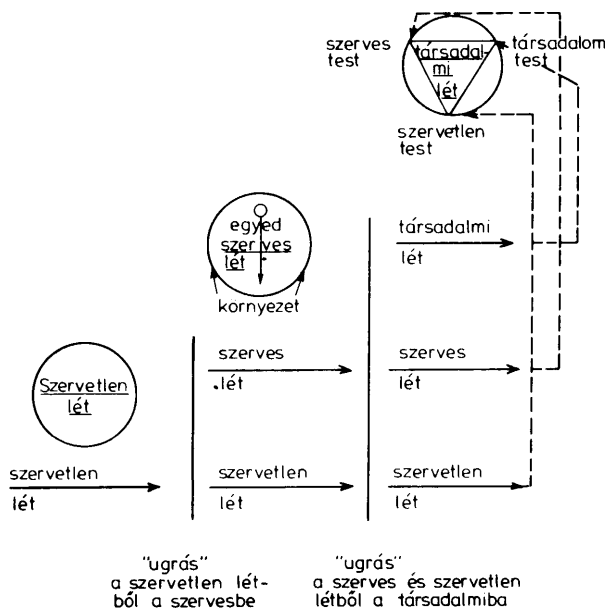
nek pedig – mivel mindenkor egy totalításban, rendszerben együttműködő egyénekről lehet csak szó – két szubsztancialitást adnak ki: magukat az *egyéneket* és *közösségeiket*. Így a következő modellt kapjuk:



A „Kéziratok”-ban Marx az ember nembeliségét a most kapott modellnek megfelelő *szerves test*, *társadalomtest* és *szervetlen test* kategóriáival fejezi ki.³⁷

A három „test” kifejezés nézetünk szerint rendkívül pontos megfogalmazása a társadalmi lét szerkezetének és ugyanakkor – és ez nagyon fontos – jelzi azt is, hogy miképpen „illesztette” bele Marx a társadalmi létet a természetbe. *A kategóriák tehát miközben kifejezik a társadalmi lét struktúráját, egyúttal jelzik e struktúrának az egész természettel való kapcsolatát, összefüggését.*

Az alábbi sematikus ábra jelzi ezeket az összefüggéseket.



A társadalmi létet gyakran szokták humanizált természetnek vagy második, átalakított (stb.) természetnek nevezni. Mások a számunkra való természet kifejezést használják. Nos,

³⁷ Vö. pl. „Kéziratok”, 49.

azt hisszük, lényegében ugyanarról van szó mindegyik esetben. A társadalmi lét is természeti létforma, mégpedig sajátos szerkezetű és működésű, önmagát sajátosan reprodukáló lét. *Ha tehát komolyan vesszük azt a marxi gondolatot, hogy az ember (vagyis az emberi társadalom) az „egész természetet újratermeli”, akkor evidens, hogy a társadalmi lét „finomabb szerkezete” megfelel az egész természet struktúrájának.*

Az eddigiek alapján már látható, hogy Marx miképpen értette a természet és az ember (társadalom) „szisztematikus”, vagy strukturális „lényegegységét”: *ez a lényegegység a történetiség elve alapján jön létre, s messzemenően figyelembe veszi az emberi (társadalmi) lét önállóságát is.*

7

Az olvasó felteheti a kérdést: vajon a társadalmi lét „kettős” vagy „hármás” fejlődés? Hisz az egyén – nem egységének, tehát a kettős fejlődésnek az „evidenciájától” eljutottunk addig a levezetésig, amelyben a társadalmi lét három mozzanat, három vonatkozás totalitásaként ragadható meg (egyén – közösség – objektiváció).

Úgy hisszük, semmiféle ellentmondás nincs itt. A társadalmi lét egyszerre kettős és hármás struktúrájú lét. E probléma részletes kifejtése nem lehet a feladatunk, így mindössze néhány elvre, illetve jelenségre szeretnénk felhívni a figyelmet.

Az ontológiai elsődleges és a függő létformák közötti viszonyt úgy jellemezhetjük – az egyszerűség kedvéért kissé mechanikusan fogalmazva –, hogy az ontológiai elsődleges létforma ugyan magábanvalóan adja a magasabb létforma számára a kategóriákat, de az „ugrás” csak a magasabb, ontológiai függő létforma „saját”, „tulajdonképpen” – azaz magáértvaló – kategóriájának az integrációjával jöhet létre.

Itt ismét hadd utaljunk az evidenciákra. A társadalmi létet jellemezhetjük az individuummal, elnevezhetjük kultúrának stb., de evidensen elsősorban közösségi, társadalmi létnek kell tekintenünk. Ugyanis ez a vonatkozás jelenti ennek a létnek a differentia specificáját.

Mit jelent ez? Annyit, hogy a szervetlen és szerves lét felől megfogalmazva a társadalmi lét alapvető jellegzetessége a „kettős fejlődés”, viszont nyilvánvaló, hogy ezzel még a társadalmi létet nem a maga történelmi kibontakozásában, hanem csak a természet történetében szemléltük. Vagyis, hogy csak általában utaltunk a társadalmi lét saját-szerűségére. Ezt fejezte ki első modellünk, amelyben a társadalmi létet az egyes és általános egységeként jellemeztük. Ha viszont történetiségében is bemutatjuk a társadalmi lét struktúráját, akkor utalnunk kell arra az „ugrásra” is, amellyel ez a létforma már nem csupán a természettel szemben mutatkozik más módon, hanem amikor ez a lét a saját talapzatára kerül, vagy – Lukács kifejezésével – eljut a „tisztá” társadalmi alapzatára.

Lukács a társadalmi lét történelmi kibontakozásának folyamatában ábrázolja az egyén és nem közötti közvetítésnek – mint a társadalmi lét valóságos szubsztancialitásának – a szerepét. „A természeti korlátok oly gyakran említett visszaszorulása most, ha a társadalmivá vált ember reprodukciós folyamatát vizsgáljuk, olyan értelmet nyer, hogy a *társadalom* itt az *ember* és a *természet* közti közvetítés kiküszöbölhetetlen közegévé vált.”³⁸

³⁸ „Ontológia”, II, 183.

Ez a gondolat egyébként egészen nyilvánvalóan következik az „elvont” társadalmi lét-modellből is. Hisz Lukács nemcsak az ember–természet, hanem a társadalom és természet anyagcseréjéről is beszél. Éppen ez a felcserélhetőség a munka-modell értelme Lukácsnál, ez adja annak kettős természetét. (A társadalmi lét „ugrása” a természetből, illetve az ember–természet viszony a társadalmi létben belül.) Ha tehát a „kettős fejlődés” modellje két értelemben is valóságos, akkor ebből szükségszerűen következnek a közvetítő kategóriák is.

Más okfejtéseiben is megjelenik egy differenciáltabb társadalmi lét-modell. A Munka c. fejezetben ezt írja: „Korábban utaltunk már arra, hogy a munka eredeti szerkezete lényegesen módosul, mihelyt a *teleológiai tételezés nem kizárólag a természeti tárgyak átváltozását*, a természeti folyamatok alkalmazását tűzi ki célul, *hanem embereket akar rábírní arra*, hogy bizonyos tételezéseket hajtsanak végre. Minőségileg még döntőbbé válik ez a változás, ha a fejlődés oda vezet, hogy *az embereknek saját magatartásmódjaikat*, saját benső életüket kell teleológiai tételezésük tárgyává tenniük. Az ilyen teleológiai tételezések fokozatos, egyenlőtlen és ellentmondásos létrejötte a társadalmi fejlődés eredménye. Az új formák tehát sohasem vezethetők le egyszerűen gondolatilag az eredetiekből, sem a bonyolultabbak az egyszerűekből. Nemcsak mindenkori konkrét megjelenésmódjuk van társadalmilag-történelmileg meghatározva, hanem általános formáik, lényegük is a társadalmi fejlődés meghatározott formáihoz kapcsolódik.”³⁹

A most idézett lukácsi gondolat részletes elemzése külön tanulmányt igényelne. (Például a formációelmélet vonatkozásában.) Annyi azonban közvetlenül is nyilvánvaló, hogy: 1. Lukács a szubjektum–objektum dialektikát itt nem azonosítja az elvont munka-modellel, hanem azt három vonatkozásban vázolja föl; 2. másrészt az is nyilvánvaló, hogy a kettős, vagy hármas fejlődés nem valamiféle elvont ismeretelméleti általánosságot, nézőpontot jelent, hanem szorosan összefügg a társadalmi lét történelmi kibontakozásával, vagyis a magábanvaló társadalom magáértvaló társadalommá válásával.

(Persze szó sincs arról, mintha a kettősség „kiegészülne” egy harmadik vonatkozással, hisz a hármas fejlődés nem tünteti el a kettős fejlődés értelmét. Ez a probléma azonban ugyancsak nem tárgyalható e rövid dolgozat keretében.)

8

Végezetül válaszolnunk kell a címben megjelölt kérdésre is. Vajon csak metaforikus értelemben beszélhetünk a lét spiráljairól? Azt hisszük nem, ennél többről van szó.

A spirál kifejezés ugyan látszólag csak kölcsönvett. *Lenin* utal arra, hogy a megismerés nem egyenesvonalú, hanem spirális.⁴⁰

Másodszor: a biológia tudományában Watson és Crick modelljének megalkotása óta a szerves élő rendszerek jellemzésére használják a kettős spirál fogalmát.

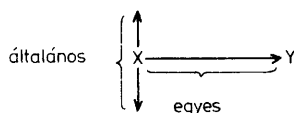
Úgy hisszük, hogy a lenini gondolat és a kettős spirál kifejezés összefügg egymással. Sőt ennél többről van szó: az *egész* létet – az egyes létformákat megkülönböztetve – spirális fejlődésnek kell tekintenünk.

³⁹ Uo. II, 125.

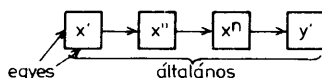
⁴⁰ Vö. pl. LÖM 29, Kossuth, Budapest, 1972, 299–300. Igaz *Lenin* elsősorban ismeretelméletileg tárgyalja a kérdést, a gondolat azonban az ontológiára is kiterjeszthető.

Hogyan néznek ki ezek a spirálok az egyes létformákban?

1. *A szervesen lét* alapkategóriája – mint jeleztük – az *általános*. Az általánosnak akcidentálisa az *egyes*. Vagyis az általános itt a térbeli meghatározatlanságra utal, az egyes a szervesen létező – elsősorban időbeli – meghatározottságára.

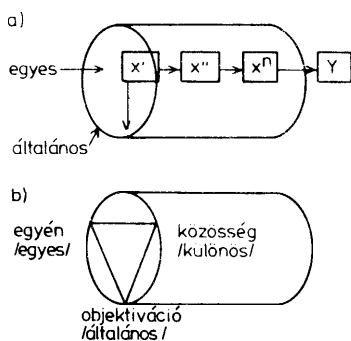


2. *A szerves (élő) létben* az alapkategória az *egyes*, ennek elvont akcidentálisa az *általános*.



Míg tehát a szervesen létező – amíg önmagával azonosnak tekinthető – egyetlen spirált alkot (időben), a szerves (élő) létező már önmaga struktúrájában (térben) is heterogén, azaz kettős spirál. Ennek a kettős spirálnak a „magábanvaló” alakzata jellemző az egyes egyediségekre, „magáértvaló” alakzata pedig az egyediségek reprodukciójára.

3. *A társadalmi lét kettős és hármas spirál* egyszerre. Kettős spirál, amennyiben a szerves és szervesen létezőkhöz viszonyítva, mint egyéni és nemzeti fejlődést fogalmazzuk meg, hármas spirál, amennyiben önmagában, a három szubsztancialitás összefüggésében.



A társadalmi létet tehát az *egyes* és *általános*, valamint az *egyes*, *különös*, *általános* egységeként is megfogalmazhatjuk.⁴¹

*

⁴¹Tőkei Ferenc az „Antikvitás és feudalizmus” c. könyve egyik helyén így ír: „... az egyén egyediséget, a közösség a maga közvetítő funkciójában különösséget, a termelési eszköz pedig általánosságot képvisel”. Tőkei ugyan korlátozza a kategóriák ilyesfajta használatát, szerintünk azonban – legalábbis az általunk tárgyalt vonatkozásokban, elvontsági szinten – megvan e kategóriák értelme. Vö. Tőkei: „A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése”, Kossuth, Bp. 1977, 319.

Dolgozatunk célja az volt, hogy bizonyítsuk: nem csupán elszórt megjegyzésekben fogalmazódik meg Lukácsnál a természet (szervetlen és szerves) és a társadalom történetileg létrejövő lényegegysége. Ez a gondolat az egész „Ontológiá”-nak – s különösen a „Prolegomená”-nak – alapgondolata. Azt is láttuk, hogy ezek a gondolatok Marx társadalomontológiájának örökségére épülnek, azokat folytatják. (Természetesen itt utalhatunk Engelsre is, aki pl. az „Anti-Dühring”-ben ugyancsak fölvázolja a három nagy természeti létformát.)⁴² Ezek nélkül az alapelvek nélkül tökéletesen értelmetlenné és elvonttá válik minden természetre vagy társadalomra vonatkoztatott kijelentés, legyenek azok bár igazak egyik vagy másik vonatkozásban. S különösen figyelembe kell vennünk ezt a „lényegegységet” a társadalom problematikájának a tárgyalásakor. Az ember lényegét, az emberi társadalmat ugyan leírhatjuk általában. Látjuk azonban, hogy így vajmi keveset mondunk a valóságos, a történelemben kibontakozott emberi lényegről, társadalomról. Az emberi-társadalmi történelem a természetadta, készentalált, a természet által „kitermelt” feltételeket nemcsak egyszerűen módosítja, hanem gyökeresen átalakítja. A munkával – Lukács kifejezésével – magábanvalóan megjelenik a harmadik természeti létforma, azaz a társadalmi lét. A társadalmi lét struktúrája azonban csak a magáértvaló társadalmiság kibontakozásával alakul ki teljesen. *A magábanvaló és magáértvaló társadalmiság közötti történelmet* – amely a természeti korlátok visszaszorításának a jegyében zajlik – *nevezte Marx az emberiség előtörténetének*. Az egész emberi előtörténet – tehát a kommunizmusig tartó történelmi időszak, a természetadta struktúra társadalmilag megtermelt struktúrává változása – tulajdonképpen az emberré válás, a társadalmi lét kialakulásának története. *A kommunizmusig tartó előtörténet tehát nem más, mint az emberiség történetének a természettörténetből az emberi (társadalmi) történetbe való átmenetének szakasza, korszaka.*⁴³

⁴² Engels: Anti-Dühring.; MEM 20, Kossuth, Bp. 1963, 88–89.

⁴³ Vö. pl. „Prolegomena”, 44.

A NYELV TRANSZCENDENTÁLFILOZÓFIAI FOGALMA

KELEMEN JÁNOS

1. VAN-E HELY KANTNÁL A NYELV SZÁMÁRA?

Kérdésünk annak a kérdésnek egyik változata, hogy vajon lehetséges-e kanti vagy kantianus nyelvelmélet vagy nyelvfilozófia. Az a tény, hogy a „nyelvfilozófia” vagy „nyelvkritika” eszméje nemcsak a Hamanntól és Herdertől eredő antikantiánus gondolkör elemeként s néha legfőbb fegyvereként jelentkezett, hanem az észkritika folytatásaként is (Mauthner, Wittgenstein) – nos, ez a tény igenlő választ sugall. Ha viszont igenlő választ adunk, akkor is szembe kell néznünk az ürrel: úgy látszik Kant e helyet nem töltötte ki.

Kant ugyanis, így tűnik, szinte tökéletesen hallgat a nyelvről. Olyannyira hallgat, hogy fel lehet vetni a gondolatot: ez a hallgatás, ez a hiány a Kant utáni gondolkodás egyik meghatározó eleme. Legalábbis ezen a véleményen van Tullio de Mauro, aki egyenesen arról beszél, hogy a nyelv-probléma elhallgatása miatt a kanti filozófia beláthatatlanul súlyos, szinte tragikus következményekkel járt. Elvágta ugyanis az újkori hagyomány egyik legfontosabb szálát, s ezzel egy egész történelmi korszak gondolkodását számos kérdésben negatív módon befolyásolta. „Kant hallgatásának – mondja de Mauro – ... megvoltak a maga történelmi következményei. Mivel a hallgatás okai homályban maradtak, a XIX. századi filozófia a három kritikában explicite fölvetett problémákat fogadta el, ezeken vitatkozott, s figyelmen kívül hagyta a nyelvet ... Kant hallgatása ólomsúlyal nehezedett két évszázad vitáira.”¹ De Mauro ehhez még hozzáteszi: „A kanti gondolat így elősegítette, hogy a XVII. és XVIII. század nyelvfilozófiájának minden nyoma és emléke eltűnjön.”²

Ezek a megállapítások – eltekintve a gyászos történelmi következmények ecsetelésétől – lényegében Hamannt visszhangozzák, aki először hívta föl a figyelmet arra, hogy a kanti filozófiából hiányzik a nyelv. Hamann óta ezt a tényt gyakran leszögezték, főleg az antikantiánus irányzatok szószólói. Hogy épp Kant hallgatása idézte volna elő a de Mauro által emlegetett fejleményeket, így a XVII. és XVIII. századi hagyomány megszakadását és a nyelvfilozófiai problematika kiiktatódását, az persze kérdéses, mint ahogy az is kérdéses, hogy a XIX. század valóban megfeledezett volna a nyelv-problémáról. Nem itt kell emlékeztetnünk arra, hogy a XIX. században is vitattak nyelvfilozófiai kérdéseket, s hogy a modern nyelvfilozófiai elképzelések nem egy eleme ebbe a korba nyúlik vissza. Az persze igaz, hogy a XIX. századi nyelvfilozófiák nem kantianus, sőt többnyire antikantiánus szellemben fejlődtek ki. Mint Habermas mondja, „a nyelv- és cselekvés-

¹ Tullio de Mauro: *Introduzione alla semantica*. Laterza, Bari 1970. 81.

² Uő. 82.

elméletnek (Humboldt ellenére) nem volt Kantja”.³ A kor a pozitivizmus, a pszichologizmus és a historicizmus kora volt: ekkor termelődött ki az a fölfogás, melynek keretében még a matematika és a logika empirikus pszichológiai megalapozásával is megpróbálkoztak. Mindez alól a nyelvelméletek sem vonhatták ki magukat. Vagy jobban mondva: a résztint Herderig, résztint az ideológusokon át Condillacig, résztint pedig az egészen Locke-ig visszanyúló nyelvelméletek maguk is hozzájárultak a XIX. században uralkodó általános szemléletmód kialakulásához. Az ezt meghatározó általános okok mellett csak kis szerepe lehetett a kanti hallgatásnak.

Az imént mondottak semmiképpen sem csökkentik kiinduló kérdésünk érvényét. Előjáróban érdemes megvizsgálnunk, hogy Kant beleütközött-e egyáltalán a nyelvproblémába, s gondolt-e egyáltalán a probléma lokalizálására. Ezen a ponton mindenekelőtt egy „külső” élettrajzi tényről kell leszögeznünk: egyszerűen lehetetlen, hogy Kant ne ütközött volna a nyelvvel kapcsolatos filozófiai-ismeretelméleti kérdésekbe. Annak az 1760-as évek második felében elmélyülő válságnak, amely a kritizmus fordulatát előkészítette, Leibniz volt az egyik ösztönzője. 1765-ben jelent meg a század eleje óta kiadatlanul maradt *Nouveaux Essays*, melynek olvasása arra készítette Kantot, hogy új megvilágításban tanulmányozza Locke, s általában az empirista hagyományba tartozó szerzők műveit. Ekkor olvassa Hume-ot is. Kivétel nélkül olyan munkák ezek, amelyekben a nyelvvel kapcsolatos elméleti megfontolások igen fontos szerepet játszanak. Másodszor azt kell figyelembe vennünk – s ez a fontosabb –, hogy vannak olyan kanti helyek, ahol nyíltan szóba kerülnek a nyelvvel kapcsolatos problémák. A hallgatás e tárgyban nem annyira teljes, mint első pillantásra gondolnánk. A kérdés lényege szempontjából persze még ez is inkább külsődleges körülménynek számít, hiszen nem feltétlenül az explicit megnyilatkozások döntenek el, hogy a transzcendentálfilozófiai rendszer kínál-e természetes helyet a nyelv számára, vagy hogy a transzcendentálfilozófiai modell alkalmazható-e nyelvfilozófiai síkon. E megnyilatkozások mindenesetre fontos támpontot nyújthatnak a vizsgálódás számára.

Az egyik nyelvelméleti probléma, amellyel kapcsolatban Kant explicite állást foglal, a „characteristica universalis” leibnizi eszméje: „Nem tagadom, hogy amikor az abszolúte első alapelvekhez érkezünk, akkor lehetséges a characteristica művészetének bizonyos használata, mivel az egyszerű fogalmakkal, következésképpen a legegyszerűbb kifejezésekkel mint jelekkel van dolgunk, de amikor ezeknek a jeleknek a segítségével egy összetett ismeretet kell kifejeznünk, akkor minden éleselméjűség azonnal zátonyra fut, s megoldatlan nehézségekbe ütközik.”⁴ Ez a korai állásfoglalás tehát jobbra negatív. A leibnizi terv éppen azokban az esetekben minősül megvalósíthatatlannak, amelyek létjogosultságát adnák. A characteristica ugyanis mindenekelőtt a primitív fogalmakat rögzíti, holott azt a célt szolgálná, hogy az átlátszó és tiszta logikai viszonyok kihámozásával ismereteink szövevényes rendjébe vigyen világosságot. Az előbbi, 1755-ből származó megjegyzéssel azonban szembenáll egy másik: Kant egyik 1791-ben kelt levele szerint a „characteristica universalis” új utakat nyithat „a tiszta ész kritikájához és megméretéséhez, s

³ Jürgen Habermas: Was heisst Universalpragmatik? K–O. Apel (Szerk.): Sprachpragmatik und Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976. 201.

⁴ Kant: Principiorum Primorum Metaphysicae nova Dilucidatio . . . Prop. II. Scholion. Immanuel Kants Werke (Cassirer kiadás). I. köt. Bruno Cassirer, Berlin 1912. 394.

új ábrázolási eszközöket nyújthat absztrakt fogalmai számára...⁵ A szigorú gondolkodótól kissé váratlan a két nyilatkozat között levő ellentmondás. Olyan nagy azonban a megjegyzések közötti időbeli és — ha szabad így mondani — logikai távolság (az egyik még a kriticismus előtti korszakból származik), hogy az ellentmondásnak semmi esetre sem érdemes jelentőséget tulajdonítanunk. Nem érdektelen megjegyeznünk, hogy Kant a mesterséges nyelv pozitív értékelésekor is Leibniztől eltérő módon jelöli ki a hangsúlyt. Leibniznél a filozófiai nyelv nemcsak az ismeretek rögzítése, hanem a megismerés organonja is lenne: az új ismeretek szerzésének effektív eszköze. A tiszta ész kritikája szempontjából hasznosnak ítélt *characteristica* ezzel szemben „ábrázolási eszköz-ként” jön számításba, ami minden bizonnyal úgy értelmezhető, hogy az ész kritikája eredményeiben független lehet egy hasonló nyelvi apparátustól. A *characteristica* az absztrakt fogalmak már megfelelően rendszerezett világához rendelődne hozzá, mint technikailag kényelmes jelölési rendszer.

Bármilyen kis súllyal jelentkezik a téma, felbukkanása alkalmat ad arra, hogy rákérdezzünk: melyik nyilatkozat tükrözi inkább Kant valódi véleményét, illetve melyik megállapítás fogant inkább kanti szellemben? Ezt abban a megfogalmazásban tehetjük kiinduló kérdésünk részévé, hogy amennyiben a kritikai rendszerben egyáltalán van hely bármilyen nyelvkoncepció számára, akkor ez milyen nyelvideált tükrözne: vajon a természetes nyelvhasználat vagy a logikai egzaktágú mesterséges nyelvek előnyben részesítésén alapuló ideált? A kérdés már *A tiszta ész kritikája* körüli korabeli vitákban fölmerült, legalábbis Hamann egyik gondolatmenetének implicit kiindulópontját alkotja.

Hamann a rá jellemző képzeletdús és nyakatekert módszert követve az alábbi példával illusztrálja az empirikus szemlélet és a fogalom viszonyára vonatkozó transzcendentál-filozófiai álláspontot. Vegyünk egy szót, ahogyan az az empirikus szemléletben megjelenik, tehát a maga fizikai hangalakjában, anyagi és formai fölépítésében (ilyen és ilyen betűkből áll, ilyen és ilyen a betűk és a szótagok sorrendje). Vajon a szó, pl. a „Vernunft” szó pusztá szemléletéből (8 betű, 2 szótag mint anyag; a szótagok közötti meghatározott rend mint forma) kiindulva megtalálhatjuk-e az illető szó fogalmát? Avagy: az értelem-ből kiindulva megtalálhatjuk-e az illető szó empirikus szemléletét (ideértve a 8 betűt és a 2 szótagot mint anyagot)? A Kritika válasza — helyesen — nemleges. Nem lehetséges-e azonban, hogy a fogalomból kiindulva levezzünk a szó empirikus szemléletének *formáját*? (Amelynek köszönhetően az egyik szótag elől áll, a másik hátul, s amelynek köszönhetően a 8 betű épp ebben a meghatározott viszonyban elrendezve szemlélhető.) „Itt a Tiszta Ész Homérosza oly hangos igent horkant, mint Hans és Grethe az oltár előtt.” S ezen a ponton következik a minket érdeklő észrevétel: a „Tiszta Ész Homérosza” föltehetőleg azért mond igent, illetve — komolyra fordítva a szót — Kant a szemléleti formákat azért tartja a priorinak, „mert arról álmodik, hogy megtaláltatott a filozófiai nyelv eddig keresett általános karaktere”.⁶

A példa vitatható, hiszen nem egy konkrét szemléleti formát, nem egy adott térbeli elrendezést tart Kant a priorinak, hanem a teret és az időt mint olyat, tehát a szemlélet

⁵ Kant: Brief an J. S. Beck, 27. Sept. 1791. Immanuel Kants Werke. X. köt. Briefe von und an Kant. Zweiter Teil. Bruno Cassirer, Berlin 1923. 98.

⁶ Johann Georg Hamann: Metakritik über den Purismus der Vernunft. 1784. J. G. Hamann: Sämtliche Werke. Ver. Herder, Bécs 1951. III. köt. Sprache, Mysterien, Vernunft. 289.

alapformáit, amelyek a tapasztalat egyáltalán vett lehetőségét biztosítják. Nem biztos tehát, hogy amennyiben valamely szó formájának az illető szó fogalmából való levezethetősége lenne a kérdés, akkor Kant oly lelkesen kiáltana igent, mint az éppen örök hűséget esküdő Hans és Grethe. Sőt, a kérdést értelmetlennek nyilvánítaná, mondván, hogy egy adott fogalomhoz tartozó empirikus szemlélet nem a szavakra, hanem a jelenségekre vonatkozik.

A példa tehát szerencsétlen, de amit általánosságban kíván mondani, az legalábbis egy vonatkozásban értelmes. Hamann úgy véli, hogy az általános karakterisztika, a filozófiai nyelv nem lehet idegen Kanttól. Persze, ha ezt elfogadjuk, akkor sem kell arra gondolnunk, hogy – mint Hamann állítja – a megtaláltnak vélt általános karakterisztika *vezette volna* a szemléleti formák és értelmi kategóriák a priori voltáról alkotott fölfogásra. Inkább arra kell gondolnunk, hogy amennyiben a priorinak fogadunk el bizonyos univerzális megismerési formákat, ezekhez hozzákonstruálhatunk egy univerzális mesterséges nyelvet. Nem a mesterséges nyelv eszméjétől *függ* a kanti ismeretelmélet. Emellett a kanti rendszerben a mesterséges nyelv nem is előfeltétele az univerzális megismerési formák fölfedezésének. Kant szűkszavú nyilatkozata pontos: a tiszta ész kritikája összeegyeztethető a „characteristica universalis” tervével, de a characteristica universalisnak csak segédszerep jut; „új ábrázolási eszközöket” nyújthat a kritika „absztrakt fogalmai” számára.

Egy lépéssel előrejutottunk, de csak egy lépéssel: Kantnál van hely a mesterséges nyelv problematikája számára. A mesterséges nyelv programjának pozitív értékelése persze önmagában véve keveset mond az itt tárgyalt kérdéskör szempontjából.

2. AZ ÁLTALÁNOS GRAMMATIKA ÉS A NYELVI FORMA FOGALMA

A mondottakat azonban szélesebb összefüggésbe is helyezhetjük, hiszen a „characteristica universalis” pozitív értékelése kapcsolatba hozható az általános grammatika fogalmával, melyet Kant a logika fogalmának meghatározásakor alkalmaz. A mesterséges nyelvek programja és az „általános grammatika” egyébként is összefügg, hiszen a XVII. és XVIII. sz. filozófusai és grammatikusai mind a mesterséges nyelvek, mind az egyes nyelvek alapját alkotó általános grammatika kidolgozásakor az univerzalizálás ugyanazon eszméjét követték. Ennek az eszmének a vállalásában Kant kétségtelenül a nagy racionalista hagyomány örököse. Legfőbb gondja mindig az volt, hogy minden kétséget kizáró módon megalapozza a megismerés univerzalizálhatóságának, interszubjektív érvényességének lehetőségét. Ebbe a keretbe logikusan illeszkednek az általános grammatika lehetőségére és mibenlétére vonatkozó – egyébként szintén szűkszavú – megjegyzései.

Ha most rátérünk az általános grammatika kanti fogalmának vizsgálatára, akkor igen fontos támpontot kapunk kiinduló kérdésünk megválaszolásához. Megmutathatjuk, hogy Kantnak nemcsak „külső” okok (olvasmányai), hanem saját kérdésfeltevései következtében is bele kellett ütköznie a nyelv-problémába, s hogy rendszerében szükségszerűen van meg ennek a problémának a helye, mégha ez a hely jobbra nincs is „kitöltve”.

Minden Kant-interpretációnak egyik fontos, bár nem eléggé kiemelt kérdése a *szabály* fogalma. A szabály Kantnál mindenekelőtt a tevékenység kategóriája: azt az objektív összefüggést foglalja magában, melyet „erőink gyakorlásában” szükségképpen követünk.

„Erőink gyakorlása is bizonyos szabályok szerint megy végbe . . .”⁷ Az értelem nem más, mint „erőink” egyik fajtája, lényegét ezért szintén a szabályalkalmazás vagy szabálykövetés alkotja. „Miként általában minden erőnk, úgy különösen az *értelem* is cselekvéseiben szabályokhoz van kötve . . .” „Az értelmet úgy kell tekintenünk, mint annak forrását és képességét, hogy szabályokat egyáltalán elgondoljunk. Mint ahogyan az érzékiség a szemléletekre való képesség, úgy az értelem a gondolkodásra való képesség, vagyis képesség arra, hogy az érzékek elképzeléseit [Vorstellungen] szabályok alá foglaljuk.” „Nem tűr kétséget, hogy nem tudunk másként gondolkodni, vagy értelmünket másként használni, mint bizonyos szabályok szerint.”⁸

A szabály fogalmában számunkra itt az a lényeges, hogy lehetővé teszi az általában vett tevékenység és a gondolkodás összekapcsolását. A gondolkodás – lévén szabályalkalmazás – elsősorban *tevékenységet* jelent, s nem bizonyos fajta (szellemi vagy eszmei) tárgyi-ságok (képzetek, fogalmak stb.) birtoklását.

A szabályok ugyanakkor tudattalanok. „Erőink gyakorlása is bizonyos szabályok szerint megy végbe, először anélkül, hogy tudatukban lennénk [zuerst derselben unbewusst], mígnem próbálkozások és erőink hosszabb használata révén eljutunk megismerésükig.” Ebben a szövegösszefüggésben történik először célzás az „általános grammatikára”. Cselekvésünk szabályait oly magától értetődően, olyan természetesen követjük, hogy „sok fáradtságba kerül őket *in abstracto* elgondolnunk. Így pl. az általános grammatika egy nyelv formája. Az ember azonban a grammatika ismerete nélkül is beszél; és aki anélkül beszél, hogy ismerné a grammatikát, annak valójában van grammatikája, és szabályok szerint beszél, bár nincs ezeknek tudatában.”⁹

A grammatika tehát a nyelv formája, s mint ilyen, objektív; megléte a beszéd szükség-szerű, minden tudatos fölismeréstől független előfeltétele. Nem Kant az első, aki fölismeri, hogy a nyelvi szabályok a közvetlen tudatosság körén kívül esnek. Nála azonban ez a fölismerés a megismerés lehetőségére vonatkozó globális kérdésfeltevéssel analóg módon jelenik meg. A nyelvi formák egyáltalán a beszéd lehetőségének föltételei, miként a megismerési formák egyáltalán a tapasztalat lehetőségének föltételei. A beszéd lehetőségének feltételei nem tudatosak, s nem a beszédre irányuló tudatos reflexióban rejlenek, miként a tapasztalat lehetőségének, a megismerésnek és a tudásnak a föltételei sem tudatosak, s önmagukban nem tapasztalatot, nem ismeretet, nem tudást jelentenek. Igaz, ez az összefüggés azt is magában foglalja, hogy a nyelvi formák mint a beszéd lehetőségének föltételei nem föltételezeik magát a beszédet, vagyis Kant szerint biztosan nem származtathatók magából a beszédtevékenységből: ahhoz hasonlóan, hogy a megismerési formák, a tapasztalat rendezőelvei sem származtathatók magából a tapasztalatból. Az apriorizmusnak ezeket a problematikus mozzanatait azonban egyelőre zárójelbe tehetjük. Mert a genetikus háttértől függetlenül is elemezhetőnek kell tekintenünk – mint ahogy eleve érvényesnek is tekintünk – bizonyos szabályokat, melyek betartása nélkül semmilyen beszédtevékenység nem képzelhető el. A beszéd föltételei és a tapasztalat

⁷ Kant: Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Immanuel Kants Werke. VIII. köt. Bruno Cassirer, Berlin 1922. 332. Vö. „Az értelmet általában a szabályok képességének mondjuk”. A tiszta ész kritikája. Ford. Alexander Bernát és Bánóczy József. II. kiadás. Franklin, Bp. 1913. 125.

⁸ Kant: Logik, Uo.

⁹ Uo.

föltételei közti analógia, illetve a beszédtevékenység elemzésére kiterjesztett kanti apriorizmus – mint később rátérünk – más vonatkozásban vet föl problémákat.

Nyilvánvaló, hogy a szóban forgó szabályok nem önkényes konvenciók, s nem az egyes nyelvekkel, főként pedig nem a nyelvek hangzó, materiális oldalával kapcsolatosak. Itt ugyanúgy érvényes az anyag és a forma közti különbségtevés, mint a tapasztalat föltételeinek az elemzésében vagy a logikában. A logika azáltal jut formális szabályokhoz, hogy eltekint az értelem speciális tárgyakra való alkalmazásától, tehát minden olyan kontextustól, mely az egyes gondolkodási aktusok számára anyagot szolgáltat. Ugyanezen oknál fogva lesznek az általa rögzített szabályok általánosak és szükségszerűek. Hasonló a helyzet a nyelvet illetően az általános grammatikában. „Fogalmat alkothatunk tehát egy ilyen tudomány [mármint a logika] lehetőségéről, éppúgy, mint egy általános grammatika lehetőségéről, mely egyáltalán a nyelv formáját tartalmazza, szavak nélkül, melyek a nyelv anyagához tartoznak.”¹⁰

Hogy miben áll egyáltalán egy nyelv formája, azzal Kant nem foglalkozik. De a nyelv anyagi és formai oldala közti különbségtevése alkalmat ad arra, hogy elkülönítse a nyelv kontingens és szükségszerű vonásait. Ezen a ponton nyílhatna lehetőség egy transzcendentálfilozófiai nyelvelmélet számára. Egyébként bármennyire nyitva maradnak a nyelvi formákra vonatkozó további kérdések, a kanti álláspont néhány vonatkozásban jól körülhatárolható.

A szavak előbbi idézetünk szerint nem tartoznak a nyelv formájához, más szóval: kontingens tények. A nyelv formai dimenziójának körülírására szolgáló egyetlen általános megállapítás negatív, de ebből a negatívitásból is elég biztosan következtethetünk arra, hogy Kant a nyelvi forma világos és határozott fogalmával rendelkezett. Pusztán e fogalom kifejtése komoly állomást jelenthetett volna a klasszikus nyelvelmélet fejlődésében. Persze nehéz megmondani, mit jelent, hogy a szavakat kizárjuk az általános grammatikából, illetve hogy a nyelv anyagi oldalához soroljuk őket. Egy biztos: feltétlenül magában foglalja a nyelv hangzó oldalának a kizárását. Itt egyrészt azzal a triviális meggondolással számolhatunk, hogy minden emberi nyelv hangnyelv, ám az emberi nyelv nem szükségképpen hangnyelv. Másrészt az az ugyancsak triviális meggondolás is szerepet játszhat, hogy az egyes nyelvek leginkább vagy legszembevetőbb módon a szavak hangalakja tekintetében különböznek. Mindez többé-kevésbé igazolja az általános grammatika körülhatárolását szolgáló negatív kanti megjegyzést. De csak többé-kevésbé. Fölmerül ugyanis a kérdés, hogy a nyelv anyagi oldalára (így a szavakra) vonatkozó mindennemű meggondolást ki lehet-e zárni az általános grammatikából. Az emberi nyelv empirikus (akcidentális) általános vonása, hogy fizikai hordozója a hang, s hogy hangokra tagolódó szavakból áll. Így az előbbi kérdéssel tulajdonképpen azt kérdezzük, hogy valóban csak a *nomologikus* általános tartozik-e a filozófiai nyelvelmélet körébe, s ami *akcidentálisan* általános, az ezen a szinten teljes egészében irreleváns-e. A válasz nem könnyű. Kant korában mindenesetre időszerű volt a figyelmeztetés, hogy a közvetlen megfigyelés és az empirikus generalizáció körébe eső jelenségek nem lehetnek minden további nélkül az általános grammatika problémái. Ám kérdésünket ez nem meríti ki. Kant tudta legjobban – éppen mivel figyelmét a megismerés tisztán formális föltételeire irányította –, hogy a tiszta formák megvalósulásának mennyire határt szab az az anyag, melyre értelmünk

¹⁰ Uo. 333.

alkalmazza őket. A formák fölismerésére pedig még inkább áll az anyagnak ez a korlátozó hatása. Ugyanígy nem lehet egészen közömbös, hogy a nyelv anyaga a hang, s hogy nincs nyelv szavak nélkül. Amit egy általános grammatika a nyelv tiszta formájaként rekonstruál, abba mindig bele fog játszani ez a tény.

Nincs most szükség az ezt alátámasztó érvek felsorakoztatására. A fontos az, hogy lássuk, az általános grammatikára vonatkozó kanti megjegyzések a nyelvre vagy egy lehetséges filozófiai nyelvelmélet tartalmára vonatkozólag mit sugallnak. Eddig az általános grammatikáról úgy esett szó, mint a nyelv formájáról, illetve – a megfelelő párhuzamokra támaszkodó értelmezésünkben – mint a beszéd lehetőségének föltételéről. Kant ezenkívül még egy lényegesebb megjegyzést tesz: az általános grammatika nem organon. E megállapítás szintén a logikával vont párhuzam keretében helyezkedik el. „A logika tehát több, mint pusztá kritika; kánon, mely utóbb kritikaként, azaz minden értelemhasználat elveként szolgál, bár az értelemhasználat képességét csakis annak formája szerint ítéli meg, mivel nem organon, mint az általános grammatika sem az.”¹

Ha figyelembe vesszük, hogy „organonon” Kant egy ismeret „előállítására” vonatkozó útmutatást ért, s hogy ez egy meghatározott tárgynak, mármint az adott szabályok szerint előállítandó ismeret tárgyának valamilyen előzetes ismeretét föltételezi, akkor az utóbbi idézet értelmezése nem lesz túl nehéz. Hogy az általános grammatika nem organon, az egyszerűen annak felel meg, hogy nem tartalmazza a nyelv anyagi elemeit. Más szóval nem arra szolgál, hogy egy meghatározott tárgyra vonatkozó közlemény „előállítására” „útmutatást” adjon, hanem – parafrázálva a más összefüggésben mondottakat – arra, hogy „egyáltalán minden nyelvhasználatnak” a pusztá formális helyesség szempontjából vett megítéléséhez nyújtson alapelvet. Valószínűleg az általános grammatika is „kánon”. Kánon ti. annyiban, amennyiben nem norma. A norma a megítélésnek vagy értékelésnek pusztá „mintája” vagy „zsinórmértéke”, mely (pl. az esztétikában) az „általános egyetértésen” (tehát véletlen ízlésbeli megegyezésen stb.) alapszik; a kánon viszont „törvény”.

Annak a kijelentésnek, hogy az általános grammatika nem organon, adható egy olyan megfogalmazás, mely ugyan nem esik egybe, de összefüggésben van vagy összefüggésbe hozható azzal, amit Kant valójában mond. Az általános grammatika ti. *abban az értelemben* sem organon, amilyen értelemben Leibniz nevezi organonnak a *characteristica universalis* vagy általában a nyelvet. Leibniznél – mint ismeretes – a *characteristica universalis* és általában a nyelv új ismeretek szerzésének effektív eszköze, s mint ilyen, ismeretek hordozója és tárháza. Márpedig: ami ismeret, annak mindig van tárgyi és ezáltal materiális vonatkozása, hiszen a tiszta formák csak az ismeret föltételei. Így ha a nyelvet vagy egy nyelvet organonnak tekintünk, akkor elválaszthatatlanok tőle bizonyos materiális elemek – ti. a világra vonatkozó tudás bizonyos mozzanatai. Láttuk, Kant már a *characteristica universalis*ról is úgy nyilatkozott, mint pusztá „ábrázolási eszközzel”, s nem úgy, mint organonról.

E megfontolások alapján azt mondhatjuk, hogy az általános grammatikának nincs semmi olyanhoz köze, ami a nyelvben ismeretszerű. Az általános grammatika mint tudomány nem kapcsolódik ahhoz a kérdéshez, hogy a nyelv milyen szerepet játszik a

¹ Kant: Logik. 336.

megismerésben; röviden: közvetlenül nem releváns a nyelv ismeretelméleti elemzése szempontjából. Sokkal inkább a logikával szemben meglevő párhuzamra kell figyelnünk, amint a kanti nyilatkozatok szó szerinti értelme is ezt sugallja. Kissé lekerekítve fogalmazva: az általános grammatika az a nyelvhez, mint ami a logika a gondolkodáshoz viszonyítva.

Az elemzésnek ezen a pontján legalább két kérdés merül fel. Az egyik így szól: pontosan milyen kapcsolat van az egyáltalán vett nyelv és az egyáltalán vett gondolkodás formája között? A másik pedig így: vajon az általános grammatika főttebbi fogalma határozza-e meg a nyelv-probléma helyét a kanti rendszerben? Más szóval: amit a nyelv vizsgálatában Kant *filozófiailag* valóban relevánsnak lát vagy amit rendszere alapján relevánsnak kell látni, az az előbbiekből jellemzett általános grammatika-e?

Az első kérdés a gondolkodás és a nyelv viszonyának a kérdéséhez tartozik. Kant ezt sehol sem fogalmazza meg explicite, s amit az erre adott válaszaként értelmezhetnénk, az is csak néhány megjegyzésre korlátozódik. Kétségtelen azonban, hogy az univerzális gondolkodási formák és az univerzális nyelvi formák viszonyát tekinthetjük a nyelvvel kapcsolatos *jellemző* kanti problémának. Ez többé-kevésbé arra indíthat, hogy előbbi kérdéseink közül a másodikra igennel feleljünk. Vagyis: a kanti rendszerben a nyelv-problémának *filozófiailag* az általános grammatika problémájaként van helye. Ha így van, akkor a nyelv és a megismerés viszonya (ezen belül pl. egy adott nyelvnek a megismerésre gyakorolt pozitív vagy negatív hatása): nem a kanti rendszerbe tartozó kérdés. E hipotetikus megállapítás fényében érthetővé válik, hogy Kant miért nem veszi figyelembe Locke, Berkeley, Hume nyelvelméleti örökségét, illetve a saját környezetében kifejlődő „Sprachphilosophie”-t. Érthetővé válik az is, hogy ellenfelei viszont miért gondolhatták: a kanti kérdésfeltevésből eleve, s minden tekintetben hiányzik a nyelv.

Visszatérve most már a gondolkodási formák és a nyelvi formák viszonyának kérdésére, vajon hogyan rekonstruálható a kanti álláspont? A *Logik*-ban nem találunk további támpontot. A máshol rendelkezésünkre álló néhány explicit állásfoglalás nemcsak kevés, de nehezen is értelmezhető. E megjegyzések egyesek szerint alapot adhatnak annak feltételezésére, hogy Kant „azokhoz a gondolkodókhoz tartozik, akik a gondolkodásnak a nyelvvel szembeni abszolút fölényét vallják”.¹² Úgy véljük, azt a feltételezést sem zárják ki, hogy a gondolkodást és a nyelvet egységben látja vagy éppen azonosnak tartja. Az utóbbi értelmezést támasztja alá az a mondat, amelyet az *Anthropologie*-ban olvashatunk: „gondolkodni annyi, mint önmagunkkal beszélni”.¹³ Azt hisszük, hogy a Logika felől vagy a transzcendentálfilozófiai rendszer felől szemlélve a nyelv és a gondolkodás egységének vagy azonosságának ez a kimondása csak egyet jelenthet. A „gondolkodni annyi, mint beszélni” nyilván nem azt jelenti, hogy a gondolkodás valamilyen materiális értelemben vett belső beszéddel, pl. hangszálaink észrevétlen rezegtetésével azonos. A transzcendentálfilozófiai rendszerrel leginkább az az állítás egyeztethető össze, hogy a gondolkodásnak és a beszédnek logikailag analóg föltételei vannak. A gondolkodás és a nyelv tehát annyiban esik egybe, amennyiben az egyáltalán vett nyelv és az egyáltalán vett gondolkodás formái logikailag analógok vagy azonosak egymással. Ezzel összefér a

¹² H. Kuchling: Zur Sprachauffassung Kants. H. Ley, de Ruben, G. Stiehler (Szerk.): Zum Kantverständnis unserer Zeit. VEB Deutscher Verl. der Wissenschaften, Berlin 1975. 122.

¹³ Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Kants Werke. Akademie Textausgabe. VII. köt. Walter de Gruyter, Berlin 1968. 192.

gondolkodás és a nyelv közötti más szempontú különbségtéves. Ti. a materiálisan megvalósuló nyelvet és a tényleges gondolkodást emellett még nyugodtan megkülönböztethetjük egymástól.

Ugy véljük, ez a transzcendentálfilozófiai szempontnak megfelelő interpretáció. Meg kell jegyezni, hogy Kant ezt ebben a formában nem mondja. Ráadásul imént idézett állítása az alábbi összefüggésben szerepel: „Minden nyelv a gondolatok jelölése, és megfordítva, a gondolatok jelölésének legelőnyösebb módja a nyelv segítségével történő jelölés, mely a legnagyobb eszköze önmagunk és mások megértésének. Gondolkodni annyi, mint önmagunkkal beszélni, következésképpen önmagunkat belülről is (a reproductív képzeletőrről révén) hallani. A született süketnéma számára a beszéd az ajkak, a nyelv, az állcsontok játékának érzése, és alig lehet elképzelni, hogy beszéd közben valamivel többet tenne, mint azt, hogy testi érzésekkel űz játékot, tulajdonképpeni fogalmak és gondolkodás nélkül.”¹⁴ A teljes gondolatsor fényében úgy látszik, hogy Kant a gondolkodást és a nyelvet materiálisan is összekapcsolja; a gondolkodást egyenesen a hangnyelvtől teszi függővé. (Ezt nemcsak a felhozott példa támasztja alá, hanem az a tény is, hogy a reproductív képzeletőrről – szemben a produktívval – Kantnál általában empirikus pszichológiai értelemben szerepel.¹⁵)

A gondolkodás és a nyelv összekapcsolása tehát ezen a ponton az empirikusan adott nyelv és a pszichológiailag reális gondolkodás azonosítását is magában foglalja. A felhozott példa szerint ugyanis a gondolkodás nem más, mint egy meghatározott nyelven folyó belső beszéd. A gondolkodás és a nyelv ilyen értelmű faktuális azonosítása súlyos nehézségeket okoz, de magával a kanti rendszerrel, az értelemhasználat szabályainak aprioritásáról szóló kanti tanítással is nehezen egyeztethető össze. A fenyegető ellentmondást kanti alapon talán a következőképpen lehetne elhárítani. A tényleges gondolkodási aktus egyben nyelvi aktus, ahhoz tehát, hogy effektíve gondolkodni tudjunk, meg kell tanulnunk beszélni. Ez pedig érzékszerveink, így hallóérzékünk működését feltételezi. Ám mindebből nem következik, hogy a nyelv elsajátítása (és hallóérzékünk használata) révén sajátítjuk el az értelemhasználat szabályait. A nyelv, amelyet megtanulunk, csupán az *alkalmat* adja meg arra, hogy a szóban forgó szabályokat *aktualizáljuk*. Ha tehát a gondolkodási folyamat effektíve egy adott nyelven megy is végbe, s így empirikus vonatkozásban korlátozásoknak van is kitéve, az egyáltalán vett értelemhasználat szabályainak aprioritása, a gondolkodás univerzalitása nem szenved csorbát.

3. A NYELV MINT EMPIRIKUS PROBLÉMA

Odáig jutottunk, hogy a kanti logikából és a transzcendentálfilozófia alapelveiből rekonstruálható egy tétel, mely a gondolkodás és a nyelv *logikailag szükségszerű* kapcsolatát mondja ki. Ez a kapcsolat a gondolkodási formák és a nyelvi formák között áll

¹⁴ Uo.

¹⁵ „Amennyiben a képzeletőrről csak spontaneitás, néha produktív képzeletőrről is nevezem, s ezzel megkülönböztetem a reproductívától, melynek szintézise csak empirikus törvényeknek, ti. a társításainak van alávetve, mely tehát az a priori megismerés lehetőségének magyarázatához semmivel se járul hozzá s ennél fogva nem a transzcendentális filozófiába, hanem a pszichológiába tartozik.” (A tiszta ész kritikája. II. kiadás. 114.)

fenn. Emellett azonban van egy faktuális kapcsolat is, mégpedig a *faktuális azonosság* értelmében, s ez a materiális valóságában vett nyelv és a pszichológiailag adott gondolkodási folyamat esetében állapítható meg. Egy empirikus-faktuális hipotézishez, egy antropológiai-pszichológiai kérdéscsoportozáshoz érkezünk. Eredményként egyelőre annyit könyveljünk el, hogy Kantnál két szinten is fölmerül a nyelv-probléma. Egyrészt van filozófiai-logikai szintű elképzelése a nyelvről, másrészt bizonyos empirikus elgondolásokat is jelez.

Az utóbbiak közül kiemelkedik *Az emberi történelem feltehető kezdetének* egyik passzusa. Miután a kezdetet arra a pontra teszi, „amely emberi ésszel nem vezethető le megelőző természeti okból”, miután tehát kiindulópontnak az ember létezését veszi, Kant ezeket írja: „Az első ember tehát tudott *állni* és *járni*, tudott beszélni [. . .], sőt *szólani*, azaz összefüggő fogalmak alapján beszélni, következésképpen *gondolkodni*. E jártasságot mind magának kellett megszereznie (ha ugyanis teremtetek volnának, akkor öröklődnének, ez pedig ellentétben áll a tapasztalattal) [. . .]”¹⁶

A nyelv ezek szerint adott az ember létezésével, s ugyanakkor a nyelvi jártasságot maga az ember szerezte meg. Hogy adott az ember létezésével, az azt jelenti, hogy alapvető emberi tulajdonság, akár a két lábon járás. Így primér antropológiai fogalom. Hogy pedig az ember maga szerezte meg, az egy embrionális formában megfogalmazott hipotézis a nyelv keletkezéséről. Pontosabban fogalmazva: elkötelezettség egy hipotézis mellett, mely a felvilágosodás során megfogalmazott különféle változatok közül a legjelentősebb és a legmodernebb. Kant kizárja a nyelv isteni eredetét (nem teremtett jártasság) és a természetből való eredeztetetőségét (ami a naturalista színezetű felvilágosodás legerőteljesebb nyelvkeletkezési elmélete, s amit legjellegzetesebb formában Condillac és Rousseau fejt ki). Az isteni eredet ellen szól, hogy a nyelv nem öröklődik. Az pedig, hogy Kant a természeti eredetét is kizárja, azért mondható, mert feltevéseit épp annál a pontnál kezdi, „amely emberi ésszel nem vezethető le megelőző természeti okból”. Látjuk, itt Kant a Sprachphilosophie kedvenc témáját érinti. Ezen belül nem kerülheti el figyelmünket, hogy éppen Herder álláspontjának megfelelő gondolatot fejt ki. A nyelvnek magából az emberből, az ember létezéséből való eredeztetése ti. Herder korai (az Abhandlungban kifejtett és argumentált) álláspontjával egyezik meg.

A nyelvvel kapcsolatos különféle és eddig látott elgondolásoknak a kritikai művekben alig van nyoma. A *facultas signatrix*, mint külön képesség, szintén nem *A tiszta ész kritikájá*-ban, hanem az *Antropológiá*-ban tárgyalt képességek között szerepel. Ebben az értelemben az egyetlen olyan terület, melyen belül Kant a nyelvnek szisztematikusan jelöli ki a helyét, az antropológia. Ha figyelembe vesszük, hogy az antropológiát Kant világismeretnek nevezi,¹⁷ s az antropológiai megállapításokat ezáltal empirikus szinten helyezi el, akkor könnyen megérthetjük a *facultas signatrix*, a jelölő képesség rendszertani helyének jelentőségét: a *facultas signatrix* meghatározása során tárgyalt kérdések (melyek a kortárs nyelvfilozófia kedvenc témái) általános filozófiai és ismeretelméleti szempontból nem relevánsak, más szóval az empirikus problémák körébe tartoznak. További észrevételekre ad azonban alkalmat maga az a tény, hogy Kant végül az empirikusnak

¹⁶ Kant: *Az emberi történelem feltehető kezdete*. Kant: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. Ford.: Vidrányi K. Gondolat, Bp. 1974. 92.

¹⁷ Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 119.

minősített összefüggéseket, pl. a nyelv és a gondolkodás faktuális kapcsolatát, illetve az ebből adódó nehézségeket sem elemzi mélyebben. Ez ugyanis azt jelenti, hogy a gondolkodásnak a valóságos nyelvhasználattól, a nyelv történetileg adott formáitól való függésében nem látott *elvi* nehézséget. Úgy vélte, hogy a *Kritika* e függés ellenére és az ezt figyelembe vevő argumentáció nélkül önmagában elegendő garanciát nyújt a gondolkodás egyetemességére. A gondolkodás és a nyelv egységének, sőt azonosságának feltételezése mellett Kant ezen a ponton kelti azt a látszatot, hogy a gondolkodás „túlsúlyát” vallja.

Láttuk, hogy a nyelv és a gondolkodás faktuális azonosítása nem kis problémákhoz vezet, de azt is láttuk, hogy ezekre a kanti rendszerben lehet választ konstruálni. De vajon ily módon minden nehézség elhárítható-e, s fölöslegessé válik-e a nyelv és a gondolkodás viszonyának minden további vizsgálata? Úgy véljük, legalább egy súlyos kérdés nyitva maradt, s ez szembesítható a kritizizmussal. A gondolkodás, mely a maga pszichikus realitásában és egy adott nyelvhez való kötöttsége folytán mindig korlátozott, és semmiképpen sem mutathatja föl a maga tiszta formáit, hogyan ismerhetné föl a saját lehetőségének föltételeit biztosító univerzális struktúrákat? Nem állítjuk, hogy a kérdés megválaszolhatatlan, de állítjuk, hogy valamit megmutat. Megmutatja, hogy a nyelv a kantitól különböző értelemben is lehet valódi filozófiai vizsgálódás tárgya. Ti. az egyes nyelvek konkrét valósága is rejt magában olyan kérdéseket, melyek nyelvfilozófiai elemzést követelnek. Ezt az elemzést csak az mulaszthatja el, aki lehetségesnek tartja az ész önmaga általi megalapozását.

4. A KOMMUNIKÁLHATÓSÁG ÉS A TRANSZCENDENTÁLIS TUDAT

Ha a nyelv filozófiai problémája a nyelv egyáltalán vett formájával kapcsolatos kérdésekre korlátozódik, akkor is többet foglal magában annál, mint amit eddig érintettünk. Az a kérdés, hogy miben állnak a beszéd lehetőségének föltételei, mindaddig terméketlen, legalábbis egyoldalú, ameddig nem értjük bele azt a kérdést, hogy hogyan lehetséges a *megértés*. Ez pedig megköveteli a *kommunikáció*, a *kommunikálhatóság*, a *jelentés* fogalmának az elemzését. Kant e fogalmakat sem mellőzi teljesen.

Az *ítélőerő kritikája*-ban felmerül az érzetek közölhetőségének a problémája. „Az érzet minőségének specifikumát – olvashatjuk – csak mint általában azonos módon kezelhetőt képzelhetjük el, amennyiben elfogadjuk, hogy mindenkinek velünk azonos érzetei vannak. Ezt azonban egy érzetről éppenséggel nem tételezhetjük fel.”¹⁸ Az eszmefuttatás során megfogalmazódik az a tétel, hogy a megismerési lehetőségek szubjektív föltételeinek azonossága biztosítja vagy biztosíthatná az érzetek univerzális közölhetőségének lehetőségét, s ez a tétel átvihető a megismerési apparátus többi szintjére. Az érzékelés esetében a feltételeknek ez az azonossága nem áll fenn, s ugyanez mondható el a tárgyak pusztá érzékelésén alapuló különféle érzésekről, mint amilyen a kellemesség érzése, a tetszés stb. A cselekedetek morális minősége által keltett gyönyör vagy a szép láttán érzett tetszés már más kategóriába tartozik: ezek különféle okok miatt már univerzálisan azonos feltételeken alapulnak, következésképpen közölhetők. Hogy a morális és esztétikai érzésekkel kapcsolatos okfejtés egyébként meggyőző-e, az természetesen vizsgálódásunk

¹⁸ Kant: Az *ítélőerő kritikája*. Ford.: Hermann I. Akadémiai Kiadó, Bp. 1966. 258.

határain kívül esik. A lényeg az, hogy Kant ezeket azért tartja kommunikálhatónak, mert nem egyszerűen az érzékelést, hanem ennél magasabb rendű tevékenységet: az ész vagy az ítélőerő tevékenységét követelik meg. A morális érzés pl. fogalmakat követel meg, „tehát nem is lehet másként általánosan közölni, mint az ész segítségével”.¹⁹ Tegyük hozzá: az ész segítségével *lehet* általánosan közölni.

Bármennyire futólagosak e megjegyzések, rendkívül lényegesek: a locke-i tradíció eleveébe vágnak. Kant okfejtése határvonalat húz az individuálisan és az univerzálisan adott feltételek között, s ez lényegében egybeesik a puszta érzékelés és a fogalmiság közti határvonallal. A megkülönböztetés témánk szempontjából azt jelenti, hogy a megismerés magasabb szintjei nem modellálhatók a puszta érzékelésen, s hogy az interszubjektív kommunikáció lehetősége e magasabb szintekhez kötődik. Más szóval: ami a fogalmiság szférájába emelhető, csak az kommunikálható, de az kommunikálható. A kommunikációt lehetővé tevő univerzális elem ezek szerint a transzcendentális Én fogalmában van adva, s benne szükségszerűen adva van.

Ez a gondolat igen csábító, s alkalmas arra, hogy egy nagyon fontos szempontot kiemeljen az empirista hagyománnyal szemben, ám nem minden tekintetben megalapozott. A „transzcendentális én” az empirikus ént modellálja abban az értelemben, hogy azoknak a föltételeknek a rekonstrukcióját nyújtja, melyeket minden egyes individuumra – tényleges kapcsolataikra való tekintet nélkül – külön-külön érvényesnek kell elgondolnunk. Bár átfog minden empirikus tudatot, lényegében nem más, mint az általánosított individuális tudat. Más szóval: a kontingens elemektől megtisztított individuális tudat szerkezetét mutatja, egy olyan struktúrát, melybe logikailag nincs beépítve egy lehetséges másik tudatra való vonatkozás.

A „transzcendentális én” fogalma ebben a vonatkozásban azt fejezi ki, hogy – a fölvelt tapasztalati anyagtól, az empirikus esetlegességektől elvonatkoztatva – minden egyes tudatnak *mint* megismerő tudatnak ugyanazzal a fölépítéssel kell rendelkeznie. Az azonos fölépítésből le lehetne vezetni a kommunikáció lehetőségét, ám ennek korlátot szab, hogy – mint láttuk – lényegében általános individuális tudatról van szó, mely nélkülözi a másik individuumra való vonatkozást.

Külön érdemes hangsúlyozni, hogy a „transzcendentális én” a *megismerő* tudatot, illetve a megismerő tudatot mint a *tapasztalás* szubjektumát modellálja. Ennek az elemzésnek a keretében fogalmazódik meg a tudat vagy az appercepció transzcendentális egységének posztulátuma, amely – mint a transzcendentális filozófia „legmagasabb pontja”²⁰ – kimondja, hogy a tárgy-tudat egységének föltétele az öntudat egysége (hiszen „csak a tudat egysége eszközli a képzeteknek egy tárgyra való vonatkozását”.²¹) E posztulátum önmagában természetesen nehezen támadható. Látni kell azonban – s problémánk szempontjából ez az érdekes –, hogy a maga eleve föltételezett egységében elgondolt tudat, a „transzcendentális én” nincs mással korrelációban, mint az egyáltalán vett, s tőle ismeretelméletileg függő tárgyiassággal. A transzcendentális én fogalma ebben a tekintetben nem foglalhatja magában a kommunikáció fogalmát.

¹⁹ Uo.

²⁰ Kant: A tiszta ész kritikája. II. kiadás. 104.

²¹ Uo. 105.

Az appercepció transzcendentális egységétől, amely a szemlélet „sokféleségének” szükségszerű szintézisét jelenti, s mely szigorúan objektív érvényű, Kant megkülönbözteti a tudat vagy az appercepció empirikus egységét, mely in concreto adott feltételek mellett az előbbiből származik. Érdekes módon e szembeállítás során hivatkozik a szavakra, mégpedig azzal a céllal, hogy a tudat empirikus egységének pusztán szubjektív érvényét illusztrálja. „Valamely szó képzetét az egyik ezzel, a másik más dologgal kapcsolja egybe; s a tudat egysége abban ami empirikus, arra vonatkozólag ami adva van, nem szükséges s nem általános érvényű.”²² Pontosan ezt mondják az empirista filozófusok is, amikor a jelentést a beszélő „saját ideájával” azonosítják, s ennek alapján arra a megállapításra jutnak, hogy az emberek különféleképpen értik a szavakat.

Kant tehát az empirikus tudat mint pszichikus realitás szintjén elfogadja a szavakról tett empirista megállapítást, és ezzel kívánja a tudat empirikus egységének nem-széükségszerű, kontingens jellegét is megvilágítani. Természetesen vitathatatlan, hogy a szójelentésről szóló empirista elméletnek van racionális magva, hogy tehát az emberek a szavakhoz szubjektív értelmet is fűznek. Csak az a kérdéses, hogy a szó jelentését ezek a szubjektív értelemek alkotják-e. Mindenesetre akármi is legyen a szó jelentése, a kölcsönös megértés és a kommunikáció lehetőségét nem lehet az individuális lelki folyamatok empirikus feltételeiből levezetni: ezen a szinten nincs garancia a nyelvi szabályok univerzalizására. Az is vitathatatlan, hogy az egyén empirikus tudatában nem találunk garanciát az appercepció egységének objektív és szükségszerű, általában a megismerési feltételek univerzális voltára. Nem meglepő, hogy az empirizmus nem is talált ilyen garanciákat. Kantnak pontosan ez az egyik legfőbb indítéka arra, hogy bevezesse a transzcendentális én, illetve a transzcendentális tudat fogalmát. Ezzel párhuzamosan lett volna indítéka arra, hogy bevezesse a nyelv transzcendentális fogalmát, vagy hogy a transzcendentális tudat fogalmába foglalt feltételeket egyben a kommunikáció feltételeiként jelölje meg. Láttuk azonban, akármi is gondolta, a transzcendentális tudat mint a szemléletben adott sokféleség szintézisének helye, nem foglal magában kommunikatív aspektust.

A transzcendentális tudat fogalmát mindenesetre át kell alakítani ahhoz, hogy a kommunikáció lehetőségének magyarázatára alkalmassá tegyük, s hogy ezzel párhuzamosan a társadalmiság eszméjével is kapcsolatba hozzuk. Ez az átalakítás nem azt jelenti, hogy empirikus státussal kell felruházni, miként a tudat társadalmi meghatározottsága sem értelmezhető pusztán empirikus viszonyként. A tudat társadalmisága minden empirikus tényállástól függetlenül magában foglalja azt, hogy a maga immanens, logikailag szükségszerű szerkezetében dialogikus szerkezetű. Nincs akadálya annak, hogy beszéljünk az „egyáltalán vett tudatról”, a „Bewusstsein überhaupt”-ról, de magába a „Bewusstsein überhaupt”-ba bele kell foglalnunk a társadalmiságot. Amin azt értjük, hogy a tudat nemcsak a tárgyi appercepció egységét lehetővé tevő szintézis, hanem a másik tudathoz való viszonyt előfeltételező önmeghatározás nélkül is elgondolhatatlan. E viszonyon kívül magára az appercepció egységére vonatkozó kérdés is értelmét veszti.

Nem éréktelen megjegyezni, hogy a „Sprachphilosophie”-nak az az ága, mely bizonyos elemeiben a kanti tradícióhoz kapcsolódik (legalábbis nem a kanti tradícióval való szakítás jegyében fejlődik), az előbbihez hasonló módon igyekszik átalakítani az egyáltalán lehetséges tudat fogalmát. A kommunikáció lehetőségét Humboldt is csak úgy

²² Uo. 107.

képes konceptualizálni, hogy – nem mint empirikus tényállást, hanem mint a gondolkodás feltételét – azt veszi alapul, hogy „a gondolkodást lényegi módon kíséri a társadalmi létre való hajlam”.²³ A duálisról írt (Hegel által is becsült) tanulmányában feltevésének bizonyítékát a nyelv „megváltoztathatatlan dualizmusában” látja, abban a dualizmusban, melynek az egyes nyelvekben még meglevő duális csak kontingens, ám a névmási rendszer szükségszerű és lényeges kifejeződési formája. „A nyelv eredendő lényegében egy megváltoztathatatlan dualizmus foglaltatik”, mivel „az ember még gondolatban is egy másikkal beszél, vagy magával mint egy másikkal.”²⁴ Transzcendentál-pragmatikai elméletében újabban K.–O. Apel választotta azt az utat, hogy az előbb javasolt átalakítást végrehajtsa. Lényegében úgy jár el, hogy a „transzcendentális tudatot” a „transzcendentális kommunikációs közösséggel” helyettesíti; más szóval a kommunikációs folyamatban folyamatosan megvalósuló, de minden megismerő és kommunikáló individuum által már eleve és szükségképpen előfeltételezett társadalmiságot (társadalmi tudatot) állítja a helyébe. Még a kanti értelemben vett tárgy-konstitúciót, a tárgy-tudat egységét sem a tiszta megismerési formák teszik lehetővé, hanem az ilyen értelemben felfogott közösségiség. „Immár nem a kanti értelemben vett megismerési formák bizonyos mértékig prekommunikatív módon 'Bewusstsein überhaupt'-ban eleve azonos szubjektuma jön e megkövetelt egység szubjektumaként számításba, hanem egy már előfeltételezett és mindig még csak a megértési folyamatban realizálódó 'közösség', melynek minden tudományos ismeret univerzális interszubjektív igényének értelmében korlátlannak kell lennie.”²⁵

Remélhetőleg sikerült megmutatni, hogy a „transzcendentális én” fogalma nem foglalja magában a kommunikáció elemzésének kiindulópontját, s így elesik az a föltevés, hogy e fogalom a tárgy-ismeret feltételeivel egyetemben a kommunikáció lehetőségének feltételeit is képes megragadni. Ám ez nem minden. Az *ítélőerő kritikájában* Kant megállapítja, hogy a kommunikáció lehetősége a megismerés lehetőségét biztosító szubjektív feltételek azonosságán múlik, de ismeretfilozófiájában a szubjektív feltételek azonosságát az általánosított egyéni tudat logikai konstrukcióján belül posztulálja, s csupán posztulálja. Az a kísérlet, hogy a transzcendentális tudat fogalmának *átalakításával*, ily módon azonban továbbra is a kommunikáció tudatban rejlő feltételeinek kutatásával lépünk előre, a perspektíva sajátos, persze korántsem váratlan megfordulásával zárult. Ahhoz, hogy a kommunikációt a transzcendentális tudatból tegyük levezethetővé, a tudatot kommunikatív-dialogikus szerkezetűnek kellett feltételeznünk, s így – itt az ideje, hogy észrevegyük – magához a kommunikációhoz jutottunk vissza. Ezek szerint a kommunikáció lehetőségének föltételei a minden lehetséges tudat által már előfeltételezett kommunikációban rejlenek.

Az eredmény dialektikus, de nem kielégítő. Ha magát az eredményt jobban szemügyre vesszük, s a belőle fakadó tanulságokat próbáljuk levonni, akkor egy korábban függőben hagyott kérdés tör a felszínre. Kérdésünk ez volt: témánk szempontjából mennyiben

²³ W. von Humboldt: Über den Dualis. W. von Humboldt: Schriften zur Sprachphilosophie. Werke III. köt. Cotta, Stuttgart 1969. 138.

²⁴ Uo.

²⁵ K.–O. Apel: Sprachakttheorie und transzendente Sprachpragmatik. K.–O. Apel (Szerk.): Sprachpragmatik und Philosophie 24.

problemátikus vagy nem problémátikus az apriorisztikus kanti modell végigvitele? Habermas egyik észrevételére támaszkodva gondoljuk végig a következőket. A transzcendentálfilozófia leegyszerűsített alapeszméje abban áll, hogy a szubjektum tapasztalatokat konstituál, amennyiben a valóságot bizonyos szempontok szerint objektiválja. Ez az objektiválás a minden koherens tapasztalatban szükségképpen előfeltételezett tárgyakban, az egyáltalán vett tárgyiságban mutatkozik meg. Mármost nem találunk olyan eszmét vagy szempontot, mely ezzel a kanti eszmével analóg lenne, s melynek egyúttal az általános kommunikációs feltételeket is alárendelhetnénk. „A tapasztalatokat – amennyiben a kanti alapgondolatot követjük – konstituáljuk, a megnyilatkozásokat [Äusserungen] viszont generáljuk.”²⁶ Habermasnak ez az Apel-féle transzcendentálpragmatikával is vitázó megjegyzése azt mondja, hogy a kommunikáció (bár van kommunikációs tapasztalat) nem tapasztalat, s a kommunikáció elemzésére nem terjeszthető ki a tapasztalat elemzésében alkalmazott modell, legyen az kanti vagy bármilyen más modell. A tanulságok levonásában azonban tovább mehetünk. A kommunikáció nem tapasztalat és általában nem ismeret, hanem tevékenység, mely minden konkrét esetben a már előfeltételezett kommunikációs partnerre irányul. Lehetőségének föltételei így nem a megismerés általános feltételei alá esnek. Persze az sem tartható, ahová jutottunk: feltételeit a kommunikáció nem önmagában rejti. Sokkal inkább mondhatjuk, hogy mint emberi tevékenységformára, rá is az emberi tevékenység általános feltételei érvényesek. A megismerés szubjektív feltételeinek azonosságát, melyben Kant a kommunikálhatóság alapját látta, konkrét helyzetekben kétségtelenül számításba vesszük, mégpedig valóban nem az érzetek és érzések, hanem a fogalmak szintjén. Ez az azonosság azonban nem előfeltétel nélküli, a végső alapviszonyt tekintve éppenséggel a kommunikálhatóságot (pl. a kijelentésekkel kapcsolatban emelt érvényességi igények megvitathatóságát) és a kommunikáción keresztül az emberi tevékenység általános feltételeinek azonosságát feltételezi. (Nyilvánvalóan ezen a ponton válik szükségessé a társadalmi-történelmi praxis elemzése, abból a megfontolásból kiindulva, hogy ami a tárgyi világot és az egymással kommunikáló alanyokat valóban transzcendentálja, az az alanyok kölcsönös, tehát társadalmi praxisa, s hogy a nyelv e praxis eleme.)

Az érzetek kommunikálhatóságán kívül, mely egyáltalán a kommunikálhatóság problémáját vetette föl. Az *ítélőerő kritikájában* még egyszer szó esik a nyelvi kommunikációról. A hely igen figyelemre méltó, mert Kant egy adott elméleti célkitűzésen belül az elméleti fundamentum szerepét szánja egy nyelvvel kapcsolatos megfontolásnak: „Ha tehát a szépművészeteket fel akarjuk osztani, akkor nem választhatunk ehhez kényelmesebb elvet – legalábbis kísérletképpen –, mint a művészet analógiáját azzal a kifejezésmóddal, amelyet az emberek beszéd közben használnak, hogy megértessék magukat egymással, amilyen tökéletesen csak lehetséges, azaz nemcsak fogalmaik, hanem érzelmeik alapján is. Ez szóból, mozdulatból és hanglejtésből áll (artikuláció, gesztikuláció és moduláció). Csak a kifejezés e három módjának összekapcsolása jelenti a beszélő teljes közlését. Mert gondolat, szemlélet és érzet egyszerre és egyesítve így adható át egymásnak.”²⁷ A

²⁶ Jürgen Habermas: Was heißt Universalpragmatik? K.–O. Apel (Szerk.): Sprachpragmatik und Philosophie. 203.

²⁷ Kant: Az ítélőerő kritikája. 51 § 287–288.

hagyományosnak tetsző²⁸ osztályozás itt rendkívül modern irányba mutat. Arról tanúskodik, hogy Kant az emberi kommunikációt a maga összetettségében látja, s hogy a közlési aktus teljességét a különböző típusú kifejezési eszközök összjátékának tulajdonítja (egy olyan hagyománnyal szemben, amely racionalista és empirista változatában is a tisztán racionális verbalizációt sorolta a valóban emberi megnyilvánulások közé). A művészetek osztályozásának itt alkalmazott szempontja emellett további feltevéseket tartalmaz. Pl. azt, hogy a nyelvet és a művészetet szoros szálak fűzik egybe: mindkettő az emberi kommunikáció eszköze. Talán azt is, hogy a művészet valamilyen értelemben nyelv. Azt azonban feltétlenül, hogy legalább a művészet egyes aspektusai a nyelv analógiájára írhatók le és értelmezhetők. Mármint függetlenül attól, hogy objektíve meddig lehet elmenni ezen az úton, vagy hogy egy ilyen analógiának hol húzódnak a határai, e feltevések a művészetek szemiotikai elemzésének egyik lehetséges irányát jelölik ki, legalábbis abban a történelmi értelemben, hogy számos termékenynek bizonyuló modern művészetszemiotikai törekvésben hasonló alapkoncepció jut érvényre. A kanti kérdésfeltevés itt megint megszakad, ám a beszédben használt kifejezésmód és a művészet közötti analógia feltevését kimondó mondathoz egy lábjegyzet csatlakozik, ama lábjegyzetek egyike, amelyekben úgyszólván az írói tudatalatti tör felszínre: „Az olvasó ezt a vázlatot a szépművészetek lehetséges felosztásáról úgy ítélje meg, mint egy tervezett teóriát. Ez egyike azoknak a számos kísérleteknek, amelyeket még el lehet és el kell végezni.”

„El lehet és el kell végezni”: kinek? Kantnak? A jövő tudományának? Nem kell választ keresnünk a kérdésre: Kant a kísérletet nem végezte el, de e hely hirtelen élességgel árulja el, hogy az esztétikai szférában is látta a nyelv-probléma fontosságát.

5. A JELENTÉS-PROBLÉMA

A nyelvi kommunikációval kapcsolatos kérdések nem tárgyalhatók komolyan a jelentés vizsgálata nélkül. Szembetűnő, hogy ahol Kant fölveti a kommunikálhatóság kérdését, ott nem tér ki a jelentésre. Vajon arra kell-e következtetnünk, hogy a nyelvi jelentésről egyáltalán nem alkotott magának fogalmat? Itt – miként több más esetben is – két síkon kell vizsgálódnunk: egyrészt meg kell nézni, vajon Kant explicite mond-e valamit az adott témában; másrészt ellenőrizni kell azt a föltevést, hogy egyes elemzései tulajdonképpen ezt a problémát rejtik magukban, vagy ilyen irányban „meghosszabbíthatók”.

Hogy egy jelentéselmélet legalábbis körvonalaiban szeme előtt lebegett, azt Kiesewetternek szánt 1791-es kisebb feljegyzéseiből az egyik megbízhatóan tanúsítja.²⁹ A feljegyzés néhány szó formális és materiális jelentésének megkülönböztetéséről szól. „Van néhány szó, amely egyes számban használva más értelemmel bír, mint amikor többes számban használjuk. Ekkor egyes számban formális, többes számban materiális jelentésben kell venni őket. Ezek az egység, tökéletesség, igazság, lehetőség.” A „*qualitativ*

²⁸ Így látja Garroni. Emilio Garroni: *Semiotica ed estetica*. Laterza, Bari 1968. 71–72.

²⁹ Kant: *Über formale und materiale Bedeutung einiger Worte*. Immanuel Kants Werke. Cassirer kiadás. IV. köt. 527–528.

egységet” mint az „egész alapját”, a „*quantitativ* egységet” mint az „egész részét” fogjuk fel. Egy dolog *tökéletessége* (formálisan használva a szót) a dolog „realitásainak” megegyezése egy eszmével, míg a dolog *tökéletességei* (materiálisan használva a szót) maguk „ezek a realitások”. Az *igazság* egyes számban (formálisan és qualitative) „egy tárgyról alkotott ismeretünk megegyezése a tárggyal”, míg az igazságok többes számban (materiálisan és quantitative) „igaz mondatok”. Formálisan és qualitative egy tárgy *lehetőségéről* beszélünk, míg a *lehetőségek* (materiálisan és quantitative) nem mások, mint „tárgyak, amennyiben lehetségesek”. A „tökéletesség” két jelentését Kant a következő példával világítja meg: „Így egy óra tökéletességéről beszélünk, amikor azt találjuk rajta, amit egy jó órától elvárhatunk. Egy óra tökéletességei az óra tulajdonságai, melyek egy jó óra fogalmával megegyeznek.”³⁰

Természetesen igen nehéz e rövid utalások jelentőségét megítélni. Az első nehézséget az okozza, hogy az elemzés speciális filozófiai szavakra vonatkozik (Kant maga hívja föl a figyelmet arra, hogy a négy szó „a kategóriák táblázatán alapszik: mennyiség, minőség, reláció és modalitás”). További nehézség rejlik magában abban a tényben, hogy a feljegyzés összesen négy szóról beszél.

Néhány triviális megállapítás mindenesetre önként adódik. Így megállapítható: Kant azt mondja, hogy adott esetben a grammatikai kategóriák (singularis, pluralis) kifejezhetnek jelentésbeli, szemantikai különbségeket. Emellett azt is észrevehetjük, hogy amikor a fenti esetekben a formális vagy qualitativ jelentést megadja, akkor egy-egy fogalom (az igazság stb.) definícióját adja meg. A formális jelentést így felfoghatjuk a szó által kifejezett fogalomként, vagy egyszerűen a jelentésként. Mi azonban a materiális jelentés? Megpróbálhatjuk, hogy az utóbbit azzal azonosítsuk, amit deszignátumnak, referenciának szokás nevezni. A jelentés és a referencia megkülönböztetése a „*significatio*” és a „*suppositio*” különbségtéves képében már a Kant által ismert középkori logikusoknál is megtalálható. Ha a példákban olyan szavak szerepelnének, mint „ember”, „asztal” stb., akkor könnyű lenne eldönteni, hogy Kant valóban ilyesmire gondol-e. A szóban forgó esetekben azonban nem nagyon értelmes a jelentés és a referencia fogalomkörében gondolkodni.

Itt kell megvizsgálunk a disztinkció általánosíthatóságának kérdését. Bár a szöveg az általánosíthatóság ellen szól („van néhány szó, amely . . .”), létezik olyan olvasás, amely ezt nem zárja ki. Ebben az olvasásban föltehetjük, hogy Kant szerint más szavaknak is lehet formális és materiális jelentésük. Itt a vitatott szavak sajátossága nem abból adódna, hogy a bevezetett megkülönböztetés csak rájuk érvényes, hanem abból, hogy formális és materiális jelentésüket grammatikai jegyek fejezik ki, pontosabban: már egyes és többes számú alakjuk is felszínre hozza. Ha hipotétikus olvasásunk helyes, s a disztinkció kiterjeszthető, akkor arra lehet gondolni, hogy a materiális és formális jelentés közti különbség azt a különbséget takarja, amely egyfelől a „minden ember fut”, „néhány ember fut”, „egy ember fut”; másfelől „az ember egy species” mondatok közt áll fenn. („Az ember egy species” nem azt jelenti, hogy „minden ember egy species”). Itt a két eset közti különbség a quantifikálhatóságban rejlik. Egy szót ezek szerint akkor használunk „materiális” vagy „quantitativ” jelentésben, amikor quantifikálható kijelentésekben fordul elő. A kanti disztinkciót így annak a fényében kell vizsgálni, hogy az adott kifejezések milyen

³⁰ Uo. 2. láb.

típusú kijelentésekben fordulhatnak elő. Az itt mutatkozó különbséget azonban nem szükséges a jelentés kategóriájával kifejezni. A középkori logikában a terministák ennek a problémának a megvilágítására a *suppositio* fogalmát használták. Egy ilyen keretben a disztinkció a *suppositio* típusai közti különbségnek, mégpedig az ún. formális és az ún. materiális *suppositio* közti különbségnek lesz megfeleltethető.³¹ A kanti példák ezek szerint úgy lesznek értelmezhetők, hogy „formális” vagy „qualitativ” jelentésükben nem quantifikálhatók; pontosabban: nem szerepelhetnek quantifikált kijelentésekben.

Nem biztos, hogy Kant feljegyzésének pontos és kielégítő, a szemantikai elmélet szokásos foglmainak megfelelő értelmezést tudunk adni. Egy azonban biztos. Kant elemzése azt mutatja meg, hogy azok a különbségek, melyek látszólag csak grammatikai jellegűek, a kifejezések használatában rejlő mélyebb logikai-szemantikai különbségeket rejtene magukban. Ez pedig nem közömbös a filozófiai kategóriák helyes értelmezése szempontjából. A kanti elemzés ezáltal a filozófiai kategóriák tisztázását célzó nyelv-analízisre ad példát.

Ezen a feljegyzésen kívül alig találunk máshol explicit utalást a jelentés problémájára. Tulajdonképpen csak *Az ítélőerő kritikájának* egyik szakaszában olvashatunk néhány megjegyzést a szójelentéssel kapcsolatban, amikor a fogalom ábrázolásának különféle módjairól, a karakterizmákról, a szimbólumokról és a sémákról történik említés. Mielőtt azonban erre rátérnénk, meg kell vizsgálnunk egy hipotézist, mely a sematizmus elméletének, illetve a transzcendentális séma fogalmának értelmezése közben merül föl. Már régebben megfogalmazódott ugyanis az a gondolat, hogy a „séma” fogalmát, melyet Kant szembeállít a „képpel”, a „Wortbegriff” („szófogalom”) fogalmával lehet interpretálni. Ilyen szellemben elemzi a kanti sematizmust G. Gerber.³² Vajon *A tiszta ész kritikájának* „A tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról” c. fejezetében foglaltak összefüggésbe hozhatók-e ebben az értelemben a nyelv-problémával?

6. A SEMATIZMUS-FEJEZET

A transzcendentális dedukció elveiről szólva Kant fölveti azt a kérdést, amelynek megválaszolása a tapasztalat egyáltalán vett lehetőségének meghatározása szempontjából döntő fontosságú, azt a kérdést tehát, hogy a fogalmak hogyan vonatkoztathatók a tárgyakra, s hogy „a gondolkodás szubjektív föltételei miképp lehetnek objektív érvényűek”.³³

A kérdés a 24. §-ban nyer további megvilágítást, ahol is úgy fogalmazódik meg, mint „a kategóriák alkalmazásának” problémája „érzékek tárgyaira általában”. Ugyanitt megoldást is kapunk, mely az appercepció transzcendentális egységének elvére támaszkodik. Ez azt jelenti, hogy a kategóriák objektív érvényességét Kant az érzéki szemléletben adott

³¹ A *significatio* és *suppositio* középkori fogalmáról l. Altrichter Ferenc: Buridan és a névreláció antinómiája. Kézirat.

³² G. Gerber: *Die Sprache und das Erkennen*. Berlin 1884. H. J. Cloeren–S. J. Schmidt (Szerk.): *Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert*. Fromann, Stuttgart – Bad Canstatt 1971. II. köt. 52, 54–55.

³³ Kant: *A tiszta ész kritikája*. II. kiadás. 97.

sokféleség szintézisének föltétele alá foglalja, tehát a szintézis fogalmának segítségével magyarázza. („Az érzéki szemlélet különféleje appercepciójának szintetikus egysége” az a „föltétel, mely alá szemléletünk . . . minden tárgya szükségképp tartozik: ez által nyernek azután a kategóriák mint pusztá gondolatformák objektív valóságot, azaz a szemléletben adható tárgyakra, de csak mint jelenségekre való alkalmazást”).³⁴ Az érzéki szemlélet különféléjének a priori lehetséges szintézisét, mely „képlegesnek” („synthesis speciosa”) nevezhető, s mely az appercepció eredeti szintetikus egységére, azaz a kategóriákban gondolt transzcendentális egységre vonatkozik, Kant a továbbiakban úgy tárgyalja, mint a képzelőerő transzcendentális szintézisét.

A kategóriák objektív érvényességének itt vázolt problémája tér vissza a sematizmus-fejezetben, ahol részben a képzelőerő transzcendentális szintézisének fogalomkörében mozgó megoldást is viszontlátjuk. A sematizmus-fejezet ehhez annyit tesz hozzá, hogy azok a formák, melyekben a képzelőerő szintézise végbemegy, „*transzcendentális sémákként*” határozhatók meg. A sémát Kant ebben a tekintetben úgy jellemzi, mint a képzelőerő speciális, a képtől különböző produktumát, amelyről abban az esetben beszélhetünk, amikor „az utóbbinak [a képzelőerőnek] a szintézise nem egyes szemléletre, hanem csak az érzékiség meghatározásának egységére irányul”.³⁵

A sematizmusról szóló tanítást hagyományosan, de legalább Schopenhauer óta Kant leghomályosabb fejtegetései között tartják számon. Ennek oka, hogy – mint Curtius alapos elemzéssel kimutatja³⁶ – Kant tulajdonképpen két séma-fogalmat vezet be, pontosabban a séma fogalmán belül két megoldást ad a kategóriák objektív érvényességének problémájára. Az egyik megoldást a képzelőerő transzcendentális szintézisének értelmezésekor adja, s – mint láttuk – a „séma” fogalmának előbbi meghatározásával ezt ismétli meg. A másik megoldás, mely a sematizmus-fejezet tulajdonképpeni újdonsága, azon a meghatározáson alapszik, mely a sémát a kategóriák alá történő szubsumálás eszközeként mutatja be. A *séma mint szintézis* mellett tehát beszélhetünk a *sémáról mint szubsumálásról*. Itt nem tárgyalhatjuk, hogy a két megközelítési mód mennyire egyeztethető össze,³⁷ de jegyezzük meg: a séma második fogalma némileg az eredeti kérdést is módosítja. A kategóriák objektív érvényességének problémája ezúttal nem abban a formában jelenik meg, hogy a kategóriák miként alkalmazhatók az érzéki szemlélet tárgyaira, hanem abban a formában, hogy az érzéki szemléletben adott jelenségek hogyan szubsumálhatók, hogyan foglalhatók az egyes kategóriák alá.

Az eredeti probléma bármilyen értelmezése mögött az húzódik meg, hogy miután szétválasztottuk az érzékiséget és az értelmet, meg kell tudnunk mutatni, hogy ezek hogyan működnek együtt, hiszen együttműködésük nélkül nem gondolható el a kategóriáknak a tapasztalatban való érvényes alkalmazása. Együttműködésük viszont mindenekelőtt azt a képességünket követeli meg, hogy a tiszta kategóriákat az érzéki szemlélet formájának általános fogalmaiban interpretáljuk. A tiszta kategóriák és alkal-

³⁴ Uo. 113.

³⁵ Uo. 129.

³⁶ Ernst Robert Curtius: Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Kant-Studien XIX. köt. 1914. 338–366.

³⁷ A jelenségek kategóriák alá való szubsumálásának, illetve a transzcendentális subsumtio-nak a problematikájától I. Richard Kroner: Von Kant bis Hegel. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961. 79–95. (II. kiadás.)

mazásuk közti közvetítésnek ezt a feladatát bízta Kant a szubszumálás eszközeként felfogott sémákra (a tiszta kategóriákat az idő mint általános szemléleti forma fogalmaival interpretálva). A közvetítés alapelvét ebben a megközelítésben az jelenti, hogy létezik „valami harmadik”, ami „egyrészt a kategóriával, másrészt a jelenséggel egynemű, s az előbbinek az utóbbira [való] alkalmazását lehetővé teszi”. Ez a „harmadik valami” nem más, mint egy „közvetítő képzet”, mely egyrészt – amennyiben a kategóriával egynemű – tiszta, vagyis nélkülöz minden empirikus elemet, másrészt pedig egyszerre intellektuális és érzéki jellegű. A mondott tulajdonságoknak felel meg a „transzcendentális séma”. A séma – mint láttuk – a „képzeleterő” terméke, de nem egyes szemléletekre vonatkozik: nincs tehát konkrét és egyedi érzéki tartalma. Ezért kell megkülönböztetnünk a képtől. E meghatározások és megkülönböztetések után következik az alábbi passzus. „Tiszta érzéki fogalmaink alapjául valójában nem tárgyak képei, hanem sémák szolgálnak. Egyáltalán a háromszög fogalmával a háromszög semmiféle képe nem lehet adekvát. Ez ugyanis nem érné el a fogalom általánosságát, melynek köszönhetően a fogalom minden háromszögre, a derékszögűekre, ferdeszögűekre stb. érvényes, hanem mindig csak e kör egyik részére korlátozódna. A háromszög sémája sohasem létezhet máshol, mint a gondolkodásban, és a képzeleterő térbeli alakzatokra vonatkozó szintézisének szabályát jelenti. A tapasztalat valamely tárgya vagy annak képe még kevésbé éri el az empirikus fogalmat; ez a fogalom mindig közvetlenül a képzeleterő sémájára vonatkozik, mint szemléletünk valamely általános fogalom szerint történő meghatározásának szabályára. A kutya fogalma szabályt jelent, melynek alapján képzeleterőm egy négylábú állat alakját általában meg tudja rajzolni, anélkül, hogy bármelyik különös alakra korlátozódna, melyet számomra a tapasztalat kínál, vagy pedig bármely lehetséges képre szorítkozna, melyet *in concreto* meg tudok jeleníteni. Értelmünknek ez a sematizmus, mely a jelenségekre és ezek pusztá formáira vonatkozik, az emberi lélek mélyében rejlő művészet, melynek igazi fortélyait aligha fogjuk a természettől ellesni.”³⁸

Az utolsó megjegyzés rögtön szemet szúr: egyike azoknak a helyeknek, ahol az összes metafizikai probléma megoldását vagy megoldásának kulcsát kínáló gondolkodó nem megy tovább a vizsgálódásban. Ugyanakkor figyeljük meg, hogy a fejtegetés abban a gondolati körben mozog, melyben Locke és Berkeley jellegzetes problémái helyezkednek el. A séma és a kép megkülönböztetése felfogható úgy, mint a locke-i „absztrakt általános idea” bírálata. (Locke az absztrakt általános ideát többek közt épp a háromszög általános képzetével illusztrálta.³⁹) Locke implicit bírálataként értelmezve, a kanti okfejtés párhuzamosan halad Berkeley elemzésével, mely kimutatja az ilyen értelemben vett általános idea lehetetlenségét.⁴⁰ A pozitív megoldás tekintetében azonban Kant eltér Berkeleytől, aki szerint semmilyen „idea” sem lehet pozitív természete szerint általános. Az érzékinek és a fogalmi-diszkurzívknak Berkeleyre jellemző elégtelen szétválasztását Kant semmiképpen sem fogadhatja el. Módszerének nem-empirikus, a priori jellegében éppen az a pozitív elem, hogy – mint Strawson fogalmaz – „azoknak az eszméknek és alapelveknek

³⁸ Kant: Kritik der reinen Vernunft. Immanuel Kants Werke (Cassirer kiadás). III. köt. Bruno Cassirer, Berlin 1913. 143–144.

³⁹ Locke: Értekezés az emberi értelemről. II. köt. 212.

⁴⁰ Berkeley: A treatise concerning the Principles of Human Knowledge. William Collins Sons and Co., London–Glasgow 1972. I. Introduction 11. § 50–52.

korlátozó keretét kutatja, amelyek alkalmazása lényeges a tapasztalat számára, s amelyek a tapasztalat általunk kialakítható bármilyen koherens felfogásában implicitek”.⁴¹ Az egyik döntő kanti fölismerés az, hogy minden tapasztalat egy konceptuális sémát involvál. E fölismerés keretében nem az általános ideákat kell elvetni, hanem azt, hogy az általánost hordozó gondolati alakzatok érzéki tartalmúak. Az eredmény a szemléleti-intuitív és a fogalmi-diszkurzív közötti világos (persze Kantnál kissé drámai) különbségtétel. A kettő közti közvetítést most már magyarázni kell, s – mint láttuk – éppen erre szolgál a sematizmus elmélete.

A „sémáról” – amellet, hogy tiszta, s hogy egyrészt intellektuális, másrészt érzéki – még valamit mond a szöveg. A háromszög sémája a képzelőerő szintézisének *szabálya*. A kutya fogalmáról úgyszintén azt olvassuk, hogy szabály, mely általánosságban előírja, hogyan kell egy kutyát elképzelni, egy kutya szemléleti képét megalkotni. Az absztrakt és általános fogalom, valamint a fogalmat közvetítő séma (a metafizikai hagyomány „idea”-terminusával szemben) nem valamiféle mentális objektumot jelent, hanem az egyes szemléleti képek szintetizálására vonatkozó utasítást. Ha ezek után rákérdezünk arra, hogy miben is áll a sematizmusnak ez a „művészete”, melyet Kant oly titokzatosnak tart, akkor nem lehet nem észrevenni, hogy a „sémának” ez a jellemzése nagyon közel áll ahhoz, ahogyan egy szó jelentését lehet jellemezni (s ahhoz, ahogyan Berkeley közelítette meg a szavak jelentésének problémáját). Legalábbis nem jótalan Tullio de Mauro kérdése: „... mi más ez a titokzatos művészet, ha nem annak a képessége, hogy mind az egyes képeket, mind az egyes fogalmakat általános érvényű jelekhez kössük?”⁴² A szöveg nem ad támpontot arra vonatkozólag, hogy Kant gondolt volna erre. Annyi bizonyos, hogy a sematizmus ahhoz hasonló funkciót tölt be, amelyet már Berkeley a szavaknak tulajdonít. A képek és a fogalmak összekapcsolását, mely Kantnál a séma közvetítésével történik, objektíve nyelvi mechanizmusok biztosítják. A fogalmak nyelvünk deskriptív terminusainak logikai formái, a jelentés pedig az az általános, s érzéki képekkel nem azonosítható használati szabály, amely a terminusok alkalmazási körét megszabja, egyedi esetekre való alkalmazását lehetővé teszi. A szó és a szójelentés ezáltal közvetít a képekben és képzetekben is megragadható egyedi, valamint az általános; a szemlélet, valamint a fogalom között.⁴³ Ennek végiggondolása nélkül Kant nem találhatta meg azt a mechanizmust,

⁴¹ P. F. Strawson: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Methuen and Co., London 1966. (Repr. 1975.) 18.

⁴² Tullio de Mauro: *Introduzione alla semantica*. 75.

⁴³ A kép és a fogalom kettősségével összefüggésben jogunk van az egyedi és az általános kettősségről beszélnünk. „A szemléletes intuíciónak és a fogalmak dualitása egyik formája vagy aspektusa annak a dualitásnak, amelyet minden olyan filozófiában el kell ismerni, amely komolyan foglalkozik az emberi tudással, annak tárgyaival vagy kifejezésével és kommunikációjával. Ezek inkább a filozófiai vizsgálódás három különböző iránya, mintsem három különböző vizsgálódás. A lételmélet, az ismeretelmélet és az állítás elmélete igazából nem választható szét; és különböző formákban e dualitás szükségképpen mindháromban megjelenik. Az elsőben nem tudjuk elkerülni a különbségtételt a partikularitások és az általános fajok vagy jellegzetességek között, amelyeket az előbbiek exemplifikálunk; a másodikban el kell ismerni annak szükségességét, hogy rendelkezünk általános fogalmakkal, s hogy a tapasztalatban tudunk a dolgokról, amelyek önmagukban nem fogalmak, s amelyek a fogalmak alá vonhatók; a harmadikban el kell ismernünk az olyan nyelvi vagy más jellegű eszközök iránti szükségletet, amelyek képessé tesznek arra, hogy általános terminusokban osztályozzunk és leírjunk, s hogy megmutassuk, osztályozásainkat és leírásainkat milyen partikuláris esetre alkalmazzuk.” (Strawson: *The bounds of sense*. 47.)

amely a mindenképpen fontos és reális funkcióval fölruházott sematizmusnak, „az értelem sémákkal való eljárásának” alapját alkotja. A sematizmusról alkotott elmélete így egy black box hipotézis. De ha a fekete dobozt sikerül kinyitni, nem valószínűtlen, hogy a nyelvi szabályrendszert találjuk meg benne. Nem fölösleges még itt megemlíteni azt az újabban fölmerült elképzelést, hogy lehetséges teljes szemantikai modellt találni a kategóriák, az értelem alapelvei, a sémák és azon empirikus instanciák közötti viszony értelmezésére, amelyekre a kategoriális keret a kanti föltételezés szerint vonatkozik. E modell keretében a kategóriákat úgy kell tekinteni, mint grammatikai formákat egy általános rendszer számára, amely a tényekre vonatkozó állításokat lehetővé teszi. Az értelem alapelvei, melyek úgy értelmezhetők, mint bizonyosfajta általános törvények konstruálására vonatkozó szabályok, kiegészítik a rendszer episztemológiailag formális jegyeit. A sémákat azért kell bevezetni, hogy ezt a formalizmust alkalmazhatóvá tegyünk, s szemantikai interpretációt adjunk a számára. A sémák, mint szemantikai szabályok, azáltal kapcsolják össze a kategóriákat és az alapelveket a megfigyelési nyelvvel, hogy specifikálják a megengedhető predikátumtípusokat. Meghatározzák, hogy milyen megfigyelhető objektumok vehetők föl a megfigyelési predikátumokban helyet foglaló változók értékeiként. A sémák ily módon a tapasztalat lehetséges tárgyairól alkotott, a kategóriák grammatikájának engedelmeskedő empirikus fogalmak.⁴⁴

7. SÉMÁK, SZIMBÓLUMOK, KARAKTERIZMÁK

Hogy a sematizmusnak a jelentés-problémával való összekapcsolása nem értelmetlen, arra magánál Kantnál is találunk evidenciát. S itt kell rátérnünk *Az ítélőerő kritikájának* arra a szakaszára, ahol ugyancsak fölmerül a szemlélet és az a priori fogalmak viszonyának, valamint a sémák szerepének a kérdése, s ahol explicit hivatkozás történik bizonyos nyelvi jelenségekre, mindenekelőtt a szójelentés szerkezetének egyes sajátosságaira. „A szépségről mint az erkölcsiség szimbólumáról” c. szakaszról van szó, mely a címben jelzett speciális kérdés tárgyalásakor a fogalmak ábrázolhatóságának általános elemzéséből indul ki. Itt három fogalom kelti föl érdeklődésünket: a *karakterizmák*, a *szimbólumok* és a *sémák* fogalma. Miután a szimbólum szokványos, a logikusok által használt értelmezésével vitába száll, Kant megállapítja, hogy a szimbólum az intuitív szemlélet egyik formája. „Ez utóbbit (az intuitívát) ugyanis feloszthatjuk a képzet *sematikus* és *szimbolikus* módjára. Mindkettő hypotipózis, azaz ábrázolás (exhibitiones): nemcsak *karakterizmák*, azaz a fogalmak megjelölései olyan kísérő érzéki jelek által, amelyek semmit sem tartalmaznak abból, ami az objektum szemléletéhez tartozik, hanem azok számára szolgálnak a képzelőerő asszociációjának törvénye alapján, ennél fogva szubjektív szempontból a reprodukció eszközeül; ilyenek vagy a szavak, vagy látható (algebrai, sőt mimikai) jelek mint pusztá kifejezések a fogalomhoz.”⁴⁵

Eddig tehát az nyer megállapítást, hogy a séma és a szimbólum, mint a fogalom ábrázolásának két szemléleti-intuitív módja, szembenáll a *karakterizmákkal*. A tulajdon-

⁴⁴ Robert E. Butts: Kant's Schemata as Semantical Rules. Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Verl. Herder, Bécs 1970. V. köt. 504.

⁴⁵ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 320.

képpen nyelvi jelek ez utóbbiak közé tartoznak. Kant itt néhány hagyományos tézist ismét a szavakról: a szavak a fogalmakat mint „kísérő érzéki jelek” jelölik; nem az objektumok szemléleti képe által motiválva, hanem asszociáció révén kapcsolódnak hozzájuk; ezzel pedig arra szolgálnak, hogy a fogalmakat a szubjektum számára föl-idézzék, előhívják („reprodukálják”). Ezek a tézisek a nyelvi jel konvencionálisának hagyományos elvét mondják ki. Azonnal jegyezzük meg, hogy itt a szavakról mint érzéki jelekről, tehát mint pusztá hangorról van szó.

A sémák és a szimbólumok abban különböznek egymástól, hogy az előbbiek *közvetlenül* és *demonstratív*, az utóbbiak pedig *közvetve* és egy *analógia* segítségével ábrázolják a fogalmakat. A szimbólumhoz használt analógia esetében az ítélőerő kettős funkciót végez: „először a fogalmat egy érzéki szemlélet tárgyára, majd másodszor az arról a szemléletről alkotott reflexió pusztá szabályát egy egészen más tárgyra alkalmazza, amelynek az utóbbi csak a szimbóluma. Így ábrázolunk egy monarchikus államot egy lelkes test segítségével, ha azt belső népi törvények kormányozzák, és pusztá gépezettel (mint pl. egy kézimalmot), ha azt egyetlen egyedi abszolút akarat kormányozza: de mindkét esetben szimbolikusan. Hiszen egy despotikus állam és egy kézimalom között ugyan semmiféle hasonlóság nincs, de van hasonlóság azon szabályok között, hogy mindkettőre és a köztük levő kauzalitásra reflektáljunk”. A szimbólum esetében tehát ismét a szabályalkalmazás a döntő: nem a képek hasonlatossága, hanem megalkotásuk módja jogosít föl arra, hogy egy közvetlen ábrázolási módot egy közvetlen cseréljünk föl. „Ezt a dolgot – teszi hozzá Kant – eddig még kevésbé elemezték, bármennyire megérdemli is a mélyebb vizsgáldást; de itt nincs helye annak, hogy ennél a kérdésnél előidézzünk.”⁴⁶ Újabb megnyilatkozás, mely arról tanúskodik, hogy Kant elérkezik egy probléma küszöbére, majd pedig magáról az elemzésről lemond.

Mindenesetre néhány példával megvilágítja, hogy mire gondol: „Nyelvünk tele van ilyen közvetett ábrázolásokkal egy olyan analógia révén, amely által a tulajdonképpeni séma nincs meg a fogalom számára a kifejezésben, hanem pusztán egy szimbólumot tartalmaz a reflexió számára. Ilyenek ezek a szavak: *alap* (támasz, bázis), *függés* (felülről való megtartás), valamiből *folyni* (következtetni helyett), a *szubsztancia* (ahogy Locke kifejezi magát: az akcideneciák hordozója) és számtalan más nem sematikus, hanem szimbolikus hypotipózis és kifejezés a fogalmak számára nem közvetlen szemlélet segítségével, hanem csak annak analógiája révén, azaz a szemlélet tárgyáról alkotott reflexió átvitele egy egészen más fogalomra, amelynek talán sohasem felel meg közvetlenül egyetlen szemlélet. Ha egy pusztá elképzelési módot már megismerésnek nevezhetünk . . . , akkor minden istenről való ismeretünk pusztán szimbolikus; és az, aki ezeket sematikusnak tekinti az ész, az akarat stb. olyan tulajdonságaival együtt, amelyek csak a világlényeggel kapcsolatban bizonyítják objektív realitásukat, antropomorfizmusba esik ugyanúgy, mint aki deizmusba, ha minden intuitívát elhagy, amely által egyáltalán semmit sem lehet megismerni, még gyakorlati szempontból sem.”⁴⁷

Ha Kant nem érte volna be a példálózással, akkor elemzésének a jelentés szisztematikus vizsgálatába kellett volna torkollnia. A példákból világos, hogy a szavaknak a karak-

⁴⁶Uo.

⁴⁷Uo. 320–321.

terizmák közé sorolása nem teszi nyelvészeti szempontból irrelevánssá a sematizmus és a szimbolizmus eseteit. A szavak csak hangalakjuk szempontjából karakterizmák, jelentésükkel együtt tekintve a sémákban és szimbólumokban való fogalomábrázolás egy-egy csomópontját alkotják. Kockázatos lenne a kanti elemzést folytatni, mindenesetre valószínű, hogy azokat az eseteket, amelyekben megvan „a tulajdonképpeni séma a kifejezésben”, a jelentés olyan esetei közé sorolta volna, melyeket a hagyományos retorika nyelvén szólva „betűszerintinek” vagy „szó szerintinek” nevezhetnénk. Az viszont elég egyértelmű, hogy a szimbolizmus mechanizmusát, melyet a metaforikus jelentésképzéssel hozhatunk összefüggésbe, nem tekinti lényegtelennek, vagy másodlagosnak, hanem a normális nyelvi jelenségek közé számítja. Már ennyi is elég lett volna egy olyan nyelvelméleti reflexió kiindulópontjának megteremtéséhez, amely a mindennapi nyelvet jelentésképző mechanizmusainak viszonylagos gazdagságában, a gondolkodáshoz és a lelki élethez való sokoldalú viszonyában tudja megragadni.⁴⁸

Mindez elegendő ahhoz, hogy immár véglegesen megfogalmazzuk: a kanti rendszerben van hely a nyelv-probléma számára, s egy nyelvelmélet szisztematikus fővázolásához is van alap. Más kérdés, hogy a kifejtés a jelzéseken túl nem történt meg, s hogy amennyiben megtörtént volna, ez módosította volna a rendszert. Ez az igazság-magva azoknak a radikális Kant-bírálatoknak, amelyek a transzcendentálfilozófiát magával a nyelv létevel nyilvánítják összeegyeztethetetlennek, azt sugallva ezzel, hogy amennyiben Kant a nyelvet figyelembe vette volna, egészen más metafizikai állításokat tett volna. Nos, nem tett volna gyökeresen más állításokat, de egy sor kérdésben valószínűleg differenciáltabb álláspontot fejtett volna ki. Talán ide sorolhatnánk a kategóriák aprioritásának kérdését, amennyiben a nyelvre át lehet ruházni azt a funkciót, amelyet nála a megismerés garantálásában az értelem a priori formái hivatottak betölteni.

⁴⁸ Vizsgálódásunk nem lenne teljes, ha nem vennénk figyelembe, hogy a szimbólum és a jel (charakter) fogalmát Kant a *faculta signatrix*-ról szólván az Antropológia-beli jeltipológiába is bevezeti. Az Antropológia lényegében megismétli a már ismert meghatározásokat. „A dolgok alakjai (a szemléletek), amennyiben csak a képzet eszközéül szolgálnak fogalmakon keresztül, *szimbólumok* [. . .]. A karakterek még nem szimbólumok, mert pusztán közvetett (indirekt) jelek is lehetnek, melyek önmagukban semmit sem jelentenek, hanem csak társítás révén vezetnek szemléletekhez és ezeken keresztül fogalmakhoz; így a szimbolikus ismeretet nem az intuitívval, hanem a diszkurzívval kell szembeállítani, mely utóbbiban a jel (karakter) a fogalmat csak mint őrzője (*custos*) kíséri, hogy alkalom szerint reprodukálja. A szimbolikus ismeret tehát nem az intuitív (az érzéki szemléleten alapuló), hanem az intellektuális (fogalmi) megismeréssel áll szemben.” (Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 191.) Az intuitív és a diszkurzív szembeállítása ugyanazt a formát ölti, mint *Az ítélőerő kritikájában*: a diszkurzív ismeretet a karakterek, tehát a motivációt és az analógiát nélkülöző konvencionális jelek használata jellemzi. Csak az a szembetűnő, hogy a fölöstásból itt kimarad a sematizmus. Ezt lehet az Antropológia kiadásának körülményeiből származó véletlennek magyarázni. De nem inkább arról van-e szó, hogy a séma a produktív, tehát a transzcendentális képzelőerő terméke, míg a szimbólum és a karakter empirikus pszichológiai jelenségekként értelmezendők? Az utóbbiak az asszociáció törvényeinek engedelmeskednek, s a reprodukció eszközéül szolgálnak. Így helyük valóban az antropológiában van, míg a séma a transzcendentális rendszerhez tartozó fogalom.

A nyelvelmélet szisztematikus kifejtésének vagy a nyelv-probléma szisztematikusabb végiggondolásának hiánya különösen azoknak a kanti témáknak az esetében szembetűnő, amelyek tulajdonképpen nyelvi problémákat rejtenek magukban, de Kantnál nem ezen a szinten merülnek föl, s főleg nem ezen a szinten nyernek megoldást. E témák újrafogalmazhatók, és szerencsésebben fogalmazhatók újra a filozófiai-logikai nyelvanalízis keretében. E tekintetben elegendő az analitikus-szintetikus disztinkcióra, a szintetikus a priori gondolkodás stb. Kétségszű, hogy a modern nyelvfilozófiában e kanti témák a lényeges vitapontok közé tartoznak. A mi szempontunkból azonban épp az az érdekes, hogy Kant e témákat kizárólag a fogalmak és ítéletek formállogikai terminusainak keretében próbálta megközelíteni. Az ilyen témák nyelvfilozófiai megközelítése nem a kriticismus nyelvfilozófiai meghosszabbítását vagy kiterjesztését jelenti, hanem – amennyiben a megközelítés egyáltalán nyelvfilozófiai – a kanti kérdésfeltevések átalakítását.

Féltetve az analitikus-szintetikus disztinkció könyvtárnyi irodalmat kitevő problémáját,⁴⁹ példaként Kantnak az egzisztenciára vonatkozó álláspontját idézzük.

⁴⁹Ismeretes, hogy az analitikus-szintetikus disztinkció milyen döntő szerepet játszott egyrészt a filozófia egyes ágaiban – mint a logika vagy a matematika filozófiájában –, másrészt az egyes filozófiai irányzatok és iskolák fejlődésében és egymás közti vitáiban. Az „analitikus” és „szintetikus” igazságok radikális szembeállítását (a szintetikus a priori elvetése mellett) a logikai pozitivizmus egyik alapelvevé vált, hogy azután Quine frontális támadást intézzen ellene, s mint a modern empirizmus egyik dogmáját vesse el. (Willard van Orman Quine: Two dogmas of empiricism. W. O. Quine: From a logical point of view. Harvard University Press 1953. L. Harper and Row, New York 1963. 20–27.) Quine a disztinkció kanti megfogalmazásában két hibát lát: egyrészt azt, hogy a szubjektum-predikátum szerkezetű állításokra korlátozódik, másrészt azt, hogy az analitikus ítélet meghatározása, melynek értelmében a szubjektum fogalma tartalmazza a predikátum fogalmát, egyszerű metafora. Az analiticitás kanti fogalmát a „jelentés” terminusának segítségével újrafogalmazhatónak tartja („az analitikus állítás jelentésénél fogva igaz”), majd kimutatja, hogy ez az újrafogalmazás is szerencsétlen, mert – a szinonimitás fogalmától függően – körbenforgó meghatározáson alapszik. (Hasonlóképpen veti el a carnapi „állapot-leírások”, a definícióra, a leibnizi „salva veritate” elvre és a szemantikai szabályokra épített analiticitás-fogalmat.)

Mind az analitikus-szintetikus disztinkció, mind a „szintetikus a priori” lényegében az analiticitás fogalmától függ, márpedig e fogalom többféle lehetséges értelmet vehet föl, mint ahogy értelmezései történetileg valóban széles skálán mozogtak. Hintikka a lehetséges értelmezéseket négy fő csoportba sorolja, megmutatva, hogy bizonyos értelmezések mellett igazságot lehet szolgáltatni Kantnak, mivel fenntartható a matematikai állítások szintetikus volta, s a „szintetikus a priori” sem mutatkozik értelmetlennek. (Jaakko Hintikka: Logic, Language-Games and Information. Kantian themes in the Philosophy of Logic. Clarendon Press, Oxford 1973. L. a köv. fejezeteket: An Analysis of Analyticity 123–150.; Kant Vindicated 174–199.) Anthony Quinton – más megközelítésben – szintén négyféle-képpen értelmezi az analiticitás fogalmát (A. Quinton: The a priori and the analytic. P. F. Strawson (Szerk.): Philosophical Logic. Oxford University Press. 1967. 108.) A „szintetikus a priori”-t – hogy még egy példát említsünk – W. Sellars is az analiticitás fogalmától teszi függővé, s fogadja el. (Wilfrid Sellars: Is there a synthetic a priori? W. Sellars: Science, Perception and Reality. Routledge-Kegan, London 1963. 319.)

Nemhogy a fogalom tisztázása, de még az álláspontok felsorolása sem lehet a célunk. Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy végső soron nem választható szét a következő – időnként külön kezelt – két kérdés: Vajon adható-e, s miként adható kielégítő meghatározás az analiticitás fogalmának? Adható-e, s miként adható megbízható kritérium arra nézve, hogy az állítások bármely

E. Albrecht pontosan az egzisztencia problematikájára hivatkozik, amikor kijelenti, hogy „Kant komoly lehetőségeket teremtett a logikai-szemantikai reflexiók számára”.⁵⁰ Albrecht szerint elég arra az érvelésre gondolnunk, amelynek értelmében az egzisztencia nem predikátum, s amely a logikai és a reális predikátum különbségtévesztésén alapszik. A kitűnő szerző egy vonatkozásban nem állít rosszat: predikációelméletében Kant valóban fontos igazságok körül tapogatózik. De e téren legalább olyan mértékben marad egy régi gondolatkör foglya, mint amilyen mértékben nyit új lehetőségeket. A logikai és a reális predikátum közti különbségtévesztést illetően „nagyon nehéz megmondani, hogy vajon . . . a predikátum grammatikai és logikai fogalma közti különbséget” tükrözi-e.⁵¹ (Következésképpen nehéz megmondani, hogy az egzisztencia milyen értelemben nem predikátum: vajon egyáltalán nem predikátum, vagy csak nem „reális predikátum”? Kant – mint Altrichter Ferenc kimutatja – súlyos ellentmondásba ütközik.⁵² Ezek egyrészt természetesen a logikáról alkotott fölfogásával magyarázhatók, másrészt pedig azzal, amit jelen esetben is a „nyelv hiányának” nevezhetünk. Tehát azzal, hogy nem elemzi a nyelv *sajátos*

tetszőleges listáján szétválasszuk az analitikus és szintetikus állításokat? Mindkét kérdés involválja a nyelv logikai működésére és a nyelv egyes történeti állapotaira vonatkozó elemzéseket. Mivel a tartalmas tudás nyelv-logikai struktúrákhoz kötődik, s mivel az igazság a megismerés effektív menetében a grammatikai struktúra által reprezentált állítások jellemzője, csakis akkor lehet értelme az analiticitás bármilyen meghatározásának, ha tekintettel van a valóságos nyelvi föltételekre. Így a jelentés-fogalomban rejlő nehézségek ellenére sem lehet lemondani arról, hogy megőrizzük az analiticitásnak a jelentéssel kapcsolatos értelmét. Quine nem jár el helytelenül, amikor kiindulva abból, hogy az állítás igazsága egy lingvisztikus és egy faktuális összetevőre bontható, relativizálja a szintetikus és analitikus állítások különbségét. (Ugyanott 36.) Ezen az úton továbbhaladva azt lehet mondani, hogy a distinkció az adott nyelvben tehető állítások rendszeréhez relativizált. Ez a nyelv és a nyelvben objektivált ismeretek egy történetileg meghatározott rendszeréhez való relativizáltságot jelent. Az adott episztemológiai és lingvisztikai struktúra tartalmazza valamilyen módon a tudás általánosan elfogadottnak tekintett elemeire vonatkozó előfeltevéseket is, melyek nemcsak abba játszanak bele, hogy egy történelmi univerzumban mit lehet, hanem abba is, hogy mit *kell* és mit *nem kell* kimondani. A tényekre vonatkozó új állítások nyilván szintetikus állításokban öltenek testet, ezek azonban megváltoztatják a nyelvet, átalakíthatják a szemantikai szabályokat stb. Az ilyen átrendeződések hatására a „szintetikus igazság” analitikussá válhat. Ebben a szellemben javasolja a probléma megoldását Umberto Eco, amikor a szintetikus és analitikus (általa faktuálisnak és szemiotikainak nevezett) állításokat az üzenet és a kód dialektikáján belül értelmezi. „Az ítéletek a létező kódokra vonatkoztatva szintetikusak vagy analitikusak.” (U. Eco: *Le forme del contenuto*. Bompiani, Milano 1971. 89.) „Egy szemiotikai ítélet azt mondja ki, amit a kód előrelát. Egy faktuális ítélet azt mondja ki, amit a kód nem lát előre, s épp ezáltal gazdagítja a kódot.” (Uo. 91.)

⁵⁰ E. Albrecht: *Sprache und Philosophie*. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1975. 94.

⁵¹ Altrichter Ferenc: Fogalom és lét: logikai zsákutca istenhez? *Világosság* 1970/6. 334.

⁵² „Kant nem veszi észre, hogy az összes egzisztenciális állítás szintetikuságáról tett kijelentése logikailag összeegyeztethetetlen az egzisztencia nem reális predikátum voltáról vallott nézetével. Ha szintetikus egy állítás, akkor és csak akkor, ha az *A* szubjektumhoz olyan *B* predikátum járul, amelyet eredetileg nem gondoltunk bele *A*-ba, azaz ha a predikátum bővíti a szubjektum fogalmát, és ha az egzisztenciális állítások mind szintetikusak, akkor semmi sem akadályozhatja meg az egzisztenciát abban, hogy reális predikátum legyen. Vagy ha az egzisztencia mégsem reális predikátum, de az egzisztenciális állítások valóban szintetikusak, akkor el kell ismerni, hogy lehetségesek olyan szintetikus állítások, amelyekben nem arról van szó, hogy a predikátum egyszerűen *nem bővíti* a szubjektum fogalmát, hanem *egyáltalán nincs is predikátum*”. (Altrichter F.: Uo. 334.)

logikai működését, a grammatikai-logikai formák természetét. Mindezek következtében igen primitív predikáció-elméletet fejt ki, mely a szubjektum–predikátum viszonyát *fogalmak* összeadásaként jellemzi.

A mondottak jó példát szolgáltatnak arra, hogy amennyiben Kant a logika és a nyelv filozófiája szempontjából releváns kérdést vet föl, nem feltétlenül tárgyalja a kérdést a logika, s főleg a nyelv filozófiája szempontjából releváns *módon*. Amikor a modern filozófiai logika és nyelvfilozófia a természetes nyelvek logikai viselkedésében sajátos kutatási tárgyat lát, s amikor ezt konceptuális elemzésnek veti alá, akkor tehát elég messze jár Kanttól. Kantnál fölmerülnek a nyelvvel kapcsolatos konceptuális kérdések, de igen ritkán merülnek föl úgy, *mint* a nyelvvel kapcsolatos konceptuális kérdések.⁵³

9. MIÉRT NINCS KIFEJTETT KANTI NYELVELMÉLET?

Történetileg nem mellékes, bár nem egy könnyen megválaszolható kérdés, hogy Kant miért nem fejtette ki, s az előbbiekhöz hasonló problémák megoldásában miért nem alkalmazta azt a nyelvelméletet, melynek alapjait rendszere kétségtelenül tartalmazza. E kérdést talán arról az oldalról legkönnyebb megközelíteni, hogy vajon miért nem vette figyelembe azokat a nyelvfilozófiai argumentumokat, melyeket elődei és kortárs bírálói a megismerés magyarázata során kidolgoztak. Láttuk, néhány vonatkozásban (a „nyelvi forma” fogalma, a nyelv és a gondolkodás egysége, a jelentés problémája stb.), Kantnak mély meglátásai voltak. Nem utolsósorban épp ezért különös, hogy viszont a megismerés nyelvi feltételezettsége körüli hagyományos vitákat úgyszólván teljesen megkerülte.

Válaszunk főbb elemeit már előre vetítettük. Ha Kant fő intencióit tartjuk szem előtt, akkor e válasz talán valószínűsíthető lesz, bár nem mehet túl bizonyos feltételezéseken. Elégge egyértelmű, hogy annak a célkitűzésnek a szempontjából, amely a megismerés általánosérvényűségének szilárd megalapozására irányul, a hagyományos empirista nyelv-elmélet relativisztikus mozzanatai nyugtalanító következményekkel jártak. Berkeley és Hume nominalizmusa nemcsak minden a priori eszmét zárt ki, nemcsak a minden tapasztalattól független észtagadta, hanem az észnek a közvetlen érzéki tapasztalattal szemben valóban meglevő autonómiáját is. Mi több: a modern nominalizmus vezetett ahhoz a radikális agnoszticizmushoz és szkepticizmushoz, amelyet Kant a metafizikai dogmatizmushoz mérhető veszélynek érzett. Ezt szem előtt tartva két megoldás jöhetett

⁵³ Kant egyébként nyilván nem rossz helyen tapogatózott. Az egzisztenciára vonatkozó nézete tartalmazza azt a helyes belátást, hogy az egzisztenciális állítások fogalmainkról szólnak. „Kant szerint minden egzisztenciális állítás inkább egy fogalomról mondja azt, hogy instanciálódott, mintsem egy tárgyról azt, hogy létezik. Ez fontos előzménye annak a fregei nézetnek, hogy minden legitim egzisztenciális állítást 'Van egy F' formájú propozicionális atomokból kell fölépíteni, ahol F egy meghatározó jellegű predikátumot jelöl.” (Jonathan Bennett: *Kant's Dialectic*. Cambridge University Press 1974. 231.)

A Kant által fölvetett kérdés annak a tisztázásán alapszik, hogy mi számít *logikailag* predikátumnak (említettük, teljesen homályban marad, hogy a grammatikai és a logikai predikátum megkülönböztetését érti-e reális és logikai predikátum megkülönböztetésén). Ennek alapján azt lehet mondani, hogy az egzisztenciális állítások logikai szerkezetükben különböznek a más típusú állításoktól, többek közt a szubjektum-predikátum szerkezetűektől. Mivel nem szubjektum-predikátum szerkezetűek, szubjektumuk (Kanttól eltérően) logikailag nem szubjektum, s predikátumuk – a „létezik” – logikailag nem predikátum. A „grammatikai” és a „logikai” szétválasztása itt föltételezi a konceptuális nyelvanalízist.

számításba: vagy egy alternatív nyelvelmélet kidolgozása, vagy egy olyan elméleti keret megválasztása, mely egyszerűen fölöslegessé teszi a nyelvelméleti meggondolásokat. Az utóbbi megoldás praktikusán azt jelentette, hogy egy olyan elméleti kerettel kellett megpróbálkozni, melyben a megismerés relativitását bizonyítani látszó nyelvfilozófiai argumentumok irrelevánsként félretolhatók, s tőlük függetlenül, minden ellenérvelés nélkül megadhatók az érvényes megismerés garanciái. Abban a történeti kontextusban, amelyben Kant gondolkodott, az utóbbi megoldás látszott biztosabbnak. Locke követői, akik kimutatták a nyelvnek a megismerésre gyakorolt hatását, mondhatták, hogy kontingens összefüggésről van szó, de e hatás kivédésére csak pszichológiai érvényű jó tanácsokkal szolgáltak, képtelenek lévén logikailag igazolni az objektív és univerzális megismerés lehetőségét. Úgy látszott tehát, hogy amennyiben e lehetőségnek vannak egyáltalán biztos alapjai, ezeknek túl kell lenniük a nyelven, legalábbis a nyelv materiális oldalán, a szavakon. A Kant szeméi előtt kibontakozó Sprachphilosophie, melynek történetfilozófiai és antropológiai implikációi egyébként szintén a relativizmus veszélyét hordták magukban, csak újabb példát adhatott arra, hogy amennyiben a megismerés föltételeinek kutatása közben nem lépünk túl a nyelven, képtelenek vagyunk az objektivitás és az összeméri egyetemesség kritériumait megragadni. A nominalizmussal szemben Kant nem támaszkodhatott a kortársi Sprachphilosophie-ra. Az alternatívát ezért nem is a nyelvelmélet területén kereste.

A nyelv és a gondolkodás egysége, melyet maga Kant sem tagadott, egyébként hasonlóan súlyos problémákat vet föl. Nem tudjuk, ezeket a problémákat mérlegelte-e Kant, de találkozhatott velük: a herderi nyelvelmélet következményeiként már érzékelhetők voltak. A nyelv és a gondolkodás egységének elvében – figyelembe véve a nyelvek sokféleségét – további támaszt nyert a relativizmus, újabb oldalról téve kétségessé az emberi gondolkodás alapelveinek egységét, a tudás univerzalizálhatóságát. Mindazt, ami mellett Kant síkraszállt. S ennek van még egy oldala. Ha a nyelvet kontingens jelenségnek tekintjük – pl. egy adott nyelv fölépítésének történeti véletlenszerűsége értelmében –, akkor nemcsak az lesz a következmény, hogy széttöredezik az emberi gondolkodás egysége, hanem az is, hogy a megismerés és a nyelvvel egységbe hozott vagy azonosított gondolkodás teljes problematikája pusztán empirikus-faktuális kérdéssé válik, a kontingens jelenségek körébe kerül.

A Kant utáni fejlődésben e tendenciák előtérbe kerültek. A nyelv és a gondolkodás elválaszthatatlanságának sokoldalú alátámasztása a herderi nyomokon járó nyelvfilozófia és nyelvtudomány nagy vívmánya volt. De nem elhanyagolható az az oldala, hogy az emberi nyelv sok esetben csak az egyes természetes nyelvek történeti tényszerűségében vált vizsgálat tárgyává. Ehhez az összehasonlító-történeti nyelvtudomány nagy és pozitív eredményei is hozzájárultak. Azok a törekvések, amelyek a nyelv és a gondolkodás egységének elvéből kiindulva a gondolkodás törvényszerűségeit a nyelvből igyekeztek rekonstruálni, a problémát sokszor az egyes nyelvek történetének genetikus síkjára tolták át (nyilván nem a nyelvtörténeti adatok fölhasználása volt a hiba, hanem a szempontok leszűkítése, s a történeti és a konceptuális kérdések állandó összekeverése). A tendenciákon nem változtat, hogy Herdernél sem hiányzik a törekvés az univerzalizmus megmentésére, s hogy Humboldt – akinek eszméire a linguisztikai relativizmus nagymértékben támaszkodott – az emberi nyelv, gondolkodás és nyelv egységes voltának vízióját sohasem tévesztette szem elől.

Történetileg szimptomatikus, hogy a vázolt gondolati mezőn belül elhelyezkedő Kant-kritika nemcsak számon kérte a nyelvet Kanttól, de éppen egyfajta lingvisztikai relativizmust fordított ellene. Pl. Conrad Hermann, aki egyébként a kriticismussal összeegyeztethetőnek tartja a filozófia csúcsára helyezett nyelvfilozófiát és nyelvkritikát, nem mással, mint Kanttal szemben szögezi le a nyelv és a gondolkodás egységét.⁵⁴ S ugyanez a Conrad Hermann fogalmazza meg a következő szélsőséges álláspontot: „Minden egyes nyelv természete szerint a gondolkodás egy meghatározott nemének formája és gerjesztője; bizonyos gondolatok ezért csak meghatározott nyelvekben ragadhatók meg”.⁵⁵

Ismételjük: nem tudhatjuk, hogy Kant mennyiben érzékelte ezeket a problémákat, melyek a késői felvilágosodás vitáiban – az empirista-nominalista hagyomány és a „népszellem” kialakuló fogalmának találkozásakor – már kielemezhető lehetőségként jelen voltak. Mindenesetre bármit gondolt a nyelv és a gondolkodás viszonyáról, a megismerés nyelvi feltételezettségét zárójelbe tette. S akár érzékelte a jelzett tendenciákat, akár nem, velük ellentétes utat választott.

10. ISMERETKRITIKA ÉS NYELVKRITIKA

Végezetül azt a kérdést kell tisztáznunk, hogy létesíthető-e analógia a kanti filozófia *mint* ismeretkritika és a nyelvfilozófia *mint* nyelvkritika között.

Minden nyelvkritika tartalmazza azt a minimális föltevést, hogy ismereteink elválaszthatatlanok attól a módtól, ahogyan nyelvünk funkcionál. Minden nyelvkritika azt a célt tűzi maga elé, hogy a nyelvanalízis segítségével fogalmaink, konceptuális sémánk tisztázását mozdítsa elő. Ha a kanti kritikát és a nyelvkritikaként felfogott nyelvfilozófia Wittgensteinig ívelő vonulatát össze kívánjuk vetni, s ha valamilyen kapcsolatot akarunk föltárni közöttük, akkor ezt mindenképpen szem előtt kell tartanunk.

A kétféle kritika egy vonatkozásban bizonyára lefordítható egymásba. Egyik sem tekinti az empirikus, pszichológialag valóságos gondolkodást problémátlan adottságnak. Következésképpen mindkettőnek célja, hogy a mögötte levő konceptuális sémát megvilágítsa. A „nyelvkritikainak” nevezett koncepciók azonban az eszközöket tekintve rendkívül változatosak. A XIX. sz.-i nyelvkritikák fogalmaink tisztázásához inkább genetikusan adatokat vesznek igénybe, míg a modern nyelvfilozófia konceptuális-logikai analízist végez. E tekintetben csak a wittgensteini koncepció vethető össze a kanti kriticismussal. Még a mauthneri sem, bár Mauthner rendkívül határozottan állítja, hogy az általa elképzelt nyelvkritika a kriticismus egyenes folytatása, s hogy az összes filozófus közül Kant lett volna a legalkalmasabb egy ilyenfajta nyelvkritika megalkotására.⁵⁶ Ha

⁵⁴ Conrad Hermann: *Philosophische Grammatik*. L. a Cloeren–Schmidt által szerkesztett „*Philosophie als Sprachkritik* . . .” c. gyűjteményben. II. köt. 210.

⁵⁵ Uo. 213.

⁵⁶ Mauthner szerint *Az ítélőerő kritikája* nem más, mint nyelvkritika: „Az ítélőerő kritikája tehát nyelvkritika.” (Fritz Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. I. köt. *Sprache und Psychologie*. J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 1901. 31.) S ha *A tiszta ész kritikájában* Kant „lemondott volna a megszemélyesített észről és csak a körébe vágó fogalmakat és szavakat elemezte volna”, „akkor rendelkezne egy kanti nyelvkritikával, és ez . . . nem egyszerűen adalék lenne, hanem a nyelvkritika, a mindent megoldó tett.” (Uo.)

Wittgensteinnek azt a megjegyzését, hogy „az egész filozófia a nyelv kritikája”,⁵⁷ kanti visszhangnak tekintjük,⁵⁸ akkor Mauthner idézett állításaira vonatkoztatva igen mély értelme van annak, amit ehhez hozzáfűz: „azonban nem a mauthneri értelemben”.

Ugyanakkor más kritériumok szerint (a megismerés nyelvi föltételezettsége) a kanti kritika elég távol áll minden nyelvkritikától. A nyelv – úgy látszik – problémátlan nála. Minden nyelvkritika egyik indoka az, hogy a nyelv félreértések forrása, a nyelv félrevezető, mert elfödi a valóságos logikai összefüggéseket. A nyelvhasználat anomáliái nemcsak rossz válaszokat, hanem mindennek fölött rossz kérdéseket sugallnak. Ez Bacontól és Locke-tól kezdve meglehetősen közhely számba ment. A filozófusok egymás elleni kedvenc vádjai közé tartozott, hogy a nyelv becsapta őket. S Kant egyebek közt ezt a vádat is kivívta maga ellen. A Kant-kritikának ez egy eddig nem említett változata. Ebben a vonatkozásban nem annyira arról van szó, hogy – mint már Hamann leszögezte – „az ész önmagával való félreértésének” okát a nyelvben kell keresni, s nem ott, ahol Kant kereste.⁵⁹ Sokkal inkább arról van szó, hogy Kant a nyelvvel szembeni kritikátlansága folytán maga is a nyelv csapdájába esett. Egyes bírálói szerint azok közé „a jelentékeny gondolkodók” közé tartozik, akiket „a nyelv kézen fogva vezetett, és nyelvi problémákat tárgyaltak, miközben azt hitték, hogy a tiszta gondolkodás körében mozognak”. G. Gerber ehhez hozzáteszi, hogy „Kant a nyelvet nem vetette kritika alá; ahogyan maga előtt találta, úgy használta elfogulatlanul gondolati állványzatának megépítéséhez.”⁶⁰

Vagy talán *A tiszta ész kritikája* mégis a nyelv kritikája lenne? Bizonyos értelemben nem a nyelv kritikája-e, ha a megismerőképeség vizsgálatakor eltekintünk tőle? Ha az ész önmagával való félreértésének elosztatásához magába a tiszta gondolkodásba merülünk? Végül is Berkeley, aki sokat tudott a nyelv okozta zavarokról, nem az ideák lemez-telenítését ajánlotta-e?

⁵⁷ L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés. Ford.: Márkus György. 4.0031. Akadémiai Kiadó, Bp. 1963. 126.

⁵⁸ L. Stenius munkájának „Wittgenstein as a Kantian Philosopher” c. fejezetét. E. Stenius: Wittgenstein's Tractatus. Cornell University Press, Ithaca 1960. 214–226.

⁵⁹ J. G. Hamann: Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft. J. G. Hamann: Sämtliche Werke. III. köt 284–285.

⁶⁰ G. Gerber: Die Sprache und das Erkennen. A Cloeren-Schmidt-féle gyűjteményben II. köt. 52.

MATERIALISTA-E A MARXI TÖRTÉNELEMFELFOGÁS?

*Hozzászólás Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról”¹
c. művéhez*

ROZSNYAI ERVIN

A történelem legáltalánosabb törvényeinek közismert marxi leírása szerint a társadalmi termelés folyamatában az emberek akaratuktól független termelési viszonyokba lépnek, amelyek „anyagi termelőerők meghatározott fejlődési fokának felelnek meg”, amikor pedig ezek az *anyagi* termelőerők további fejlődésük során ellentmondásba kerülnek a fennálló termelési viszonyokkal, elkövetkezik a társadalmi forradalom korszaka.¹ Az *anyagi* termelőerők és az *anyagi* termelési viszonyok dialektikájának meghatározó szerepéből vonták le a marxizmus klasszikusai azt a következtetést, hogy a történelem *természettörténeti folyamat*. Nem arról van szó, mintha a társadalom egynemű volna a természettel, ahogyan a polgári gondolkodás vélte – a munka szerepének tisztázásával éppen a marxizmus vonta meg elsőnek a valóságos *minőségi határt* a természet és a társadalom között –, hanem arról, hogy a társadalom ugyanolyan *anyagi törvények* szerint mozog, mint a természet, és *objektív* törvényei ugyanolyan egzakt *tudományos* törvényekben ábrázolhatók, mint a természeti törvények. A társadalmi viszonyok feletti tudatos uralomhoz nyilvánvalóan ismerni kell a társadalmi törvényeket, s mert ezek anyagiak, csak a történelmi materializmus képes kiterjeszteni a társadalomra a „non nisi parendo” baconi elvét; az tehát a helyzet, hogy a tudat elsőbbségét valló idealizmus az ösztönösség, a tudatlanság ideológiája, a történelmi tudatosság viszont a társadalmi tudat másodlagosságának marxi felfedezésére épül.

Az idealizmus szemében az emberek hol úgy tűnnek fel, mintha *csak* szerzői, hol úgy, mintha *csak* szereplői volnának történelmüknek. Valójában lehetetlen, hogy ne legyenek egyszerre ezek is, azok is. Szerzők, mert anyagi létfeltételeikben saját tevékenységük tárgyiasul, és szereplők, mert tevékenységük módját „készen talált”, elődeiktől örökölt anyagi létfeltételek szabják meg; szerzők, mert maguk alakítják társadalmi környezetüket, és szereplők, mert a tárgyi környezet kijelöli további gyakorlati ténykedésük lehetséges irányait és eszközeit. A társadalmi gyakorlat alapja, a termelés mint *élő tevékenység*, kölcsönhatásban van saját tárgyiasult erőivel és viszonyaival: egyrészt belső mozgatóként tartja működésben a termelési mód tárgyi elemeit – nélküle a munkaeszközök visszaminősülnének pusztá természeti objektumokká, a viszonyok megszakadnának, a társadalom megsemmisülne –, másrészt a termelési mód tárgyiasult elemei alkotják minden nemzedék számára az élő tevékenység elsőleges meghatározóit, amelyek megváltoztathatók, de mindig csak annyira, amennyire kifejlődtek bennük a továbbhaladás objektív lehetőségei. A céltételezés, bár átszővi ezt a dialektikát, nem tekinthető elsőleges meg-

¹ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, Előszó; MEM 13, Kossuth, Budapest 1965, 6.

határozónak, mert a cél mint szubjektív eszmei mozzanat a társadalmi létből fakadó, anyagi meghatározottságú szükségleteket és érdekeket tükröz.

Az előtörténet ösztönössége semmiképpen sem azt jelenti, mintha a társadalmi folyamat ebben a korszakban teljességgel tudattalan és automatikus volna. A felépítmény kezdettől fogva tudatosan védelmezi alapját – jóllehet a tudatosság foka koronként és a felépítmény különböző területein más és más –, a forradalmi csomópontokon pedig a haladó osztályok önfeláldozó erőfeszítései bizonyítják, hogy az emberi történelem ellentétes a természeti automatizmusokkal. Ezért kell elismerni már az előtörténet embereiről is, hogy nemcsak szereplői saját drámájuknak. Éppily kevésbé lesznek a kommunizmus emberei pusztá szerzők. A kommunizmus sem indulhat ki másból, mint az élet „készen talált” feltételeiből; nem kerülheti meg azt az objektív szükségszerűséget, hogy az emberek csak az öröklött tevékenységet folytathatják megváltozott körülmények között, és az öröklött körülményeket módosíthatják megváltozott tevékenységgel.² A történelem, noha célokra irányuló cselekvésekből szövődik, nem teleologikus, hanem természettörténeti folyamat, és ez a jellege, amelyet mindvégig meg kell különböztetni a természeti mozgások automatizmusától, a tudatosság felülkerekedése után is fennmarad. Az előtörténet és „a szabadság birodalma” közötti minőségi különbség nem abban rejlik, hogy az *abszolút* ösztönösséget kiszorítja az *abszolút* tudatosság, hanem abban, hogy az emberi tevékenységet irányító *felismert szükségszerűség*, amely addig a természettel folytatott anyagszere területére, a társadalmi viszonyokat illetően pedig részleges és másodlagos jelenségekre korlátozódott, a kommunizmusban felöleli a történelem lényegi meghatározóit, a társadalmi folyamatok anyagi törvényeit.

1. A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ALAPKÉRDÉSE „A TÁRSADALMI LÉT ONTOLÓGIÁJA”-NAK TÜKRÉBEN

A szubjektív cselekvés és az objektív törvény viszonya a történelmi materializmus sarkpontja, következésképpen a marxi filozófia jobb- és „baloldali” revíziójának fő célpontja is. A II. Internacionáléban meghonosodott Kautsky-féle törvény-fétis a jobboldali opportunizmus ideológiája volt: az emberek nem szerzői a történelemnek, a társadalmat maga a „törvény” vezeti át automatikusan, forradalom nélkül a kapitalizmusból a szocializmusba. Ugyanez a törvény-fétis később a „baloldali” dogmatizmust szolgálta, amely a „törvény” egyszerű végrehajtóinak tekintette az embereket. A jelenkori filozófiai revizionizmus a törvény-fétis reakciójaként lépett színpadra, és az jellemzi, hogy társadalmi vonatkozásban a fétissel együtt a törvényt is lerombolja, mert az utóbbit *csak fétis-alakban tudja elképzelni*, pontosan úgy, mint a „baloldali” dogmatikusok.

A társadalmi törvény elleni támadások nyíltság és következetesség dolgában különböznek egymástól. Legvilágosabb megfogalmazásuk az úgynevezett praxis-filozófiában található, amely azt állítja, hogy a társadalomnak nincsenek objektív törvényei, mert az emberi cselekvések alternatív, céltételező, tudatos aktusok, és ha léteznének a tudattól független társadalmi törvények, akkor függetlenek volnának az emberi cselekvéstől, a gyakorlattól, ez pedig magától az embertől. A praxis-filozófia szerint éles határvonalat

² Vö. MEM 3, Kossuth, Budapest 1960, 37.

kell húzni a természet és a társadalom között: az első objektív törvényeket követ, a második a tudat irányítása alatt álló szubjektív cselekvések eredője; az egyik a dezantropomorfizáló természettudományokban tárul fel, a másiknak objektív törvények hiányában nincs tudománya, csupán filozófiája. E filozófia egyetlen tárgya a társadalmi gyakorlat, amelynek során az objektummal korrelációban levő szubjektum tagadja, „transzcendálja” az „adottat”, és a tagadással létrehozza az emberi történelemnek a természet világában föllelhetetlen jellegzetességét, a dialektikát.

Lukács György, akire a praxis-filozófia hívei mint közvetlen forrásukra hivatkoznak, korántsem volt ennyire kérlelhetetlen a társadalmi törvényekkel szemben. Egyik tanítványa a régi „ideológiai beidegzettségnek”, a fetisizisztikus „szükségyszerűség-ontológia” maradványainak tulajdonítja ezt a magatartást.³ Vizsgáljuk meg, hogyan vélekedik maga Lukács a társadalom törvényeiről és mozgatóerőiről.

„Mindenesetre a társadalmi folyamatok *alapvető struktúrájának* látszik, hogy közvetlenül az *egyes ember* alternatív módon determinált teleológiai tételezéseiből *indulnak ki*, de mivel ezek a teleológiai tételezések kauzális lefolyásúak, és a társadalmi komplexusoknak és totalitásuknak ellentmondásosan egységes kauzális folyamatába torkollnak, általános törvényszerű összefüggésekre *vezetnek*. Az *így kialakuló* általános-gazdasági tendenciák tehát mindig egyedi aktusok olyan *szintézisei*, amelyeket maga a társadalmi mozgás hajt végre . . . Az ilyen mozgások *szintetizáló eredője* az összefolyamat objektivitásává *emelkedik*.”⁴ Más szóval, a társadalmi folyamatok az egyes emberek céltételező *tudati aktusaiból* indulnak ki, és a *tudati meghatározottságú* egyedi cselekvések *tevődnek össze* az „általános-gazdasági tendenciák” törvényszerű összefüggéseivé. Ezek az összefüggések másodlagosak a tudati döntésekhez képest, mégis objektívek, mert a döntések csak az egyedi cselekvésekre vonatkoznak, de társadalmi összegeződésükre nem: szintézisüket „maga a társadalmi mozgás hajtja végre”, függetlenül a cselekvések tudati kiindulópontjától. A törvény ezek szerint pusztán azért objektív, mert *elidegenült eredményként* áll szemben saját *tudati* kezdeteivel, az *egész társadalmi mozgás tudati meghatározottságával*.

Az okfejtés a történetfilozófiák fő kérdése, a társadalmi lét és a tudat viszonya körül forog. „. . . A társadalmi lét különleges ismerve az ennek közvetlen alapjául szolgáló teleológiai tételezések alternatív jellege.”⁵ Magyarán, *a társadalmi lét az egyéni cél-*

³ Lásd Eörsi István előszavát Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról” c. művéhez, I, Budapest 1976, 11.

⁴ Lukács György, i. m. I, 356. (Az én kiemelésem – R. E.)

⁵ Uo. 361. Az idézet teljes szövege így hangzik: „Ha a társadalmi lét Marx által kifejtett törvényszerűségét ebből az egyedül adekvát ontológiai szempontból vizsgáljuk, akkor semmivé foszlik valamennyi olyan előítélet, amely Marx világképének mechanikus-fatalista törvényszerűségéről és túl magasra csigázott, egyoldalú racionalizmusáról alakult ki. Maga Marx mindig következetesen valósította meg módszerében a valóságnak ezt a szemléletét. Ezt a problémakomplexust is helyesen mérlegelte elméletileg újból és újból, noha mint sok más kérdés esetében, nem jutott hozzá, hogy nézetét rendszerezőn és lezártan papírra vesse. Az ötvenes évekből származó, töredékben maradt nagy bevezetésében . . . ezt írja erről a teljesen vázlatos formában ránk maradt utolsó részben: *Ez a felfogás mint szükségszerű fejlődés jelenik meg*. De jogosultsága van a véletlennek.” (MEM 13, 175.) Már a véletlennek a törvények szükségszerűségén belül betöltött ilyen szerepe is csak logikai-ismeretelméleti szempontból egységes, mivel itt a véletlent – persze különböző rendszerekben különféle módon – a szükségszerűség gondolati, esetleg kiegészítő ellentétének fogják fel. Ontológiailag nézve

tételezéseken alapul. Fogalma is ehhez az elgondoláshoz igazodik. „... A hagyományos marxizmus... létrehozta a társadalmi létnek és a társadalmi tudatnak ismeretelméletileg megalapozott, de éppen ezért a döntő ontológiai kérdéseket mellőző hamis dualizmusát... Érthető módon a fizikát használták itt mérvadó modellnek; egyik oldalon a törvényszerűen meghatározott lét, amelyben szó sem lehet a tudat jelenlétéről, a másik oldalon a természettudományok merőben megismerő tudata, amelynek látszólag ismét csak nem kell semmi létszerűt tartalmaznia ahhoz, hogy működni tudjon. Nem foglalkozhatunk most behatóbban az ilyenfajta tisztán ismeretelméleti problematikával, itt csak annyit állapítunk meg, hogy a tudat nélküli létnek és a lét nélküli tudatnak ez a dualitása módszertanilag viszonylag, de csupán viszonylag jogosult”, és úgy torzítja el az „ontológiai tényállást”, hogy „maga a társadalmi lét... – Marx felfogásával szöges ellentétben – valami tisztán természetinek látszik (végső soron tudat nélküli létnek)”; holott „a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik tudati aktusokhoz.”⁶

Ne firtassuk, hogy ami „ismeretelméletileg megalapozott”, annak miért kell „éppen ezért” mellőznie „a döntő ontológiai kérdéseket”; a lényeg az, hogy az ismeretelméleti megalapozás „hamis dualizmust” eredményezett, amely egyaránt tagadja a létben a tudat jelenlétét és a tudatban a „létszerű” elemeket. Ez a dualizmus, bár hamis, „módszertanilag viszonylag jogosult”; de „csupán viszonylag” az, bizonyára mert „szöges ellentétben” van Marx felfogásával. Mi hát Marx felfogása (amelynek szöges ellentéte csupán viszonylagos jogosultsággal bírhat)? Az, hogy a társadalmi lét tudati aktusokhoz kapcsolódik? Az idealizmus sem gondolja másként. Marx azonban materialista volt, és nem azt akarta kimutatni, hogy a tudat *elválaszthatatlan* a társadalmi létől, vagyis nincs társadalom tudat nélkül – közhelyek nem foglalkoztatták –, hanem azt, amit sem a történelmi materializmus előtt, sem utána soha semmiféle filozófia nem ismert fel és nem ismert el: hogy nem az emberek tudata határozza meg létüket, hanem társadalmi létük határozza meg tudatukat. Hogyan magyarázza Lukács a történelmi materializmusnak ezt a *sine qua non*ját? „Marx itt ebben a kérdésben is... egyszerűen azt állapítja meg, hogy a társadalmi lét a tudathoz képest ontológiailag elsőbrendű.”⁷ Valóban megállapítja; de ha így van, akkor mi a kifogásolnivaló a lét „hagyományos” materialista modelljén, „amelyben szó sem lehetett a tudat jelenlétéről”? Vagy pedig, ha a társadalmi létnek a tudatot is tartalmaznia kell ahhoz, hogy fogalmát ne nyilvánítsák dogmatikusnak, akkor hogyan lehet *ugyanaz a lét* „ontológiailag elsőbrendű” a tudathoz képest, azaz *önmagához képest*?

Az idézett szövegekben a „tudat nélküli lét” a „természeti lét” szinonimájaként szerepel, és a társadalmi létre nem vonatkoztatható. Ez a korlátozás azonban megtévesztő játék a szavakkal. A társadalmi lét csakugyan nem „tudat nélküli”, abban az értelemben, hogy *elválaszthatatlan* a tudattól, de igenis „tudat nélküli” abban az értelemben, hogy *meg kell különböztetni* a tudattól, hogy a társadalom *anyagi* termelőerőit és *anyagi*

a véletlen, a valóság különmeműségének megfelelően, rendkívül különböző módokon lép fel; lehet eltérés az átlagtól, tehát szórás a statisztikai törvényszerűségben, lehet két komplexusnak és törvényszerűségeiknek különmemű-véletlenszerű viszonya stb. Ehhez járul még mint a társadalmi lét különleges ismérve, az ennek közvetlenül alapjául szolgáló egyéni teleológiai tételezések alternatív jellege. E tételezéseknél ugyanis kiküszöbölhetetlenül adva van a véletlen sokrétű szerepe.”

⁶ Uo. 406., 407. (Az én kiemelésem – R. E.)

⁷ Uo. 407–408.

életviszonyait öleli fel, tudati elemeket nem tartalmaz. „Elválaszthatatlannak lenni valamitől” nem ugyanaz, mint „tartalmazni valamit”, és ha a „tudat nélküli lét” fogalma elmossa ezt a különbséget, akkor az okfejtésnek a kétértelműség eloszlatására kellene törekednie, nehogy a szofisztika gyanújába keveredjék. Marx maga semmi kétséget nem hagyott a társadalmi lét és a tudat viszonyát illetően, amikor pontosan megkülönböztette és gondolatilag különválasztotta az összetartozó mozzanatok, a valóságos dialektikának megfelelően ábrázolva ellentétességüket és hierarchiájukat. Ha meggondoljuk, hogy Marx elsőként fedezte fel a társadalom *anyagi* tényezőinek meghatározó szerepét a tudatiakkal szemben, s hogy éppen ezzel a tétellel hajtott végre példátlan forradalmat a filozófiában, a társadalomtudományokban, az egész emberi gondolkodásban; ha meggondoljuk, hogy ez volt az a kopernikuszi tett, amely megalapozta a tudományos történelemfelfogást és világszemléletet, a szabadság birodalmába vezető gyakorlati átmenet semmivel sem pótolható elméleti eszköztárát – ha mindezt meggondoljuk, talán hajlamosak leszünk többet látni ebben a *legnagyobb horderejű* marxi felfedezésben, mint az idealizmus elleni, lényegében negatív tartalmú és két sorban elintézhető „egyszerű tiltakozást”.

Marx materialista szemlélettel tisztázta a társadalmi lét és a tudat viszonyát; Lukács az ellenkezőjét teszi. „Csak akkor beszélhetünk értelmesen a társadalmi létről, ha megértjük, hogy kialakulása . . . a munkára, vagyis teleológiai tételezések folyamatos megvalósulására épül fel.”⁸ Továbbá: az „okozati láncolatok tételezése” mellett a tudati tükrözés alkotja „a társadalmi gyakorlat, sőt általában a társadalmi lét ontológiai alapzatát”, „a külső és belső világ visszatükrözésének az emberi tudatban elért önállósága a munka létrejöttének . . . elengedhetetlen feltétele”.⁹ A tükröző és célkitűző tevékenység ezek szerint nem egyszerűen a *konkrét munkafolyamatokat* előzi meg, hanem *a munka és a társadalom történelmi létrejöttét*. A tudat mindkettőnek az „ontológiai alapzatává” lép elő, és az elmélet számára nem az a probléma, hogy történelmileg hogyan született meg a tudat az ösztönös cselekvésből, hanem inkább a fordítottja. „. . . A munkafolyamat egyes alternatívái a begyakorlás és megszokás révén feltételes reflexekké válnak, és ezért a tudat szempontjából, öntudatlanul hajthatók végre”; ám „*eredetileg minden feltételes reflex alternatív döntés tárgya volt*”, s a begyakorolt műveletek látszólagos ösztönössége és öntudatlansága „azon alapul, hogy tudatosan létrejött mozgások rögzített feltételes reflexekké *alakultak át*”.¹⁰ Nem az ösztönös eszközhasználat véletlen asszociációi szilárdultak tehát a munkatevékenységet és a tudatot előkészítő feltételes reflexkapcsolatokká, hanem az eleinte tudatos kapcsolatok rögződtek a sokszoros ismétlődés folytán ösztönössé, reflexszerűvé. (Mellesleg, fölöttébb vitatható, hogy a feltételes reflex „a tudat szempontjából” feltétlenül „öntudatlan”-e; az állítás bizonyításához mindenesetre meg kellene döntenie a második jelzőrendszer pavlovi elméletét, kimutatva, hogy sem a gondolkodásnak, sem a beszédnek nincs köze a feltételes reflexekhez.)

A munkáról szóló fejtegetések bevezetőjében „A társadalmi lét ontológiája” leszögezi, hogy „a társadalmiság, az első munkamegosztás, a nyelv stb.” „lényegében egyidejűleg” fejlődött ki a munkából, nem pedig „tisztán meghatározható időbeli sorrendben”.¹¹ A

⁸ Lukács György, i. m. II, 23.

⁹ Uo. 35., 60.

¹⁰ Uo. 44., 53. (Az én kiemelésem – R. E.)

¹¹ Uo. 14–15. – Másutt hasonlóképpen az emberek „munkában, munka számára, munka által kialakított” tudatáról beszél. (Uo. 60.)

kifejtéskor azonban ez a meghirdetett egyidejűség egymásutáni szakaszokra csúszik szét. Legalábbis erre utalnak az alábbi sorok: „mihelyt a munka már annyira társadalmivá *vált*, hogy *több ember együttműködésén nyugszik*”, működésbe lép a teleológiai tételezésnek egy „másodlagos formája” is, amelynek „lényeges tartalma most már . . . kísérlet arra, hogy más embert (vagy embercsoportot) konkrét teleológiai tételezések végrehajtására bírjon”. „Az itt valóban bekövetkező teleológiai tételezéseknek tehát a közvetlen munka szempontjából másodlagos jellegük van; ezeket szükségképpen olyan teleológiai tételezés előzte meg, amely meghatározta a most már konkrét és valóságos, természeti tárgyakra irányuló, egyedi tételezések jellegét, szerepét, funkcióját stb. E másodlagos célkitűzés tárgya tehát már nem tisztán természeti, hanem egy embercsoport tudata; a célkitűzés közvetlenül már nem egy természeti tárgy megváltoztatására törekszik, hanem egy teleológiai tételezés megvalósítására”.¹² Vagyis az emberek munkabeli együttműködése az úgynevezett „másodlagos céltételezésre” vezetendő vissza, minthogy pedig ezt „szükségképpen *megelőzte*” a pusztán természeti objektumokra irányuló „elsődleges céltételezés”, lennie kellett egy olyan stádiumnak, amikor a munka még nem vált „annyira társadalmivá”, hogy „több ember együttműködésén” nyugodhatott volna. Mégis, mennyire lehetett társadalmi azokban a korai időkben? Semennyire: a társadalomhoz egynél több ember szükségeltetik, de amíg a „másodlagos céltételezést” fel nem találják, a második ember megnyeréséről is le kell mondani. Marad egy magányos őslény, egy bibliai Ádám, a társadalmat megelőző munkájával, a munkát megelőző tudatával és a természethez fűződő magányos *technikai* viszonyával, amely annál is inkább nélkülözi a *társadalmi-gazdasági formameghatározottságot*, mert nincs még sem gazdaság, sem társadalom.

Bármily furcsa is, a szöveg valóban későbbre teszi a társadalom megjelenését, mint a munkáét, különben nem beszélne „társadalmivá *vált* termelésről”, nem említené „az eredeti munkától a tisztán társadalmi termelésig” tartó időszakot, nem állítaná, hogy a munka „a tulajdonképpeni társadalmi termelés *létrejöttével*” új funkciókat kap,¹³ ami feltételezi, hogy előzőleg már rendelkezett egyéb funkciókkal, azaz a társadalmi termelés *előtt* is létezett. Arra gondolhatnánk, hogy a „társadalmivá *vált* termelés”, a „tulajdonképpeni” vagy „tisztán társadalmi termelés” kifejezések talán a gépi nagyiparra vonatkoznak; de nem, a munka „új funkciói” a „csereértékkel” kapcsolatosak, amelynek „A társadalmi lét ontológiája” szerint az a nevezetessége, hogy *vele kezdődik az emberek érintkezése*. Ez a sajátos megállapítás, akármi legyen is a szándékolt értelme, nem jelenthet mást, mint hogy az árucseréig nem léteztek gazdasági kapcsolatok – az ősközösség gazdaság nélkül gazdálkodott –, továbbá, hogy a gazdaság *származékos a munkához képest*.

Mi a gazdaság szerepe? „. . . Nincs olyan gazdasági művelet – az eredeti munkától a tisztán társadalmi termelésig –, amelynek alapját egyúttal ne a benne ontológiailag immanens emberreválási intenció alkotná, a szó legtagabb értelmében, vagyis az eredettől a kibontakozásig. A gazdasági szférának ez az ontológiai jellege megvilágítja e szféra viszonyát az emberi gyakorlat más területeihez. Mint más összefüggésekben már ismételtelen láttuk, a gazdaságnak jut itt az ontológiailag elsődleges megalapozó szerep”.¹⁴

¹² Uo. 56. (Az én kiemelésem – R. E.)

¹³ Uo. 90., 55. (Az én kiemelésem – R. E.)

¹⁴ Uo. 90.

Noha az utolsó mondat „itt” szócskájáról nem deríthető ki teljes biztonsággal, hogy mit jelöl, nyilván arról van szó, hogy a gazdaságnak az emberi gyakorlat más területeivel szemben van elsőleges szerepe. A szöveg később is hangot ad ennek a nézetnek: a gazdaság mint az ember „egyre tisztább társadalmi aktivitásainak ontológiai-genetikus alapja” megszüntethetetlen elsőbbséggel bír a társadalmi életben.¹⁵ De milyen elsőbbségről beszélhetünk, ha az „ontológiai-genetikus alap” egy *másik* alapra támaszkodik, és attól nyeri genezisést; ha a fentiekkel párhuzamosan azt is tudunkra adják, hogy „a legbonyolultabb gazdaság is egyedi alternatív formákban jelentkező teleológiai tételezéseknél és szintén alternatív megvalósításainak eredménye”, amely „spontánul szükségszerű okozati láncolatokból áll” ugyan, mindazonáltal „az egyes emberek teleológiai tételezésén alapul”, már csak azért is, mert az egész újratermelési folyamat „teleológiai műveletek komplexusa és szintézise”?¹⁶

A vizsgált gondolatmenet nagy vonalakban így vázolható: miután az „elsőleges céltételezés” létrehozta a munkát, a „másodlagos céltételezés” megszervezi az emberek együttműködését, a „tulajdonképpeni társadalmi termelést”, ezzel pedig a csereértéket és a vele kapcsolatos „gazdasági érintkezést”. Bár Lukács hangsúlyozza, hogy „a társadalmi környezet szükségképpen együtt alakul ki a munkával”, és csupán azért vonatkoztat el tőle, „hogy magának a munkának a meghatározásait a lehető legtisztábban” dolgozhassa ki,¹⁷ mégis két *egymásutáni* történelmi szakaszt látunk, és a második után sem jutottunk messzebbre a munkafolyamatnál, a technikai tevékenységnél; a munka társadalmi formája ekkor sem kerül szóba. De még ha elfogadjuk is, hogy amit a szöveg egymásutáinak ábrázol az időben, az tulajdonképpen egyidejű – hiszen *ugyanennek* a szövegnek egy másik része ezt állítja –, egyszóval, ha eltekintünk a munka, a kooperáció és a társadalmi forma időbeli szétcsúsztatásától, akkor is tény marad, hogy Lukács a céltételezés *tudati aktusaitól* teszi függővé a munkát, a kooperáció technikai-társadalmi viszonyait, a társadalom egész szerkezetét. Vegyük például az osztályokat. „Minél inkább kifejlődik a munka és ezzel együtt a munkamegosztás, annál önállóbb formát ölt a teleológiai tételezések második fajtája, annál könnyebben fejlődhetnek ezek a munkamegosztás önálló komplexusává. A munkamegosztásnak ez a fejlődési tendenciája társadalmilag szükségszerűen kereszteződik az osztályok kialakulásával; az ilyen fajta teleológiai tételezések spontánul vagy intézményesen egy uralom szolgálatába állíthatók ennek az uralomnak a leigázottjaival szemben.”¹⁸ Ha a „társadalmilag szükségszerű kereszteződést” úgy kell értenünk, hogy munkamegosztás nélkül osztályok sincsenek, akkor végső fokon – a munkamegosztás közvetítésével – az osztályok is a céltételezés tudati aktusainak következményei. Lukács tiltakozik ugyan az effajta értelmezés ellen, kiemelve, hogy az osztályok léte nem „tudathoz kötött valami”, differenciálódásukat, funkciójukat, perspektívájukat „a termelés fejlődése, specifikus formái és korlátai határozzák meg”¹⁹ – a tiltakozás hitelét azonban erősen csorbítja az a körülmény, hogy a termelés fejlődése, formái és korlátai maguk is a céltételezések függőségébe kerültek már, és az osztályok léte ebből a szemszögből mégiscsak „tudathoz kötött valami”.

¹⁵ Uo. 173., 174.

¹⁶ Uo. 86, 93, 95.

¹⁷ Uo. 132.

¹⁸ Uo. 158.

¹⁹ Uo. 162., 161.

„A társadalmi lét ontológiájá”-nak össze kell egyeztetnie mindezt a materializmussal, a lét „ontológiai elsőbbségével”. Íme a megoldás: „ontológiailag a társadalmi lét két különmemű mozzanattá válik szét, amelyek a lét szempontjából nemcsak különmeműek, hanem éppenséggel ellentétek is: az egyik a lét, a másik a lét visszatükröződése a tudatban. Ez a kettősség a társadalmi lét alapvető ténye.”²⁰ Maga a tudat „minden lét szigorú ellentéte, tehát — éppen mert visszatükröződés — nem lét”²¹; szerves tartozéka ellenben a *társadalmi* létnek, amit a szöveg így részletez: „a szó és a fogalom, a nyelv és a fogalmi gondolkodás összefüggő elemei egy komplexusnak, a társadalmi létnek”.²² Látható, hogy a „társadalmi lét” kifejezés nem az emberek *anyag*i termelőerőire és *anyag*i életviszonyaira vonatkozik, hanem a *társadalmi életre általában*, amely *minden* társadalmi jelenséget magába foglal, az anyagiakat és a tudatiakat egyaránt. Ezzel egyszerűen értelmét veszti a történelmi materializmus alapkérdése, mert a társadalmi létnek nincs mihez képest elsőlegesnek lennie; de ugyanennél az oknál fogva másodlagossá sem lesz, és az idealizmus *tételszerűen* elkerülhető.

A marxi történetfelfogás központi fogalmának sajátoszerű értelmezésével dualizmus keletkezik a lét és a társadalmi lét között: az egyik *kizárja*, a másik *tartalmazza* a tudatot. Súlyos problémák adódnak ebből. Amíg úgy vélekedünk, hogy a tudat *a munkát megelőző, elsőleges társadalmi adottság*, addig értelmetlenség az eredete felől kérdezősködni. A tudat egyszerűen adva van, mint a pozitivizmusban a tények; természeti hordozójának, testi „szubsztrátumának” van keletkezéstörténete, de neki magának nincsen; nem szorul társadalmi feltételekre és nem is rendelkezhet ilyenekkel, ő maga lévén minden más társadalmi jelenség egyetemes előfeltétele.

Ez az adottság-jelleg *dualizmussá feszíti a természet és a társadalom reális ellentétét*. Ugyanaz a dualizmus jelentkezik itt, mint a lét és a társadalmi lét kettősségében, kiegészítve egy újabb mozzanattal. Filozófiatörténeti tény, hogy a Marx előtti materializmus naturalizálta az emberi történelmet; Lukács úgy magyarázza ezt, hogy a tudat nélküli lét fogalmát, amely csak a spontán természeti folyamatokra alkalmazható, a régi materializmus jogtalanul terjesztette ki az emberi tevékenységre, mechanikus oksági láncolatná változtatva a valójában dialektikus történelmi folyamatokat. Ha a magyarázatot magunkévá tesszük, és azt is elfogadjuk, hogy a történelem helyes, dialektikus felfogása az alternatívák és céltételezések elsőlegességének eszméjén nyugszik, ha tehát eleve feltételezzük azt, amit bizonyítani akarunk, akkor semmi sem áll útjában annak a következtetésnek, hogy a dialektika a céltételezésekhez, a *tudathoz* kötődik, és *csak a társadalomban létezik, a természetben nem*. Lukács többek közt a tagadással kapcsolatban fejti ki ezt a nézetét: „... először is a tagadás mint az *emberi gyakorlat* fontos *gondolati* eszköze a gyakorlat és az objektív valóság kölcsönös vonatkozásából bontakozik ki... másodszor a tagadás a valóságnak a *gyakorlattal* és ezért ennek objektív természeti feltételeivel *elválaszthatatlanul összefüggő* visszatükröződése, mely elengedhetetlen ugyan a valóság megváltoztatásához, de *mégsem lehet az ontológiailag önmagában létező, nem társadalmi valóság kategóriája*.”²³

²⁰ Űo. 37. (Az én kiemelésem. — R. E.)

²¹ Űo. 38.

²² Űo. 57.

²³ Lukács György, i. m. I; 220. (Az én kiemelésem — R. E.)

Egységes dialektikus világkép helyett miért a természet és a társadalom kettéhasításával válaszol az elmélet az anyagi valóság két területének hibás, metafizikus-naturalista egyesítésére? Vegyük csak ismét szemügyre a társadalmi lét ellentétes alkotóelemeiről szóló, fentebb idézett definíciót. Az egyik alkotóelem a tudat, amely *nem lét*, a másik a lét, amely *nem tudat*. Olvastuk azonban, hogy a tudat nélküli lét semmi más, mint a *természet*. A következő képletet kapjuk tehát: társadalmi lét = természet + tudat. Részletezve: 1. a társadalomnak a tudat a specifikuma, egyetlen vagy legalábbis elsődleges megkülönböztető jegye a természettel szemben; 2. a „lét” fogalma éppen ezért hajszála ugyanaz, mint a megvetett, kigúnyolt, ízekre tépett naturalizmusban; 3. a naturalista lét-fogalom változatlan átvétele miatt a társadalomnak – noha megőrzi természeti „szubsztrátumát” – a dualizmusig kell fokoznia ellentétét a természettel ahhoz, hogy ne naturalizálódjék.

A naturalista lét-fogalom elkerülhetetlen: *ha ugyanis a társadalomnak a tudat a specifikuma, akkor mindaz, ami független a tudattól, szükségképpen nem-társadalmi, tehát természeti; vagy eredendően az, vagy lesz azzá, hasonul a természetihez*. Emiatt lép bensőséges kapcsolatba „A társadalmi lét ontológiájá”-ban az *objektivitás az elidegenültséggel*. A kapcsolat elemzése céljából elevenítsük fel, hogyan is alakulnak ki a történelem objektív folyamatai. „A társadalmi folyamatokat, helyzeteket stb. végső soron az emberek alternatív döntései váltják ugyan ki, de sohasem szabad elfelejtenünk, hogy ezek csak akkor válhatnak társadalmilag lényegessé, ha olyan okozati sorokat indítanak el, amelyek többé-kevésbé *függetlenül tételezettségük szándékaitól*, saját, immanens törvényszerűségeik szerint mozognak” és „éppoly függetlenek alternatíváinktól, mint maga a természet”.²⁴ Ahhoz tehát, hogy a céltételezéssel elindított okozati sorok *az egyénit meghaladó, társadalmi jelentőségre* tegyenek szert, „többé-kevésbé” *ki kell csúszniok a tudatos ellenőrzés alól*; objektivitásuk pedig abban rejlik, hogy a számtalan céltételező egyén közül *senki sem tudhatja, hogyan fognak cselekedni a többiek, és mi lesz az elszigetelten kezdődő, de azután társadalmilag összefonódó egyéni cselekvések vég-eredménye*. Az árutermelői anarchia leírása ez az árutermelői individualizmus szemszögéből. Hasonlóképpen jellemzi a szerző a társadalmi folyamatok objektivitását másutt is, ott például, ahol arról beszél, hogy az eszmei mozzanatnak a teleológiai tételezéseket meghatározó szerepe „korántsem szünteti meg az összefolyamat objektív törvényszerűségét. Mivel minden teleológiai tételezés valódi oksági sorokat akar mozgásba hozni, a törvényszerűség ezek objektív-dinamikus szintéziseként bontakozik ki, amely az egyes termelők gondolataitól és szándékaitól függetlenül, a *hátuk mögött* szükségképpen érvényesül.”²⁵

A szabatosság kedvéért talán megengedhető az az észrevétel, hogy nem minden „társadalmilag lényeges” okozati sor független „tételezettsége szándékaitól”. Törvényszerű és „társadalmilag lényeges” volt például Oroszországban a cári rendszer megdöntése és a feudális földbirtokviszonyok felszámolása, ezek a „valódi oksági sorok” azonban korántsem „a termelők gondolataitól és szándékaitól függetlenül”, nem „a hátuk mögött” bontakoztak ki; arról már nem is szólva, hogy a kommunizmus „oksági sorainak”, fő vonalukat tekintve, az égvilágon semmi okuk nem lesz az effajta „hátmögöttségre”, objektivitásuk nem fog egybeesni többé tudati ellenőrizetlenségükkel. De egyelőre hagyjuk ezt; vizsgáljuk meg inkább, hogy a „társadalmilag lényegesnek” – és az objektív

²⁴ Lukács György, i. m. II, 126., 127. (Az én kiemelésem – R. E.)

²⁵ Uo. 345. (Az én kiemelésem – R. E.)

törvényszerűség minden bizonnyal az – az ösztönössel, az ellenőrizetlennel, az elidegenülttel való azonosítása híven tolmácsolja-e az azonosítás tételezőjének szándékait, vagy csupán a kevésbé szerencsés fogalmazás terhére írandó. Lássuk, mit mond a szöveg az „immanens törvényszerűségei szerint mozgó” történelmi eseménysorról: „A társadalomban gyakorlatilag tevékenykedő ember . . . egy második természettel áll itt szemben, és ha sikeresen meg akarja hódítani ezt, először közvetlenül éppolyan magatartást kell tanúsítania vele kapcsolatban, mint az első természettel szemben, vagyis kísérletet kell tennie arra, hogy *a dolgok tudatától független menetét tételezetté változtassa át*. . . Legalábbis minden értelmes társadalmi gyakorlatnak ennyit át kell vennie a munka eredeti szerkezetéből”.²⁶

Fölösleges volna taglalni, hogy az ilyesfajta „értelmes társadalmi gyakorlat” az értelmességen túl elsősorban osztályálláspont kérdése. A fő probléma nem ez, hanem a dőlt betűkkel kiemelt mellékmondat. Ha a „tudattól független” kifejezést az „objektív” szinonimájának tekintjük, mint a marxista irodalomban szokás, akkor a mondat azt jelenti, hogy ami előzőleg objektív volt, az *tételezetté változik*, azaz objektivitását elveszítve, a tudat függőségébe kerül. De ha szabadabban kezeljük a terminológiát, érthetjük a mondatot úgy is, hogy „*tételezetté változtatni*” egyszerűen annyi, mint a tudat célszerű irányítása alá vonni azt, ami előzőleg ösztönös volt; a „tudattól független” ebben az esetben nem az „objektív”, hanem az „ösztönös” szinonimája. A második értelmezésben a tudattól való függetlenség felszámolása csupán az ösztönösségnek vet véget, a törvények objektivitásának nem; az ösztönösséget éppen azáltal sikerül megszüntetni, hogy a tudat felismeri és a cselekvés vezérfonalaként alkalmazza a törvényeket, vagy ahogy a szövegben olvastuk, ugyanolyan magatartást tanúsít a társadalmi történéssel kapcsolatban, mint a természettel szemben. Nyilván nem tanúsíthatna ilyen magatartást, ha a társadalom nem hasonlítana a természethez abban, hogy *objektív törvényei vannak*, amelyek *meghatározzák a tudatot*. Ehhez a marxi állásponthez csatlakozik Lukács, amikor egyrészt megállapítja, hogy „a tudat függ a gazdasági-társadalmi fejlődés objektív menetétől”, és a termelési mód elsősleges „a belőle következő magasabbrendű objektívációkhoz” képest, másrészt konkretizálja ezeket az általános megállapításokat az alap és a felépítmény kölcsönhatásának különböző területeire, például a jogra, amelyet a gazdasági élet „tudatszerű reprodukciójának” nevez, felmutatva összefüggéseit az osztályharccal, „az osztályok valóságos erőviszonyaival”.²⁷

Mindez nagyon megszívlelendő, csupán az a kérdés, hogy „a gazdasági-társadalmi fejlődés objektív menete”, valamint a tudat és a felépítmény gazdasági meghatározottsága hogyan egyeztethető össze a társadalmi összefolyamat tudati meghatározottságával. Induljunk ki próbaképpen abból a feltevésből, hogy a dolgok „objektív menetének” fogalma egyszerűen a céltételezéssel kezdődő emberi tevékenység *tárgyasulásaira* vonatkozik, amelyek létrejöttük pillanatában önállósulnak: nem függenek többé döntéseinktől, a tudatnak ugyanúgy kell számolnia velük, mint a természeti objektumokkal. Mivel a tárgyasulások az emberi tevékenység valamennyi termékét felölelik, az anyagiakat és a szellemieket egyaránt, összességük megegyezni látszik a „társadalmi lét”-nek a tudatra is kiterjesztett fogalmával – persze, csak akkor, ha Lukács eredeti elgondolását kissé

²⁶ Uo. 126. (Az én kiemelésem – R. E.)

²⁷ Uo. 194., 182., 216., 226.

korlátozva, az eleven tudatvékenység helyett csupán ennek termékeit soroljuk „a társadalmi lét tényleges alkotóelemei” közé. Meglehet, hogy ez az a társadalmi lét, amely a tudatot mintegy második természetként meghatározza, noha függ a céltételezésektől, sőt maga is tartalmaz „tudatszertű” elemeket.

Ahhoz, hogy ezt a második természetet „tétélezetté” változtassuk – a tudat irányítása alá helyezzük –, nem szabad megfélekezünk a legfontosabbról: „a teleológiai tétélezés csak akkor realizálódik... ha megközelítően adekvát módon meg tudja ragadni” a tárgyává tett lét „leglényegesebb mozzanatait”.²⁸ Más szóval, a tétélezésnek *alkalmazkodnia kell a készen talált objektív körülményekhez*, különben kudarcot vall. Így azonban a „társadalmi totalitásnak” a tudattól független önmozgása nem tekinthető pusztán az egyéni céltételezések *utólagos szintézisének*, lévén egyúttal az *előfeltételük* is; ha nem az volna, minden egyes döntés légüres térben jönne létre, és abszolút meghatározatlanságában olyan eseménysort hozna mozgásba, amely *post festum* megszerzett objektivitásával még csak visszahatni sem tudna forrására, a tudatra, nemhogy utólagos szintézisből előfeltétellé, az újabb döntések és céltételezések *meghatározójává* váljék. Egyik oldalon állna a tudat, semmitől meg nem határozott döntéseivel és céltételezéseivel, a másikon az utólagos objektivitásra szert tett „társadalmi totalitás”, és a kettő között nem volna kapcsolat. „A társadalmi lét ontológiája” természetesen tudni sem akar az effajta képtelen voluntarizmusról: „a gyakorlat szubjektumának feltétlenül alá kell vetnie magát a magábanvaló létnek”, amelytől „a tétélezés általános materialisztikus függésben van”, mert „magát a célkitűzést... a mindenkori konkrét körülmények, a társadalmilag konkrétan meglevő eszközök és lehetőségek határozzák meg”, és „a teleológiai tétélezés csak a társadalmi-történelmi lét mindenkori hic et nunc-jában valósíthatja meg magát létszerűen”.²⁹ Akkor viszont nem lehetséges, hogy a tudattól független tényezők csak a célkitűző döntések *után*, a teleologikusan elindított oksági sorok spontán összeshövődésével alakuljanak ki, és ne legyenek *elsőlegesen az alternatív egyéni döntésekkel szemben*.

A „magábanvaló lét” elsőlegességét nem lesz könnyű hozzáigazítani a lukácsi ontológia *alapelveihez*, amely szerint „a teljes társadalmi lét... az emberi gyakorlat teleológiai tétélezéseire épül fel”, és a tétélezések eszmei jellege következtében még az „anyagian gazdasági törvényszerűségek” is „eszmei formában kiváltott tevékenységekből nőnek ki” mint „teleológiai alternatív döntések” gyümölcsei.³⁰ A nehézség elhárítására egyetlen út kínálkozik: miután kimondtuk, hogy az egyéni döntéseknek megvan a maguk készen talált, objektív környezete, rögtön azt is ki kell kötnünk, hogy ez a környezet szintén céltételezések eredménye, csak régebbiké. Mi a helyzet mármost a régebbi céltételezésekkel? Bizonyára nekik is volt készen talált környezetük, amely még régebbi céltételezésekre utal, és így tovább a végtelenségig – hacsak nem létezett valaha egy minden társadalmi környezetet megelőző, első lökésként működő őstétélezés. Vessük el az őstétélezést, és máris a *regressus in infinitum* csapdájába esünk, vagy arra a feltevésre kényszerülünk, hogy lennie kellett egy múltbeli időpontnak, amikor a tétélezett környezet egyidejű volt az őt előidéző tétélezéssel, a következmény az okkal, amelynek

²⁸ Uo. 393.

²⁹ Uo. 395., 397., 351., 375.

³⁰ Uo. 349., 364., 345., 346.

egyébként meghatározója és előfeltétele is. Az ős-tételezés mitikus képtelensége nélkül logikai képtelenség összehangolni a tudat objektív gazdasági-társadalmi meghatározottságát az „anyagian gazdasági törvényszerűségeknek”, illetve a „teljes társadalmi létnek” az „eszmei mozzanatra” történő visszavezetésével – különösen, ha szem előtt tartjuk, hogy az eszmei kiindulópont „sem formailag, sem tartalmilag nem lehet autonóm jellegű”, hiszen az emberek „nem önmaguk által választott körülmények között” csinálják történelmüket, és tevékenységeik minden sajátossága „az általuk megalkotott társadalmiságtól mint szociális „külvilágtól”, mint valamennyi tevékenység valódi mozgásterétől függ”,³¹ amely mozgástér a maga részéről „független a tudatos aktusoktól”, noha ez a függetlenség „mégis feltételezi, hogy ezek (a tudatos egyéni aktusok – R. E.) a függetlenség létszerű alapjai”,³² vagyis az objektivitás az egyéni tudatokban gyökerezik, vagyis az eszmei kiindulópont mégiscsak „autonóm jellegű”.

2. A SZABADSÁG ÉS A SZÜKSÉGSZERŰSÉG VISZONYÁRÓL

Elérkeztünk a legfontosabb témához, a logikai ellentmondások világnézeti hátteréhez. Az egyének és társadalmi környezetük viszonyáról van szó. Hogyan értelmezi ezt „A társadalmi lét ontológiája”? Mit ért azon, hogy „a szociális „külvilág” valamennyi tevékenység mozgástere”? A kérdés nem is olyan egyszerű, mivel a marxista és az egzisztencialista értelmezés egyaránt lehetségesnek látszik.

A társadalmi mozgástér – az egyének objektív létfeltételeinek összessége – marxista értelmezés szerint *nem pusztán* „külvilág”. Ezeket a feltételeket a társadalom minden tagja kezdettől fogva saját lényegévé asszimilálja: gyermekkorában befogadja a környezeti hatásokat, majd növekvő aktivitással lép be az újratermelési folyamatba, elfoglalja helyét a munka történelmileg kialakult technikai és gazdasági szervezetében, és ennek megfelelő módon sajátítja el a társadalmi össztermék bizonyos hányadát. Az elsajátítás módjától és mérvétől, azaz végső fokon a *termelési eszközökhöz való viszonytól* függenek a történelmileg és társadalmilag meghatározott anyagi és szellemi szükségletek kielégítésének lehetőségei, ezek pedig megszabják az egyének *objektív érdekelttségét* az adott viszonyok újratermelésében vagy megváltoztatásában.

Az anyagi létfeltételek asszimilálását az *érdekek* közvetítik. Ugyanaz a termelési mód – a mindenki számára közös társadalmi környezet – a gazdasági szerkezetből adódó érdekkülönbségeket teremt, amelyek a kizsákmányoláson alapuló formációkban az antagonizmusig fokozódnak. Ez az elsőrendűen fontos „horizontális” érdekkülönbség – osztálytársadalmakban mindenekelőtt az osztálymegoszlás – kereszteződik a „vertikálissal” (az általános, különös és személyes szintek szerinti érdekmegoszlással), továbbá az időbelivel (a közvetlen és a távlati érdekek különbözőségével). Nagyjából és erősen leegyszerűsítve így fest az *objektív érdekrendszer*, amelynek kölcsönhatásban levő elemei között különféle összefüggések lehetnek, az összhangtól és egybeeséstől egymás kizárásáig. A feudális kiskirályok személyes érdekei például rendszeresen konfliktusba

³¹ Uo. 380., 375., 376.

³² Uo. 370.

kerültek a feudális osztály általános érdekeivel; az egyes munkásnak közvetlen személyes érdeke lehet a kizsákmányolás rendjébe való beilleszkedés, de általános távlati érdeke a forradalom. Bárhogyan viszonyuljanak is azonban az érdekek egymáshoz, valamennyien egy *objektív* rendszer elemei: a legszemélyesebb magánérdek is „társadalmilag meghatározott érdek, és csak a társadalom által megszabott feltételek között és az általa adott eszközökkel érhető el... tartalma, valamint megvalósításának formája és eszköze mindenkitől független társadalmi feltételek által adott”.³³

Az objektív érdekrendszer ellentmondásossága következtében az általános anyagi létfeltételek, amelyek közösek a társadalom, illetve egy-egy nagyobb embercsoport számára, *a társadalmi magatartás különböző vagy ellentétes típusait alapozzák meg, és bennük realizálódnak*. A típusok – osztálytársadalmakban egy-egy osztály tagjainak lehetséges magatartásformái – a különösség szintjén kapcsolják össze az egyént, aki valamelyik típust megtestesíti, az általános létfeltételekkel; maga az egyén *az objektív és személytelen külső viszonyok belsővé vált, személyes, szubjektív alakja*. Az objektív általánosnak ezt az átváltozását a konkrét egyéni létfeltételek közvetítik, amelyek annál határozottabban domborítják ki az emberek személyes különbségeinek alapjául szolgáló egyszeri, megismételhetetlen jellegüket, minél sokrétűbb társadalmi összefüggésekbe ágyazódnak.

Az anyagi életviszonyok rendszere tehát „szociális külvilágra” és „szociális belvilágra” kettőződik – ezért mondja Marx az „emberi lényeg” a társadalmi viszonyok összességének. A megkettőződő társadalmi tartalom szubjektív alakja egyrészt abban különbözik saját objektív eredetjétől, hogy hozzá képest véletlenszerű vonásokat vesz fel – minden jelenségforma így különbözik a benne megjelenő lényegtől, minden egyedi az általánostól –, másrészt és legfőképpen abban, hogy egyedisége jellegzetes társadalmi módon, tudatos cselekvések révén mutatkozik meg. Ezeket a cselekvéseket, amelyek a belsővé asszimilált társadalmi tartalmat ismét külsővé változtatják, az egyéni tudat irányítja; az objektív létfeltételek csak rajta átszűrődve érvényesíthetik meghatározó szerepüket. A szükségletek és érdekek nem közvetlenül hatnak, hanem *tudati tükröződésükön, a személyes érdek- és normarendszerben kifejeződő elméleti és gyakorlati rangsorolásukon keresztül*. Közvetlenül tehát a tudat szabja meg a cselekvést, az objektív helyzetről alkotott *szubjektív* képe és saját *szubjektív* mércéje alapján, vagyis az egyén megismerőképeségétől és ideológiájától függően.

Nyilvánvaló, hogy az *általános* társadalmi létfeltételek és legfontosabb elemeik, a tulajdonviszonyok, nem határozhatják meg egyértelműen ezeket a hozzájuk képest *egyedi, véletlenszerű* tényezőket. A determinációnak *szintjei* vannak, amelyek általánosságuk foka szerint különböznek egymástól, és az általánosabb szint – jelöljük *A*-val – csak fő vonalaikban határozhatja meg alacsonyabb szintű jelenségformáit, *a-t, b-t, c-t*, mert ezek belső meghatározóiknak engedelmeskedő, önálló rendszerek, azonkívül kölcsönhatásban állnak saját szintjüknek *A*-tól részben vagy egészen független rendszereivel. Minél elszigeteltebb *a*, annál közvetlenebb *A*-tól való meghatározottsága, és fordítva. Hogyan vonatkozik ez a termelési módban összegeződő általános anyagi létfeltételekre, amelyek a közvetítések sokaságán keresztül hatnak? Az általános létfeltételek meghatározzák *a társadalom szerkezetét*, de konkrét történelmi helyzetét csak

³³ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 74.

részben, természeti adottságait még kevésbé; meghatározzák az emberek nagy csoportjainak *elsajátítási módját*, de azt nem, hogy *P patricius* megháromszorozza-e a birtokát vagy elkockázza; meghatározzák az *embercsoportok baráti vagy ellenséges viszonyát*, de azt nem, hogy az osztályharcban kiből lesz elvtárs, kiből kopó vagy spicli; meghatározzák – rendszerint politikai közvetítéssel – a *gazdasági tevékenység ideológiai tükröződéseit*, tengelyükben az elsajátítás optimalizálásáról kialakított elképzelésekkel, de azt nem, hogy ki és milyen tehetséggel fog egy-egy ideológiát képviselni; meghatározzák a *társadalom mozgását, gazdasági és ideológiai fejlődésének fő tartalmát*, de a mozgás konkrét formáját, napi eseményeit nem. *Minél alacsonyabb az általánosságai szint, minél közelebb van az egyedihez, annál több lesz a véletlen determináns; nem a meghatározatlanság növekszik, hanem a meghatározottság tolódik át más síkokra*, tárgyi vonatkozásban olyan területekre, ahol szükségszerűként létezik az, ami a nagyobb általánosság szempontjából véletlen, a tudat vonatkozásában pedig a filozófia hatásköréből olyan tudományokéba, mint a történelem, a szociológia, a pszichológia vagy az örökléstan, amelyek a legáltalánosabb társadalmi összefüggések konkrét jelenségformáit, illetve a külső feltételek belsővé válásának törvényeit kutatják.

Az általános anyagi létfeltételek statisztikus törvények módjára szabályozzák az emberek társadalmi mozgássá összeszövődő cselekvéseit. A statisztikus törvények halmazok totális viselkedését vagy hosszú távon megmutatkozó, kollektív tulajdonságait jellemzik, amelyek *viszonylag függetlenek a halmaz elemeinek konkrét viselkedésétől*, így nem lehet belőlük teljes biztonsággal arra következtetni, hogy milyen *egyedi* események fognak megtörténni egy előírt helyen és időben.³⁴ A statisztikus tendencia- jelleg ott lép fel, ahol a kölcsönhatások bonyolultsága miatt jelentős szerephez jutnak a véletlenek – az adott összefüggéshez képest külső, nem-lényegi összefüggések –, illetve a forma ellentmondásban van a törvénnyel, amely tartalomként megjelenik benne. A társadalomban, ahol a kölcsönhatások a valóság összes területei közül a legbonyolultabbak, az objektív véletlenek szövevényességét tovább bonyolítja a cselekvést közvetlenül meghatározó egyéni tudati aktusok szubjektív véletlenszerűsége. Az előtörténet idején azonban nemcsak a törvényszerűen létező, soha ki nem küszöbölhető véletlenek idézik elő a törvények tendenciajellegét, hanem elsősorban a formációk lényegi sajátosságai. A kapitalizmus előtti társadalmakban a munka „természetadta” feltételei és a csere kezdetlegessége vagy hiánya miatt hosszú korszakokba telik, amíg a bővített újratermelésnek, a termelőerők fejlődésének törvénye – a társadalmi fejlődés alapja – felülkerekedik a pangás egész földrészekre kiterjedő állapotán; amikor pedig a gépi nagyipar megszabadítja ezt a törvényt „természetadta” béklyóitól, a tőkés forma a példátlan pusztítás eszközeivé változtatja a termelési forradalom vívmányait. A fejlődéstörvény legfőbb ellentendenciái az előtörténet mindkét szakaszán az embercsoportok közötti antagonizmusok, mindekenélőtt a kizsákmányolás tulajdonviszonyai, amelyek minimálisra szorítják vagy teljesen megsemmisítik a közvetlen termelők tömegeinek érdekelttségét a termelőerők fejlesztésében, ideológiai látszatok mögé rejtik a történelem valóságos törvényeit, és a formációk hanyatlásakor fájdalmasan elhúzódo válságokat okoznak, egyfelől azért, mert az uralkodó osztályok makacsul ellenállnak a viszonyok haladó irányú megváltoztatásának, másfelől azért, mert az elnyomott osztályok eszméileg

³⁴ Vö. Mario Bunge: „Az okság”, Budapest 1967, 394–395.

is ki vannak szolgáltatva uraiknak, és csak végtelenen kiélezett helyzetben, az objektív és szubjektív tényezők különlegesen kedvező találkozásakor képesek felemelkedni saját általános érdekeik gyakorlati tudatáig, vállalva a forradalmi cselekvés kockázatát. Az osztályantagonizmusok felszámolásával elhárulnak ezek az akadályok a fejlődéstörvény elől: a vak ösztönösséget felváltja a természeti és társadalmi létfeltételek feletti tudatos uralom, és „a szabadság birodalma” a „természetadta” láncoktól megszabadított társadalmi törvények birodalma lesz. De az előtörténet sem a törvénynélküliség kora. Soha semmi nem módosítja a legalapvetőbb törvényeket: a társadalmi tudat függőségét a társadalmi létől, a felépítmény függőségét az alaptól, kizsákmányoló tulajdon esetén az osztályharc szükségyszerűségét. A szerkezeti és részben a mozgástörvényeknél problematikusabbak az utóbbiak sajátos változatai, a fejlődéstörvények: a termelőerők felhalmozódása, kötelező összhangjuk a termelési viszonyokkal, a formációváltások törvényszerűsége. A fejlődésnek állandó ösztönzője az ember–természet ellentmondás, állandó lehetősége a rendszeres eszközhasználat, de az előtörténet korszakában állandó akadálya a társadalmi létfeltételek „természetadta” jellege és az ezzel kapcsolatos ösztönösség, az az elkerülhetetlen tény, hogy a pangáshoz gyakran erősebb érdek fűződik, mint a haladás-hoz, a haladásnak pedig olyan kíméletlen segítőtársai vannak, mint a kizsákmányoló tulajdonviszonyok és a háborúk. A történelem fő vonala ennek ellenére a formációk emelkedő sorának szabályszerűségéről tanúskodik, tapasztalatilag bizonyítva, hogy a fejlődéstörvény – az ösztönző ellentmondásnak és megoldási lehetőségének szintézise –, ha van elég tere és ideje, éppúgy győzedelmeskedik az ellentétes tendenciákon, mint bármely más statisztikus törvény, amely annál stabilabb átlagértékeket produkál, minél nagyobb az illetékessége alá tartozó halmaz elemeinek száma.

Mivel a statisztikus törvények nem határozzák meg egyértelműen a személyes magatartást, individualista szemszögből az a látszat keletkezik, mintha a cselekvés végső meghatározója maga az egyén volna. Az egzisztencializmus Husserl fenomenológiájára, közelebbről, az „intencionalitás” eszméjére építi ezt a nézetét. Husserl úgy véli, hogy a megismerés tárgyai, a hagyományos szubjektív-idealista felfogástól eltérően, nem tudati termékek, hanem készen talált „adottságok”, mindamellett csak szubjektív jelenségformájuk ismerhető meg, „magánvalóságuk” kérdését zárójelbe kell tenni mint eldönthetlent. Bármi legyen is az objektumok eredete, gyakorlatilag nem létezhetnek tudat nélkül; ahogy a tudat sem létezhet nélkülük, mert mindig „valaminek a tudata”, az „adottságé”, amelyet átél és jelentéssel lát el. Így alakul ki az a harmadikutassnak feltűnethető álláspont, hogy a tudat és a tárgy, a szubjektív és az objektív oldal korrelációjában van, egyik sem elsőleges a másikkal szemben, kölcsönös függőségük meghaladja a materializmus és az idealizmus ellentétét.³⁵ Ezt a látszólagos ismeretelméleti harmadikutasságot az egzisztencializmus „az ember” és „a világ” metafizikai korrelációjává terebélyesíti, és átszínezi a „világba-vetettség” gondolatával: az adottságként megjelenő világban a szubjektum újra meg újra a tárgyi lehetőségek bizonyos skáláját tartalmazó „szituációkba” kerül, amelyekben minden külső támasz és meghatározottság nélkül neki magának kell döntenie cselekvése felől, aszerint, ahogyan a „szituációt” átéli. Nem tehet meg akármit, mert a helyzet szigorúan megszabja cselekvési lehetőségeit, ezek

³⁵ A fenomenológiai módszerrel kissé részletesebben foglalkoztam egy régebbi cikkemben; lásd: „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/5–6, 616–623. – R. E.

azonban mindig alternatív természetűek, és az egyén szabadon választ közöttük, anélkül, hogy döntését saját *tudatán* kívül bármi is meghatározná. Ilyen megvilágításban a társadalmi környezet az autonóm tudati döntések pusztá kerete, tárgyi mozgástér, amely nem válik a szubjektum *belső mozgatójává*, és az „emberi lényeg” *nem a társadalmi viszonyok összessége többé, hanem a személyes tudat önmeghatározása*. Ez az *antropológiai szemlélet a tárgyi viszonyokat csak mint a cselekvés külső feltételeit hajlandó elismerni, és a belső feltételeket, a szubjektív meghatározókat teljesen függetleníti tőlük*. Itt ütközik ki a „harmadikutasság” védhetetlen pontja, az az önellentmondás, hogy *a korreláció két tagjának kölcsönös függősége voltaképpen kölcsönös függetlenség*. Az egyik tag ugyanis, a „világ”, a maga „szituációival”, a szubjektumtól független adottság, noha csak a szubjektum számára létezik; a másik tag pedig, az egyén, a tárgyi meghatározóktól független tudattal hozza meg döntéseit, noha nem léphet ki a „szituáció” tárgyi meghatározottságú mozgásteréből. A tudat és a tárgyi világ a *külsőlegesség, a párhuzam viszonyában* van, nem először a filozófia történetében; Spinoza isten közbeiktatásával próbált ezen segíteni, Kant a „magánvaló” dolgok szemléleti lenyomatait törvényszerű jelenségvilággá rendező általános emberi tudatszerkezettel. Az egzisztencializmusban a tudatnak nincs rendező funkciója, nincsenek apriorisztikus megismerési formák — egyáltalán nincs semmiféle predeterminációs mozzanat, mert az alapgondolat szerint „az ember” azzá lesz, amivé önmagát teszi, *ő maga választja meg saját lényegét*. Mi szabályozza hát az egyéni döntést, az alternatív lehetőségek közötti választást, ha a tudat érintetlen a külső-tárgyi meghatározottságtól? Az érték- és normarendszer mint teljességgel belső, tudati meghatározó. *A belső önmeghatározás és az akarattól független külső mozgástér dualizmusában* — az újkantianusok és Husserl közvetítésével — visszatér az *erkölcsi és a tárgyi világ kanti dualizmusa*, természetesen a megfelelő módosításokkal: általános emberi tudat és egyetemes erkölcsi törvény helyett megismételhetetlen egyéni tudatokkal és erkölcsökkel. Ami a történelmet illeti, átalakul az *értékválasztások erkölcsi folyamatává*, filozófiája *erkölcs- és értékfilozófiává*. Mivel a történelem az emberi cselekvések eredője, ezek pedig alternatív döntések következményei, a történetfilozófiának vagy magáévá kell tennie a hagyományos szubjektív idealizmust, feladva a külső mozgástér adottság-jellegét, azaz elismerve a tárgyi világ másodlagosságát a tudathoz képest, vagy úgy kell kezelnie az egyéni szándékokkal lépten-nyomon összetűző, objektív erőként ható társadalmi környezetet, mint *a tudattól elidegenült valóságot*. A tudat meghatározatlansága logikailag e valóság véletlenszerűségével hangzik egybe, de a társadalmi *törvények* létezését sem zárja ki, feltéve, hogy *a tudati döntésektől elidegenült összmozgás spontaneitásán alapulnak*.

A marxista társadalomelmélet összeegyeztethetetlen az egzisztencialista antropológiával. A marxizmus szerint képtelenség, hogy a társadalmi létfeltételek ne váljanak személyes élettartalommal, és az emberek ne objektív viszonyaik megtestesítőiként tevékenykedjenek; képtelenség, hogy minden elhatározásukban „tisztá lappal” induljanak, és akaratukon ne hagyjon nyomot a társadalmi környezetükkel folytatott kölcsönhatás. A viszonyok személyes, belsővé vált alakja természetesen ellentétes a külsővel, mint jelenség a lényeggel, véletlen a szükségszerűvel, de azonos is vele, visszfénye és egyedi csomópontja az egész társadalom és nagy embercsoportok közös, általános létfeltételeinek. Éppen az azonosság az, amit az egzisztencializmusban elnémit az ellentét, a tárgyi mozgástér körülhatárolására korlátozva a külső viszonyok szerepét, vagyis *tagadva az egyéni jelenségformában az általános lényegi tartalmat*. Így azonban az egyén elvont és

elszigetelt lesz, kívül kerül a társadalmon és a valóságos történelmen, s ha ráadásul nem ismer sem istent, sem külső természeti meghatározottságot – legalábbis a tudati döntések vonatkozásában nem –, sem készen kapott „emberi természetet” vagy „emberi lényeket”, akkor sorsát a vak szükségszerűséggel felérő saját véletlenszerű tudati aktusaitól teszi függővé. A marxizmus szerint „amilyen módon az egyének életüket megnyilvánítják, olyanok ők maguk”,³⁶ az egzisztencializmus megfordítja a tételt, és arra az álláspontra helyezkedik, hogy amilyenek az egyének, olyan módon nyilvánítják meg életüket. Ebben a *részleges igazságban* nem is volna semmi kivetnivaló, ha nem tekintenék végső és teljes igazságnak; de mivel annak tekintik, hamissággá lesz, amely az idealizmus nevében száll szembe a marxi materializmussal.

A *szubjektív idealizmus korrelációs alakja az imperialista korszak jellegzetes válság-ideológiája*. Akár neopozitivistá-, „tárgymegragadó”, akár életfilozófiai- „önelsajátító” változatban jelentkezik, a korreláció tudati és tárgyi oldala között a felbonthatatlan kapcsolat és az áthidalhatatlan kapcsolatnélküliség önellentmondása feszül, amely logikailag vajmi kevésbé tartható, de világnézetileg nagyon is logikus. Háttérében az az alapvető élmény húzódik meg, hogy a munkamegosztás folytán technikailag egymástól függő, de társadalmilag elszigetelt, személyükben autonóm magánegyének világa nem vethető tudatos ellenőrzés alá, és remény sincs ennek a helyzetnek a megváltoztatására. Az elidegenült viszonyok közepette az egyén – a burzsoá vagy kispolgári értelmiség tagja – képtelen utat találni saját egyéni tudatától a tárgyi világhoz, az utóbbit azonban mégis a tudattól függetlennek észleli, hiszen éppen azért nem talál utat hozzá, mert nincs hatalma fölötte. A tárgyi világ tehát *egyszerre tűnik immanensnek és transzcendensnek a tudathoz képest*.³⁷ Az immanens transzcendencia eszméje *a tudat abszolút autonómiájának és a tárgy feloldhatatlan elidegenültségének egymást kölcsönösen feltételező mozzanatait egyesíti*, azt az illúziót keltve, hogy *a tudat és tárgyi korrelátuma együttesen alkotja a létet*.

A „harmadikutas” létfogalmat, amely elkendőzi a materializmus és az idealizmus kiképzhetetlenségét, a jobboldali revizionizmus is hasznosítani tudja.

A revizionizmus, akár „bal”-, akár jobboldali, az ösztönösség elmélete, az ösztönösségnek pedig elvileg két filozófiai formája lehetséges, aszerint, hogy az összetartozó ellentétek közül az azonosságot vagy a különbséget, az általánost vagy az egyedit, az objektív törvényt vagy a szubjektív cselekvést nagyítja-e fel a másiknak a rovására. A *mechanikus-determinista* forma a törvény-fétissel, a gazdasági automatizmussal operál: a társadalmi törvények működésének eredményeképpen a kapitalizmus magától összeomlik, az osztály nélküli társadalom létrejötte nem a politikai hatalom megszerzéséért és megtartásáért vívott osztályharc kérdése, hanem fő vonalát tekintve a termelőerők felhalmozódásának technikai-gazdasági folyamata. A *szubjektivistá forma* cáfolja ezt az automatizmust: a történelem menete az emberek döntésein és cselekvésein, a forradalom sorsa az osztálytudaton múlik. Mindkét forma a maga részigazságait veti be az ellenfél részigazságai ellen, azzal az eltéréssel, hogy az egyik az objektív gazdasági törvények ösztönösségét képviseli, lényegében mellőzve a tudatos cselekvés, az osztálytudat törté-

³⁶ MEM 3, 23.

³⁷ Az immanens transzcendenciáról lásd Rozsnyai Ervin: „Filozófiai arcképek”, Bp. 1971, 317–337.

nelmi szerepét, a másik az egyén és a tudat autonómiájára esküszik, amely törvényszerű objektív meghatározottság híján éppoly ösztönös, mint a cselekvő emberektől elvonatkoztatott törvény automatizmusa. A dialektika itt is, ott is kettétörik, és az egymást feltételező ellentétek viszonylagos igazsága, abszolút igazsággá hamisítva, abszolút hamiságba csap át.

Az ösztönösség *filozófiai formáit* meg kell különböztetni *politikai-világnézeti tartalmuktól*. Történelmi tény, hogy ugyanabban a formában ellentétes tartalmak jelennek meg, és a marxizmus revíziójának *filozófiai* felosztása nem azonos „bal”- és jobboldali irányzatokra történő felosztásával. A gondviselés módjára működő ökonomista modell éppúgy lehet a burzsoá- demokratikus oportunizmus formája, mint a vallási mód-szerekkel élő „baloldali” dogmatizmusé; a szubjektivista tendenciák egyaránt kifejezhetik az individualizmus liberális-reformista és radikális-anarchista változatait. Filozófiailag azonban mindezek a politikai-világnézeti tartalmak *csak* az említett két formát ölthetik, mert az ösztönösségnek nincs más ideológiai alternatívája, mint a voluntarisztikus önmeghatározás vagy az önmeghatározás nélküli külső determináció. E két filozófiai forma mindegyike a másik fonákja, fordított tükörképe, ugyanannak a tartalomnak – az ösztönösségnek – a megjelenése, amely nemcsak ellentétes a párjával, hanem azonos is vele: a valóság konkrét, különös sajátosságaitól elvonatkoztató mechanikus törvény-felfogást velejéig átjárja a szubjektivista voluntarizmus, ezt pedig a történelem ellenőrizetlenségének mechanikus gondolata (azzal a különbséggel, hogy a törvények automatizmusát a véletleneké váltja fel).

A revizionizmus, bármelyik formájáról legyen is szó, marxista és burzsoá ideológiai elemeket egyesít. Szubjektivista formája aligha találhatna erre alkalmasabb eszközt a „harmadikutas” létfogalomnál, amelynek keretében megkísérelhető a társadalom feltételezett tudati meghatározottságának összehangolása a társadalmi törvények objektivitásával és a felépítmény gazdasági meghatározottságával. Ezt az eklektikus próbálkozást különböző történelmi okok indokolják. A kispolgári értelmiség bizonyos rétegei az imperializmus válságjelenségei elleni tiltakozásuk során közelednek a munkásmozgalomhoz és a marxizmushoz, de féltik személyes szabadságukat a forradalmi fegyelemtől, az „általánosnak” az egyén feletti uralmától, és a beléjük rögződött individualista szemléletmódnak elméletileg a marxi materializmus életfilozófiai átértelmezésével adnak hangot. Az ilyen típusú filozófiák hatását részint az magyarázza, hogy kérdésfeltevéseik és megoldási javaslataik mögött *reális problémák* rajzolódnak ki. Reális probléma volt például a II. Internacionálé mechanizmus, amelyet el kellett takarítani az útból, ki-domborítva vele szemben az „aktív oldalt”, a tudatos tevékenység szerepét; más kérdés, hogy Lenin a *forradalmi párt elméletét* dolgozta ki a törvény-fétis oportunizmusa ellen, a Marxhoz vonzó kispolgári értelmiség pedig – többek közt – a *szubjektum és az objektum azonosságának* formailag hegeli ihletésű, tartalmilag az újkantiánus „etikai” szocializmussal, valamint a machista és életfilozófiai kezdeményezésekkel rokon *korrelációs elméletét*. Az októberi forradalom után, az intervenció és a polgárháború alatt, amikor a diktatúra demokratikus oldalát óhatatlanul háttérbe szorította az erőszak, egyrészt az „individuum” sorsa feletti aggodalom táplálta ezt az elméletet, de másrészt az a lelkesítő tapasztalat is, hogy a tömegek forradalmi elszántsága olyan teljesítményekre képes, amelyek nem érthetők meg a tudat számbavétele nélkül, a puszta objektív feltételekből. A későbbi események újra átrendezték a szubjektivista forma társadalmi

hátterét: a két világháború közötti éveknek, majd a hidegháború és a koreai háború éveinek feszültségében a diktatúra torzulásait elméletileg a mechanizmus elemei támasztották alá, ami előkészítette a talajt ahhoz, hogy a szubjektivistá Marx-értelmezés az alkalmasnak talált időpontban ismét színre lépjen, a maga javára hasznosítsa a társadalmi átalakulásokat, és a dogmatizmus bírálata jogán igyekezzék elfogadtatni jogtalan igényeit. Ezeket az igényeket azután egy további körülmény is igazolni látszott. Marx és Engels várakozásaival ellentétben, a szocialista forradalom közepesen vagy gyengén fejlett országokban robbant ki, és nem lehetett olyan világméretű kisugárzása, mint annak idején a francia forradalomnak; a kapitalizmus átvészelte az első világháború utáni forradalmi válságot, és a második világháborút követő rekonstrukciós időszakban az új, állammonopolista rendszer megszilárdításával felszínre tudta hozni rejtett társadalmi tartálékait. Ez a részleges stabilizáció más tényezők közreműködésével apályhelyzetet idézett elő, és negatív hatást gyakorolt a lehetséges forradalmi erőkre. Az apály annál kevésbé bizonyult véglegesnek, mivel a stabilizáció csak részleges volt, a főbb imperialista országok hatalmának lassú, de tendenciájában állandó csökkenése kísérte, nem volt tehát egyéb, mint megrázkódtatásokat érlelő, elnyújtott válság-állapot; kiábrándító valósága azonban a közvetlen tapasztalat látszólagos érveivel segítette annak a nézetnek a terjedését, hogy a társadalmi mozgásnak nem törvényszerű következménye a forradalom, nem törvényszerű az átmenet az egyik formációból a másikba, nem törvényszerű a társadalmi fejlődés – minden csupán *alternatív lehetőség*, amelynek megvalósulása vagy elszalasztása egyesegyedül a személyes döntéseken, az emberek *tudatán* múlik.

Vajon Lukács egyetért-e azzal, hogy a történelem a tudat autonóm döntéseitől függ, és a külső viszonyok csupán a lehetőségeit szabják meg az emberek cselekvéseinek, de nem válnak belső meghatározókká? Seregnyi idézet tanúsíthatja az ellenkezőjét. „Abból a tényből, hogy mindig maga az ember dönt, modernül felületes eljárás arra következtetni, hogy „az” ember független a társadalomtól”; hiszen „a társadalmi környezet nemcsak a kérdéseket veti fel, amelyekre mindenkor válaszol, hanem minden kérdésnél a valódi válaszok konkrétan társadalmilag determinált lehetőségeinek mozgástere is adva van”, olyannyira, hogy „minden egyes ember életét és ennek következtében minden teljesítményét, legyen ez gyakorlati, gondolati, művészi stb., végső soron az a társadalmi lét határozza meg, amelyben az illető egyén él és hat”. „Így a társadalmi létnek a táplálkozástól, a szexualitástól kezdve a legelvontabb gondolatmegnyilvánulásokig nincs olyan alkotó eleme, amelynek konkrét éppígyiségében kialakulásának társadalmi körülményei ne játszanának lényeges meghatározó szerepet.”³⁸ Mindez egybehangzik a szerzőnek azzal a szándékával, hogy az emberi cselekvést megszabadítsa a törvény-fétistől, de ne adja az irracionalista törvénytől való keze; hogy a filozófiát megtisztítsa a dogmáktól, de ne engedje át a szubjektivizmusnak; hogy megtalálja a helyes viszonyt a tevékenység alkotó jellege és a törvények objektivitása között, a szabadság és a szükségszerűség között. Lukács ellenzi a megmerevedett formulákat, a történelemnek néhány általános tételből való spekulatív levezetését, a mechanikus determinizmus tagadását pedig összeköti azzal a határozott meggyőződéssel, hogy „a társadalomban élő és társadalmilag cselekvő ember sosincs teljes determináció nélkül”, és „minél adekvátábban ismeri a mindenkor ható okozati láncokat, annál adekvátábban alakíthatja át ezeket tételezetté, annál

³⁸ Lukács György, i. m. II, 454., 455., 453.

biztosabban uralkodik rajtuk a szubjektum, vagyis annál több szabadságra tehet itt szert”.³⁹

„Itt tehát nem valamilyen tiszta (törvényszerű) tárgyi világnak és a ‚tisztá’ szubjektivitás, a tisztán egyéni döntések és tettek világának szembeállításáról van szó...” – olvassuk, és örömet el is fogadnánk ezt végkövetkeztetésnek, ha a mondat második fele, ellentétben az elsővel, de összhangban a mű vezéreszméivel, nem a következőképpen folytatódna: „... hanem a társadalmi lét dinamikus komplexusairól, amelyeknek tény-szerű alapját ... *egyéni teleológiai tételezések alkotják*”.⁴⁰ Ezeket a tételezéseket – a tudat aktusait – a fenyegető szubjektív idealizmus elleni védekezésül „a társadalmi lét egyszerű létmozzanatait” közé sorolja az elmélet szerzője,⁴¹ kijelentve róluk, hogy bár „a társadalmi lét végső ’elemei’”⁴², mégsem lehet autonómiájuk, mert a szükségszerű kiindulópontjukul szolgáló „eszmei mozzanat ... csupán választ testesít meg olyan kérdésekre, amelyeket a társadalmi lét és az általa közvetített, és a vele folytatott anyagcsere tárgyává lett természeti lét vet fel”.⁴³ Túl a nyelvi nehézségeken, nem egészen világos, hogy ha a tételezési aktusok „a társadalmi lét létmozzanatait”, akkor hogyan válaszolhatnak olyan kérdésekre, amelyeket e lét tartozékaiként maguk tesznek fel önmaguknak; de annyi mindenképpen kitűnik a szövegből, hogy a céltételezések egyfelől „végső ’elemek’”, azaz

³⁹ Uo. 113., 115.

⁴⁰ Uo. 249. (Az én kiemelésem – R. E.) Az idézet előtti mondat így hangzik: „A történelem- és társadalomtudományokban oly gyakori idealista-fetiszáló elképzelés, amely szerint az egyes komplexusok abszolúte függetlenek, egyrészt a gazdasági szféra leszűkített és eldologiasodott elképzeléséből táplálkozik; e szféra ténylegesen meglévő szigorú törvényszerűségei ennek az eldologiasodásnak a következtében elfeledtetik, hogy a gazdaság nem közönyös létezésükkel szemben, nem tisztán objektív valóság, mint például a szervetlen természet, hanem inkább azoknak a teleológiai aktusoknak a törvényszerű szintézise, amelyeket valamennyien egész életünkben szakadatlanul végrehajtunk, és amelyet – ha nem akarunk fizikailag elpusztulni – szakadatlanul végre is kell hajtanunk.” Uo. 248–249.

⁴¹ Uo. 407.

⁴² Uo. 381.

⁴³ Uo. 380. Részletesebben idézve: „Rendkívül fontos belátni, hogy nem történhet olyan társadalmilag lényeges dolog, amelyet nem az emberek teleológiai tételezései hoznának mozgásba. Természetesen bekövetkezhettek természeti katasztrófák stb., de ezek a jégkorszak válságaitól a lisszaboni földrengésig csak az emberek – teleológiai tételezésekben megvalósuló – reakciói következtében hatolnak be a társadalmi lét történetébe. Itt is beigazolódik, hogy az ember válaszoló lény, ami csak szubjektumra koncentrált megfogalmazása annak a marxi tételnek, hogy az emberek maguk csinálják a történelmüket, de nem saját maguk által választott körülmények között. Ez a megállapítás azonban túlmegy azon a pusztán formai meghatározáson, amely szerint a teleológiai tételezések a társadalmi lét végső alapvető ‚elemei’. A teleológiai tételezés ugyanis egyúttal tartalmazza azt a tényt, hogy minden tételezésben szükségképpen az eszmei mozzanat alkotja a kiindulópontot. Itt rögtön felmerül az a fenntartás, hogy ez sem formailag, sem tartalmilag nem lehet autonóm jellegű, hanem csupán választ testesít meg olyan kérdésekre, amelyeket a társadalmi lét és az általa közvetített, és a vele folytatott anyagcsere tárgyává lett természeti lét vet fel, ezért ehhez rögtön hozzá kell fűzni, hogy valamely létbeli fenyegetés, táplálkozási lehetőség stb., léte közvetlen magábanvalóságában, még távolról sem kérdés. Ahhoz, hogy a szélre a vitorlák felvonásával lehessen ‚válaszolni’, ismét az eszmei mozzanat beiktatása, gyakorlati működtetése szükséges. Csak ez változtatja a természet (és később a társadalom) reakciókat kiváltó tényeit a társadalmi létnek, elsősorban az ember társadalmi, gazdasági reprodukciójának megválaszolando és megválaszolható kérdéseivé. Még a legfejlettebb szerves természet is csak a környezet eseményeire való – esetleg tudatszerűen irányított – reakciói jut el.” Uo. 379–380.

nincs mögöttük semmi, ami autonómiájukat csorbítva, meghatározná őket, másfelől viszont nélkülözik az autonómiát. A logikai önellentmondás csak úgy kerülhető el, ha feltesszük, hogy a tárgyi világ pusztán *külső mozgástér*, a készen talált alternatívák terepe, amely megszabja, hogy a tudat *milyen* lehetőségek között választhat, de azt nem, hogy *melyikre* essen a választása. Maga a választás, a tudati aktus független a külső meghatározottságtól; éppígy a külső mozgástér is független a tudattól, különben a nyílt szubjektív idealizmus elkerülhetetlen volna. Ez a *korrelációs viszony* az alábbi mondatokból is kitűnik. „A történelem szubjektív tényezője végső soron, de csak végső soron a gazdasági fejlődés terméke ugyan, minthogy *ez a folyamat veti fel azokat az alternatívákat, amelyek között az embernek döntenie kell*, mégis lényeges értelemben *e folyamattól függetlenül cselekszik*, mivel igenlése vagy tagadása csak lehetőségek szerint kötődik hozzá.”⁴⁴ Másrészt „a gazdasági fejlődés *lényegi törvényei* – nevezetesen a reprodukcióhoz szükséges társadalmi munkaidő csökkenése, a természeti korlátok visszaszorulása a társadalom növekvő társadalmivá válásával és az eredetileg kis társadalmaknak egy világgazdaság létrejöttére vezető integrálásával egyidőben – létszerűen szintén a teleológiai tételezésekből fakadnak ugyan, de az e tényezők által kiváltott oksági láncolatok *az ezeket előidéző tételezések tartalmától, szándékától stb. függetlenül érvényesülnek*”.⁴⁵ Az első idézet leszögezi a tudat függetlenségét a tárgytól, a második a tárgyét a tudattól, ez a kettős függetlenség pedig arra a következtetésre kényszeríti az olvasót, hogy itt bizony mégiscsak „a tárgyi világnak és a 'tisztá' szubjektivitás, a tisztán egyéni döntések és tettek világának szembeállításáról van szó”.

Figyelemre méltó, hogy a „gazdasági fejlődésnek” a második idézetben felsorolt „*lényegi törvényei*” a *termelőerők körére, az ember és a természet viszonyára szorítkoznak*, anélkül, hogy akár csak érintenék is a termelési mód és a társadalmi-gazdasági alakulat fogalmát – a történelmi materializmus és a marxi politikai gazdaságtan *alapfogalmait* –, a termelőerők és a termelési viszonyok összefüggését, egyáltalán bármit, ami a *tulajdonviszonyokkal*, az emberek *társadalmi formameghatározottságával* kapcsolatos. Túlzás volna azt állítani, hogy a „társadalomontológia” mindvégig megelégedik erről a mozzanatról – lényegében az osztályszemponttól –, de tény, hogy az emberek gazdasági meghatározottságának logikailag nincs helye abban az elméletben, amely szerint „az objektíve törvényszerű gazdasági folyamat” szerepe kimerül az alternatív cselekvési lehetőségek „felvetésében”, „szükségyszerűsége az egyes emberek gyakorlata számára szükségképpen lehetőség-formát ölt”, és „létszerűen persze csak egy mindenkor valóságos mozgásteret ad a lehetőség számára.”⁴⁶ A „társadalomontológia” abszolútnak tünteti fel azt

⁴⁴Uo. 516–517. (Az én kiemelésem – R. E.) Az idézett mondat előtti szöveg: „... az objektíve törvényszerű gazdasági folyamat magában foglalja ugyan, hogy a társadalmi lét magasabb szintre fejlődik, de semmilyen tekintetben sem teleológiai jellegű; a korábban jelzett keretek között a társadalmi lét társadalmiságának mind tisztább kibontakozása irányában halad, s ezzel olyan kérdések elé állítja az ezáltal alakított és átformált embereket, amelyek helyes megválaszolása valódi nembeli lényekké és egyúttal igazi egyéniségekké is teheti őket. Maga a folyamat persze létszerűen csak egy mindenkor valóságos mozgásteret ad a lehetőség számára. Nem maga a gazdasági folyamat határozza meg, hogy az imént jelzett értelemben vagy az ellentétesben válaszolnak-e az emberek, hanem ez alternatív döntések következménye, amelyek elé maga ez a folyamat állította őket.” Uo. 516.

⁴⁵Uo. 515–516. (Az én kiemelésem – R. E.)

⁴⁶Uo. 479., 516. Lukács szövegében arról van szó, hogy Marx szerint az emberek maguk csinálják történelmüket, s ezért „a lényegnek gondolataiktól és akaratuktól független fejlődése nem végzetes,

a részgazságot, hogy a gazdasági környezet alternatív lehetőségeket testesít meg; ha másképp járna el, ha elismerné, hogy a gazdasági alap nem pusztán *külső mozgástere* a céltételező tudatnak, hanem *belső meghatározója is*, akkor el kellene vetnie saját elméleti kiindulópontját, a tudati aktusoknak mint „a társadalmi lét végső 'elemeinek'” dogmáját. Így viszont az történik, hogy a gazdasági viszonyok a tudati döntés autonómiája kedvéért *külsőlegesen maradnak* a szubjektumhoz képest, ez tehát az antropológiai szemlélet *gazdasági formameghatározottság nélküli, elvont természeti emberével* azonosul. A társadalom elvont egyénekből tevődik össze, akik szabadon lebegnek az alternatív lehetőségek mozgásterében, „mint válaszoló lények . . . állást foglalnak a mindenkori társadalom kor-meghatározta létkérdéseivel kapcsolatban, és az ezekben felmerülő alternatívákat saját személyiségük szükségleteinek nevében igenlően vagy tagadóan döntenek el”, a „külsővé-válásoknak” abba a rendszerbe illesztve döntésüket, amelyet ki-ki „felépített a maga számára”, s amely „messzemenőig” meghatározza „világát” és különösképpen ’világ-nézetét’”.⁴⁷ A cselekvést motiváló világnézetet tehát a „külsővéválások”, „a személyiség

mindent előre meghatározó szükségszerűség, amely egyszerűen megtörténik velük. Ez a szükségszerűség persze szakadatlanul új konstellációkat hoz létre, amelyek az emberi gyakorlat számára megadják a mindenkor meglévő, egyedül lehetséges mozgásteret. Azoknak a tartalmaknak a körét, amelyeket az emberek ebben a valóságos gyakorlatban célokként tűzhetnek maguk elé, mint ilyen kört a lényeg fejlődésének ez a szükségszerűsége határozza meg, de éppen mint kört, mint az ebben lehetséges valódi teleológiai tételezések mozgásterét, nem pedig mint általános, kikerülhetetlen determinációt minden cselekvés tartalma számára. Ezen a mozgásteren belül minden teleológiai tételezés mindig csak a számára egyedül lehetséges alternatív formában jön létre, s ez máris kizár minden előre történő determinációt, ami által a lényeg szükségszerűsége az egyes ember gyakorlata számára szükségképpen lehetőség-formát ölt. De ezen túlmenően még azt is hangsúlyozni kell, hogy a lényeg fejlődése által ebben az értelemben determinált tételezések nem pusztán közvetítések, amelyek segítségével az, aminek szükségképpen meg kell történnie, éppen a szükségszerűségnek megfelelően történik meg, ellenkezőleg, közvetlenül vagy közvetve befolyásolják a lényegi döntést, amennyiben ezek is meghatározzák annak a jelenségvilágnak a mikéntjét, amely nélkül a lényeg sohasem ölthetne testet a maga teljes, önmagáért létező valóságában. És mivel, mint szintén láttuk, ez a jelenségforma nemcsak általában vett valóság, hanem fölöttébb konkrét történelmi valóság is, az így végrehajtott teleológiai tételezések magának a lényeknek a konkrét fejlődésmenetét is befolyásolják. Mindenesetre nem abban az értelemben, mintha hosszú ideig feltartóztathatnák vagy eltéríthetnék, megfiúsíthatnák stb. ezt, még kevésbé adhatnak más tartalmat neki, de befolyásolhatják konkrét jelenségformáját, és fejlődési menetét egyenlőtlené tehetik.” Uo. 479–480.

⁴⁷Uo. 432., 433., 434. A szövegben Lukács arról beszél, hogy a társadalmi munkamegosztás fokozódásával „az ember egyéni lényé mind bonyolultabbá és gyakorlata szempontjából mind mérvadóbbá válik. Ennek az egyéniség felé való fejlődésnek a társadalmi jellege a maga ellentmondásaiban nyilvánkozik meg: az egyéniség a maga külsővéválásaiban csak akkor találhatja meg önmaga és főként környezete szempontjából az öngazolást, ha a bennük rejlő önigenlést valamely általa igenelt társadalmi réteg, társadalmi irányzat képviselétévé emeli. Ez természetesen nem jelenti feltétlenül a mindenkori társadalmi status quo helyeslését; a XVIII. és XIX. század különcei, a XX. század egzisztencialista individualistái, sőt beatnikjei is – mindegy, milyen tudatosan – társadalmi-általánosító álláspontonról tagadják saját korukat. Az így külsővéváló egyének ’világát’ és különösképpen, ’világnézetét’ messzemenőig ezeknek a külsővéválásoknak a tartalma és iránya határozza meg. Ismét: nem mintha önmagukból kiindulva alkothatnának ’világot’, hanem mert az emberek mint válaszoló lények a maguk külsővéválásaiban állást foglalnak a mindenkori társadalom kor-meghatározta létkérdéseivel kapcsolatban, és az ezekben felmerülő alternatívákat saját személyiségük szükségleteinek nevében igenlően vagy tagadóan döntenek el.” Uo. 433–434.

szükségeit” határozzák meg; *végso fokon* pedig minden világnézet, „minden társadalmi irányzat egyes emberek egyedi tételezéseinek szintézise”.⁴⁸

A társadalomontológia tagadja a belső tudati önmeghatározás és a tudattól független külső mozgástér dualizmusát. „Nem vezethet túlfeszítetten racionalizált polarításra az a tény, hogy látszólag bizonyos polarizáció jön létre, és hogy a társadalom a maga egészében közvetlenül a törvény, a szükségszerűség uralmát mutatja, az egyének élete viszont a különlegesen formált véletlenek hatáskörébe esik. A törvény és a véletlen egymásbafonódottsága az egésznek és részeinek is állandó sajátossága.”⁴⁹ „Itt csak deklaratív módon jelenthetjük be fejtegetéseinknek ezt a végkifejletét” – olvassuk a továbbiakban.⁵⁰ Sajnos, a végkifejlet nem is jut messzebb a deklaráció fokánál, a törvény és a véletlen egymásbafonódásának ábrázolása beváltatlan ígéret. Ennek több oka van. Mivel a statisztikus társadalmi törvények nem írják elő kötelezően az *egyéni* magatartást, és az emberek gyakran objektív érdekeikkel ellentétesen cselekszenek, könnyen juthatunk arra a meggyőződésre, hogy az egyéni cselekvés, az alternatív lehetőségek közötti döntés merőben „a különlegesen formált véletlenek hatáskörébe esik”, azaz *nincs alávetve semmilyen objektív törvényszerűségnek*; pontosabban szólva, *csak* ilyen következtetésre juthatunk, ha a történelmet az elvont egyén szemszögéből nézzük, és a tudatot véljük a társadalom elsősleges meghatározójának. A marxista elkötelezettség azonban nem engedi feledni a társadalmi mozgás anyagi törvényszerűségeit, a termelőerők és a gazdasági alap meghatározó szerepét. „A termelőerők mindenkori fejlődése által mindenkor kialakított mozgástér az egyedül meglevő színhely, az egyedül reálisan lehetséges tárgyi világ az emberek gyakorlata számára”; a gazdasági alapról pedig bizvást elmondható, hogy „bármily nehéz is egyes esetekben pontosan meghúzni a határt” közte és a felépítmény között, „a valóságban ez mégis létezik”, szavatolva „a gazdasági terület ontológiai elsőbbségének viszonylatát”.⁵¹ Az tehát a feladat, hogy egyidejűleg biztosítsuk a törvények függetlenségét a tudattól és a tudatét a törvényektől; hogy a társadalom anyagi meghatározottságát összeegyeztessük a társadalmi összmozgás végso forrásának tekintett tudati aktusokkal. Első lépésként belefoglaljuk a társadalmi létbe a tudatot, és ezzel elérjük, hogy a tudat immár „létszerűen” határozza meg a történelmet. A második lépésben a céltételezések *eredményeivé* és egyszerű *közvetítőivé* nyilvánítjuk a valódi „létszerű” meghatározókat – az anyagi termelőerőket és a gazdasági alapot –, végül a harmadikban a céltételezések utólagos spontán szintézisének ábrázoljuk a társadalmi összmozgást, hogy tudati eredetének megtagadása nélkül elnyerhesse a tudattól való függetlenségét. A három művelet végkifejleteként *a szabadság és a szükségszerűség egymást kizáró ellentétekké lesznek*: ha ugyanis a szabadság céltételező döntések formájában a történelem végso forrásának mutatkozik, akkor az objektív szükségszerűség már nem lehet egyéb, mint a céltételezéseknél *későbbi*, hozzájuk képest *külső* és tőlük *elidegenült* mozzanat, olyan események együttese, amelyek kisiklanak a tudati ellenőrzés alól, „többnyire egészen másként alakulnak, mint ezt az egyes emberek – bármilyen sokan legyenek is – elképzelték és óhajtották”⁵²

⁴⁸ Uo. 442.

⁴⁹ Uo. 167.

⁵⁰ Uo. 167–168.

⁵¹ Uo. 379., 216.

⁵² Uo. 164.

Az az elméletileg elutasított, de gyakorlatilag mégis érvényesített felfogás, hogy az objektív szükségszerűség az elidegenüléssel, a szabadság hiányával egyenlő, tulajdonképpen nem végkifejlet, hanem előfeltevés. A korrelációs létfogalomnak — emlékezzünk rá — az volt az indoka, hogy „a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik a tudati aktusokhoz”.⁵³ De hát *nem ugyanilyen elválaszthatatlanul kapcsolódik a természeti anyaghoz is?* Lukács, aki szenvedélyesen elítéli a vallás minden egyházi és világi formáját, hosszú oldalakon keresztül fejtegeti, hogy emberi lét nem lehetséges test nélkül. Természeti környezet nélkül sem. Ha mégis az történik, hogy a tudat a társadalmi lét alkotóelemének minősül, mert elválaszthatatlan tőle, a természeti anyag viszont e lét ellenpólusaként szerepel, *noha* elválaszthatatlan tőle, akkor a gondolatmenetért bizonyára nem a logika felelős, hanem egy világnézeti előfeltevés: nevezetesen az, hogy a társadalom specifikuma az alternatívák közül szabadon választó tudat, amely abban különbözik a természettől, hogy célokat tűz ki, és ennek a tevékenységnek *nincs törvényszerű meghatározottsága*. Ha volna, a céltételezés nem lehetne a történelem végső meghatározója, és a történelmi szükségszerűséget sem kellene az elidegenüléssel azonosítani; de mivel a céltételezésnek törvényszerű meghatározottsága nincsen, szakadék keletkezik a természet és a társadalom között, akárcsak az újkantiánus filozófiában, azzal a fontos különbséggel, hogy Rickerték dualizmusa egy egységesen idealista elméleti rendszer keretében a burzsoázia ellentmondásos magatartását tükrözte a természeti törvényeken nyugvó termelőerőkkel és a történelem törvényeit elrejtő termelési viszonyokkal szemben, Lukácsot viszont marxista elkötelezettsége és vallásellenessége arra készteti, hogy a materializmus nevében tegyen hitet a természet törvényszerűsége mellett.

Bármi legyen is a dualizmus oka, Lukács nézeteiből logikailag mindenképpen az következik, hogy a szubjektumnak, miután céltételező döntései elvesztették a belső indítékká hasonló objektív meghatározottságot — *a társadalmi formameghatározottságot* —, nem lehet többé társadalmi jellege; *ugyanaz* az elméleti lépés tehát, amely a naturalista determinizmus elleni védekezésül a célkitűzés tudati aktusaira ruházta „a társadalmi lét végső, „elemeinek”” funkcióját, és ilyen alapon, a tudati döntések törvényszerű objektív meghatározottságának ki-rekesztésével konstruálta meg a természet és a társadalom dualizmusát — ugyanez az elméleti lépés antropologizálja az embereket, eltörölve társadalmi természetüket és a társadalom minőségi különbségét a természettől. A minőségi határ már csak azért sem tartható, mert azon túl, hogy a törvények illetékessége alól kivont egyén csupán véletlenszerűen, vagyis *ösztönösen, természeti lény módjára cselekedhet*, a társadalmi törvényeknek objektivitásuk érdekében el kell idegenülniük a tudattól, a társadalom állítólagos specifikumától, vagyis *ösztönössé, természetivé kell válniuk*. Ennek a naturalizált társadalomnak a két oldala, a szabadon választó egyén és az objektív törvényeknek alávetett összmozgás, első pillantásra mintha csakugyan „bizonyos polarizációt” mutatna, amennyiben az egyik oldal „a különlegesen formált véletlenek hatáskörébe” esik, a másik „a szükségszerűség uralma” alá. Az ösztönösség mindig ebben a két filozófiai formában jelentkezik, pontosabban, olyan formákat ölt, amelyekben *a szükségszerűség és a véletlen egyenértékű szabadság kölcsönösen kizárják egymást*. Nem nehéz azonban észrevenni, hogy az összmozgás szükségszerűsége maga sem egyéb, mint a véletlenek szabály-

⁵³ Lukács György, i. m. I, 407.

talan tömege, hiszen az előfeltevés szerint *elvileg* átláthatatlan és kiszámíthatatlan az a mód, ahogyan az egyéni céltételezések és cselekvések társadalmi összmozgássá egyesülnek. A társadalom ennél fogva *teljes egészében a véletlenek hatáskörébe tartozik*, hacsak nem tulajdonítunk neki titkos, megismerhetetlen törvényeket. Ez a konklúzió logikusan adódik a céltételezések törvényszerű objektív meghatározottságának hiányából, amely rendre Lukács szándékaival ellentétes eredményeket produkál.

A szándék átcsapása önmaga ellentétébe akkor sem kerülhető el, ha szigorúan „A társadalmi lét ontológiájá”-nak talaján maradva, nem kifogásoljuk a szabadság és a szükségszerűség külsőleges viszonyát. Visszatérve erre a korábban már érintett kérdésre, fogadjuk el, hogy „a teljes társadalmi lét” és valamennyi törvényszerűsége a céltételezés tudati aktusából származtatható, amely egy tőle független, készen talált, bár eredetileg szintén tételezett környezetben történik. E környezetnek és alkotóelemeinek tulajdonságait nem az egyén szabja meg, azt azonban neki magának kell eldöntenie, hogy az adott körülmények között hogyan fog viselkedni, az adott lehetőségeket hogyan fogja felhasználni: a kőben például objektív tulajdonságai alapján megvan az a lehetőség, hogy vágószerszámmá legyen, de sohasem lesz azzá, ha az ember ezt a lehetőséget fel nem ismeri és még nem valósítja. A környezet önmagában csak kérdés és feladat („szituáció”, ahogy az egzisztencializmus mondaná) az ember mint „válaszoló lény” számára, akinek személyesen kell a helyzetet értelmeznie (jelentéssel ellátnia az intencionális tárgyat, ahogy Husserl mondaná), és a lehetséges alternatív megoldások közül szabadon kiválasztania az egyiket. Nos, nem kétséges: semmi értelme nem volna az alternatíva fogalmának, ha közömbös volna, hogy mit választunk, ha a helyes döntés nem különböznék a hibástól. De miért különbözik? Mert a céltételező döntésnek alkalmazkodnia *kell* a léthez és törvényeihez, másképp elbukik. Az alkalmazkodási kényszer nem valamiféle tudati tételezésből ered, ellenkezőleg: éppen abból, hogy a valóság törvényeit nem a tudat tételezi. A törvények objektivitását Lukács is megállapítja, az oksági sorokra hivatkozva, amelyek a teleológiai tételezésektől csak az indítást kapják, de összszövedésük rendje független a tudattól. Mi határozza meg ezt a rendet? Sem a transzcendens isten, sem a természet nem jöhet szóba. A társadalomnak saját törvényei vannak. Milyen jellegűek? Elvileg elképzelhető volna, hogy a tudattól való függetlenségük ellenére is tudati jellegűek. Lehetnének például egy hegei típusú világszellem létezési módjai, ha az objektív-idealista megoldásokat eleve ki nem zárná a „társadalomontológiának” az a meggyőződése, hogy az emberi tudat nincs alárendelve semmiféle hatalmasabb szellemi erőnek. Elméletben lehetséges ezenkívül a kanti verzió: az emberileg megközelíthető világ törvényei a velünk született, minden tételezettséget megelőző emberi tudatszerkezettel azonosak. Talán ez a változat áll a legközelebb ahhoz az eszméhez, hogy a társadalmi valóság független a tudattól, amelytől függ: objektív, mert nem önkényes, és szubjektív, mert tételezett. Az apriorisztikus tudatszerkezet függvényeként azonban az emberi tevékenység éppúgy egy hatáskörén kívüleső adottság pusztá ágensévé, a mechanikus sorsszerűség bábává lenne, mint a vallásos vagy filozófiai teológiák és a naturalizmus ábrázolásában; Kant tehát nem elégteti ki a „társadalomontológiát”, amely különben sem híve a hagyományos szubjektív idealizmusnak, és szilárdan kitart amellett, hogy a társadalmi létnek vannak létszerű elemei is. Utolsónak már csak egyetlen lehetőség maradt: a társadalmat meghatározó törvények *nem tudatiak*, következésképpen *magát a tudatot is meghatározzák mint társadalmi jelenséget*, szerkezetével és összes termékeivel. Világos mármost, hogy ami sem

nem tudati, sem nem természeti, ezzel szemben magát a tudatot is meghatározza, az nem lehet más, mint a *társadalmi lét*, mégpedig *tiszta anyagságában, minden „tudatszerű” elem nélkül*. Ha a társadalmi lét fogalma a tudatra is kiterjeszkedik, akkor egyrészt *felszámolja a tudat társadalmi meghatározottságát*, másrészt *bekebelezi a felépítményt és összeolvasztja a gazdasági alappal*, végül, *megpróbálja elmosni a határvonalat a materializmus és az idealizmus között* – csakhogy erre képtelen lévén, egyszerűen a társadalom anyagi tényezőinek a tudatiaktól való függőségét „tétélezi”.

A társadalmi törvény fogalma sem objektív-idealista, sem szubjektív-idealista, sem metafizikus-naturalista, sem dialektikus történelmi-materialista alakjában, egyszóval *semmilyen formában* nem egyeztethető össze a „társadalomontológia” előfeltevéseivel és sűrítményükkel, a korrelációs létfogalommal. Ezért van az, hogy a törvény elidegenülésként keletkezik, és *nem is juthat ki többé ebből a társadalmiatlan állapotból*. Ahhoz ugyanis, hogy a szubjektum elsajátítsa, ellenőrzése alá vonja az egyedi cselekvések spontán összeszőződéséből alakuló, elidegenült valóságot, alkalmazkodnia kellene ennek a valóságnak az objektív törvényeihez, így azonban a törvények – mint már szó volt róla – nemcsak *utólagos szintézisei* volnának a céltétélezéseknek, hanem *meghatározói és előfeltételei* is, ami ellentétes a „társadalomontológia” ismert premisszáival. Vagy feláldozom azt az elgondolást, hogy a céltétélezések „a társadalmi lét végső ’elemei’”, vagy elismerem, hogy az objektív törvény *a szakadatlan elidegenülés folyamata*, amelyet nem lehet feltartóztatni vagy éppenséggel a visszájára fordítani: a tudati láncokról elszabadult objektivitás közömbös eseménysorként fut a céltétélezések szubjektív eseménysora mellett, *abszolút szükségszerűségként az abszolút szabadság mellett*, anélkül, hogy a két párhuzamos valaha is találkozhatna. Ennek a végkifejletnek az alapvető oka *az összmozgás tudati meghatározottsága*, amelyen az a kiegészítés sem változtat, hogy „a társadalom nemcsak az embereket sorolja az ’elemei’ közé, hanem ezenkívül olyan egymást keresztező, egymásba növvő, egymással harcoló stb. részkomplexusokból is áll, mint amilyenek az intézmények, az emberek társadalmilag determinált egyesülései (osztályok)”⁵⁴ – hogy tehát az össz folyamat *nemcsak* „az emberek” cselekvéseiből tevődik össze, hanem az osztályokéiból is.

A tétélezés és a törvény viszonya körüli elméleti zavar egy logikainak látszó, de valójában teljesen logikus ellentmondásból adódik.

Minden önálló rendszernek saját minősége van, azaz lényeges belső összefüggésekkel, saját törvényekkel rendelkezik. A társadalom önálló rendszer; törvényeit tagadni annyi, mint kétségbe vonni a létezését. Bármely más törvényhez hasonlóan, a társadalmi törvények is a tudattól független, objektív összefüggések: nem az emberek akaratán múlik, hogy a gazdasági rend határozza-e meg a felépítményt vagy a felépítmény a gazdasági rendet, hogy a tudathoz idomul-e a társadalmi szerkezet vagy a termelési módhoz, hogy kötelező-e a termelési viszonyok összhangja a termelőerőkkel vagy sem. Az utópiáknak és a voluntarizmus valamennyi történelmi megnyilvánulásának kudarca éppúgy bizonyítja ezt, mint a győztes forradalmak helytállása a nyomasztó túlerővel szemben, vagy az a sokszoros tapasztalat, hogy egyetlen forradalom sem léphetett ki tartósan a termelőerők fejlettsége által kijelölt mederből, nem igazodhatott a reális lehetőségeinél magasabbra szárnyaló és a nagy fordulatok végrehajtásakor bizonyos esetekben nélkülözhetetlen illúziókhoz.

⁵⁴ Uo. 357.

Minden törvény meghatározza a szerkezetét vagy a mozgását annak, *aminek* a törvénye; ez vonatkozik a társadalmi törvényekre is. A társadalom szerkezete és mozgása az emberek cselekvéseiben, gyakorlati tevékenységében realizálódik: a gyakorlat létesíti és tartja fenn azokat a viszonyokat, amelyeknek történelmileg változó együttese a társadalom. Ennek a törvényei tehát az emberi tevékenység törvényei, és e tevékenység nélkül éppoly kevésbé létezhetnek, ahogy a Nap-rendszer törvényei sem létezhetnek a Nap és bolygói nélkül. Az emberi cselekvések *közvetlen* meghatározója azonban a tudat: ha a cselekvő személyek nem mérik is fel tetteik távolabbi következményeit, az ép elmével végrehajtott cselekedet valamilyen mértékben mindig tudatos. A társadalmi törvények ennél fogva nem létezhetnek az emberi tudattól függetlenül. Mint objektív törvények függetlenek tőle, de mint a cselekvés törvényei, lehetetlen, hogy függetlenek legyenek tőle; feltételezik a tudatot, aminthogy a tudat is feltételezi a társadalmat és törvényeit. A párhuzam kedvéért említsük meg, hogy hasonló – látszólagos – paradoxonnal másutt is találkozunk. A logikai törvények nyilvánvalóan feltételezik a gondolkodást, amelytől elválaszthatatlanok, mégis függetlenek a gondolkodástól, mert nem a tudat határozza meg, hogy saját működése mikor vezet igaz vagy hamis eredményre; függetlenek tehát attól, amittől függnék, feltételei és meghatározói annak, ami a feltételük.

Első megközelítésben azt mondhatnánk, hogy kölcsönös feltételezettséggel van dolgunk. De válasznak ez kevés. A kölcsönös feltételezettség *általános* és *formális* viszony, amelynek *két ellentétes tartalma* lehet: a *mellérendeltség*, valamint az *alá- és fölérendeltség*. Mellérendeltségi viszonyban van egymással a negatív és a pozitív, a jobb és a bal, a fent és a lent: egyik sem létezik a másik nélkül, és egyik sem elsősleges a másikkal szemben; olyan ellentmondást alkotnak, amelynek *nincs fő oldala*. Alá- és fölérendeltségi viszonyban van egymással a jelenség és a lényeg, a forma és a tartalom, az egyes és az általános: ezek is kölcsönösen feltételezik egymást, de összetartozásuk *szerves egység*; olyan ellentmondást alkotnak, amelynek egyik tagja a viszony *fő oldala*. A lényeg a jelenségben, a tartalom a formában, az általános az egyesben létezik, nem egymáson kívül vagy egymás mellett vannak, mint a jobb és a bal. Ebből adódik a rendszerekre jellemző hierarchikus felépítés, a belső szerkezet meghatározó, szervező funkciója és bizonyos fokú közönye a külsővel szemben. Az ilyen típusú ellentétek *kettős viszonyban* vannak egymással: *a létezés evont-formális szintjén* demokratikus *egyenlőség* áll fenn közöttük, amennyiben mindegyiküknek a *megléte* a másiktól függ, mindegyikük egyenlőképpen feltétele a másiknak; *a konkrét tartalom szintjén* viszont az egyenlőségnek meg kell hátrálnia a hierarchia elől, mert a szerves egység *tartalmát* már „túlsúlyosan” határozza meg az összetartozó ellentétek egyike. A kölcsönös feltételezettség tehát, amely magába foglalja a lényeg *egzisztenciális* függését a jelenségtől, a legkevésbé sem zárja ki a jelenség *tartalmi* függését a lényegtől.

A egyidejű függés és függetlenség látszólagos paradoxonja mind a logikai, mind a társadalmi törvények vonatkozásában könnyen megmagyarázható, mihelyt történetileg, a tudat eredete és funkciója felől közelítjük meg a kérdést. A tudat a munkaeszközök rendszeres használata során fejlődött ki, és az a rendeltetése, hogy célszerűen megtervezze a cselekvést, elgondolja a dolgokra kifejtendő hatásokat és okozataikat. Ehhez valamilyen fokon ismernie kell a cselekvés tárgyát, eszközeit, környezeti feltételeit és végrehajtójának tulajdonságait, következtetnie kell a pillanatnyi körülményekről a későbbiekre vagy korábbiakra, a jelenlevőről arra, ami nincs jelen. Minthogy az emberi tevékenység a munkaesz-

közök használata folytán potenciálisan egyetemes, és nem egyetlen tárgyhoz vagy a tárgyak bizonyos csoportjához kötődik, célszerű irányítása megköveteli a dolgok és a velük végzett műveletek *egyetemes* tartalmi és formai sajátosságainak tudatát, azt a *gyakorlati tudatot*, amelyet jóval e sajátosságok tudományos elméleti rendszerezése előtt ösztönösen alakítanak ki a tevékenység számtalanszor ismétlődő sikerei és kudarcai. A gyakorlat vési az elmébe – ha szabad így mondani, az intellektuális ösztönökbe –, hogy a dolgok azonosak önmagukkal és különböznek minden mástól, illetve részben azonosak másokkal és részben különböznek tőlük, osztályokba tartoznak, egyesülnek, elhatárolódnak, részben vagy egészben tartalmazzák vagy kirekesztik egymást, s hogy mindezek az objektív formai összefüggések mire kötelezik az anyagi tevékenységet és rajta keresztül a gondolkodást, bármi legyen is a tárgya. A gondolkodás kötelezettségei az igazság logikái feltételei: ki lehet bújni alóluk, de nem lehet őket hatályon kívül helyezni, és az engedetlenséget megtorolják az eredményben. Röviden, a logika és a gondolkodás éppúgy nem létezik egymás nélkül, ahogyan semmi sem létezik saját törvényei nélkül, és semmilyen törvény nem létezik anélkül, aminek a törvénye; tartalmilag azonban a logika törvényei függetlenek a gondolkodástól és általában a tudattól, mert nem ez határozza meg őket, hanem a valóság társadalmi elsajátítása, az az *anyagi tevékenység*, amely a tudatot törvényeivel együtt létrehozza.

Az elmondottak a társadalmi törvényekre is érvényesek, azzal a különbséggel, hogy anyagi és nem fogalmi viszonyokról lévén szó, objektivitásukat legalább akkora baklövés volna tagadni, mint a logikai törvényekét. A társadalom törvényei nem korábbiak és nem későbbiek a társadalom létrejötténél; keletkezésük folyamata egyidejű – azonos – az őshorda társadalommá alakulásával, ez pedig azzal a folyamattal, amelynek során az ösztönös eszközhasználat célszerű, tudatos munkává fejlődik. Sem a céltételező tudat nem előzi meg a munkát, sem a munka a társadalmat, sem a társadalom a saját törvényeit; az utóbbiak ilyen értelemben valóban nem létezhetnek anélkül, hogy ne léteznék a tudat is, vagy ha úgy tetszik, nem függetlenek a tudattól, mivel nem függetlenek a társadalomtól. Aki azonban ennél a tautológiánál többet akar róluk mondani, annak azzal is számolnia kell, hogy a társadalmi törvények elsősorban a létfenntartási eszközök termelési módjának törvényei, a termelési mód pedig „mindenekelőtt attól függ, hogy milyenek a készen talált létfenntartási eszközök, amelyeket újra kell termelni”.⁵⁵ A létfenntartási eszközöket valamennyi nemzedék az előzőtől örökli társadalmi viszonyaival egyetemben, és mielőtt még rászokna az illemhely használatára, már ezek a viszonyok szabják meg az életét. Az előző nemzedék szintén elődeitől kapta örökül a maga termelési módját, azok meg az ő elődeiktől, és ha visszapergetjük a filmet a kezdet kezdetéig, ott sem a céltételező tudatot találjuk, hanem az ösztönös eszközhasználatot. A tudat mindenütt a társadalmi termelés *szerveként*, egy átfogóbb *anyagi* rendszer – a társadalom – alrendszereként tűnik fel, és nincs abban semmi csodálatos, hogy a rendszer a maga minőségének megfelelően, saját anyagi törvényei szerint működik, amelyek meghatározzák összes alkotóelemeit, így a tudatot is. Az eredet és a funkció szemszögéből tehát nem nehéz felfogni, hogy a társadalmi törvények, noha tudat nélkül nem léteznek, mégis függetlenek a tudattól.

⁵⁵ MEM 3, 23.

Abban a pillanatban, amikor a filozófia a tudatot teszi meg a társadalmi mozgás meghatározójává, ezek az egyszerű tények megfejthetetlen paradoxonná lesznek. Nézzük először a logikai törvényeket. Ha nem anyagi eredetűek, hogyan lehet objektív tartalmuk? Honnan származik tapasztalati igazolásra nem szoruló általános érvényük, amely minden gondolati tevékenység *előfeltétele*? Induljunk ki abból, hogy az egész létet, az egész valóságot a tudat „tétélezi”, őt magát azonban, bár autonóm forrása a logikának, működésében eleve kötelezik a gondolkodás törvényei: minden a tudattól függ, kivéve a mindentől független tudat saját törvényeit. A logikának ebben az esetben nyilván *meg kell előznie* a tudat összes konkrét műveleteit, így a valóságot is mint a tudati műveletek termékét. A logika objektivitásának biztosítása érdekében ezért folyamodott az objektív idealizmus a fogalmi összefüggések platóni-transzcendens vagy hegeli-immanens hiposztázálásához, a kanti szubjektív idealizmus az apriorisztikus tudatszerkezethez, *ontológiai* elsőbbséget adva a gondolkodás elvont formáinak a megismerés konkrét tevékenységével és termékeivel szemben. Az idealizmus „szerkezetes” változataiban⁵⁶ a logika szükségképpen *a gondolkodástól való egzisztenciális függetlenségre tesz szert, a tudattevékenységre visszavezetett valóság pedig egzisztenciális függőségbe kerül a logikától*, és a tudás ismeretelméleti feltételei a lét *ontológiai* feltételeivé torzulnak. Ez a megoldás – a racionalizmusé – a logikai törvények és a konkrét gondolkodás *kölcsönös egzisztenciális feltételezettségét* áldozza fel a törvények *objektivitása* kedvéért. – Éppen az ellenkezőjét cselekszi az empirista filozófia, amelynek következetes alakja a szubjektív idealizmus „elemes” vagy „atomos” változata. Az empirizmus szerint a dolgokat nem előzi meg semmilyen apriorisztikus általánosság: a valóság kimerül az érzéki jelenségekben, a megismerés a passzív érzéki adatfelvétel egyedi aktusaiban, a logika pedig a megszokáson alapuló, tapasztalati eredetű szabályok gyűjteménye, vagy független ugyan a tapasztalattól, de csak azért, mert analitikus természetű, és tautológiákon kívül semmi egyebet nem foglal magába. Ez a felfogás tisztában van azzal, hogy a logikának nem lehet sem egzisztenciális függetlensége a konkrét tudattevékenységtől, sem elsőbbsége a léttel szemben, viszont tagadja a logikai törvények objektivitását. Az idealizmus talaján nincs más választás: a logika *vagy objektív törvényeket tartalmaz és megelőzi a létet, vagy nem előzi meg a létet, de nincsenek is objektív törvényei*.

Megváltoztatva a megváltoztatandókat, az idealista történelemszemlélet a társadalmi törvények vonatkozásában is ugyanilyen alternatívához vezet. Ha a társadalmi mozgás tudati meghatározottságú, akkor a tudat *megelőzi* a munkát és a társadalmat; ha pedig ez a meghatározottság nem szubjektív önkény, akkor maga az emberi tudat van alárendelve *egy tőle független szükségszerűségnek*, amely a transzcendens vagy immanens istenség, a külső természet vagy az apriorisztikus tudatszerkezet képében szintén *megelőzi* a társadalmat és *predeterminálja* a történelem menetét. A filozófia persze nem köteles felesküdni a predeterminációra, de a társadalom tudati meghatározottságának dogmája csupán egyetlen választat hagy nyitva előtte: mentesíteni kell az emberi tudatot minden tőle független szükségszerűségtől. Más szóval, *az objektív társadalmi szükségszerűség*

⁵⁶ A „szerkezetes” filozófiák (pl. a dialektikus materializmus, Hegel objektív idealizmusa, Kant szubjektív idealizmusa) ilyen vagy olyan módon fogalmilag ábrázolják a valóság belső, szerkezeti összefüggéseit; az „elemes” vagy „atomos” filozófiákban (pl. Hume szubjektív idealizmusa) ez az összefüggés felbomlik.

vagy megelőzi és predeterminálja a társadalmat, vagy nem létezik; a szabadság és a szükségszerűség egymást kizáró ellentétek. Minthogy a társadalomelméleti idealizmus a felsoroltakon kívül egyéb megoldásra nem ad módot, ez az antagonizmus annak jele, hogy a nem-marxista gondolkodás a szükségszerűséget csak elidegenült alakjában tudja elképzelni, illetve az elidegenülést csak az elidegenültség álláspontjáról, az objektív törvények tagadása útján képes tagadni. Bármelyiket válassza is a filozófia a két lehetséges megoldás közül, a társadalmi formameghatározottságot mindenképpen szem elől téveszti, mert ilyenfel sem a meghatározottság nélküli tudat nem rendelkezhet, sem a társadalmon kívülinek ábrázolt szükségszerűség. Az osztálymegosztottságot a megosztottság szemszögéből tükröző filozófiák az osztályfelettség hitében élnek, ami elméletileg a következménye, de világnézetileg az alapja és előfeltétele az idealista társadalomszemléletnek, mivel a kiindulópont mindig a valóságos viszonyaitól elvonatkoztatott tudat.

„A társadalmi lét ontológiájá”-ra úgy látszik, nem egészen érvényesek az elmondottak. Igaz ugyan, hogy a társadalmat ez a mű is a tudatra vezeti vissza, törvényeinek objektivitását pedig az elidegenüléssel magyarázza, magát a törvényszerűséget azonban nem a tudat és a társadalom predeterminációs előfeltételének ábrázolja, hanem a tudattól való függetlenedésnek, amely természeténél fogva későbbi a társadalmi mozgás forrásául szolgáló tudati döntéseknél. Ennek a felfogásnak kettős célja van: megszabadítani a tudatot az isteni, apriorisztikus vagy természeti meghatározottságtól, továbbá megőrizni a történelem öntörvényűségét, egyaránt elkerülve a teleologikus és a mechanikus predeterminációt. Mindkét célkitűzés egybehangzik a marxi elgondolásokkal. Kevésbé mondható el ugyanez a premisszákról és a végeredményről. Lukács értelmezésében a szubjektív cselekvések sora abszolút véletlenszerűséggel folyik, mert a céltételezést semmilyen objektív törvény nem szabályozza, az objektív történések sora ellenben ösztönös természeti szükségszerűséggel folyik, mert objektivitása kizárja a tudatosságot. Az egyik oldalon a vak véletlennel egyenlő szabadság kap helyet, a másikon a vak természeti szükségszerűséggel egyenlő objektivitás, és a két összeférhetetlen, bár egymást kiegészítő elem párosítása magán a társadalomelméleten belül ismétli meg a társadalom és a természet dualizmusát, noha egyúttal kétséget támaszt afelől, hogy van-e egyáltalán különbség a természet és a társadalom között.

Ha a történelem objektív törvényszerűsége valóban nem más, mint állandó elidegenülés, az egyedi cselekvések tudattalan szintézise, akkor az emberek tehetetlenül állnak szemben saját világukkal, tetteik következményeivel, és semmi jelentősége annak, hogy mit választanak az alternatívák közül, mert bármiképpen döntsenek is, a dolgok a maguk útján mennek. Lukács elkerüli ugyan a predeterminációt, az objektív szükségszerűségnek azonban nem kell ontológiailag megelőznie az emberi cselekvéseket ahhoz, hogy vak determinizmusával minden értelmes jelentésétől megfossza a szabadság fogalmát: ha *post festum*, a tudatos cselekvések után lép fel, akkor is ugyanez lesz a végeredmény, de ráadásul még az eklektika is megertheli az elméletet, mert az objektív szükségszerűség, amely elidegenültsége folytán nem eshet a szubjektum tudati meghatározása alá, egyetlen gondolatrendszer keretében egyesül a szabadon választó szubjektummal, amelyet feltételezett autonómiája folytán nem határozhat meg az objektív szükségszerűség.

A szabadság eklektikus egyesítése az elidegenülés szinonimájaként értelmezett objektív szükségszerűséggel megszabja e felfogás továbbfejlődésének irányát. Lukács György

néhány volt tanítványa úgy véli, hogy „az első rész (a „társadalomontológiáról” szóló háromkötetes munkáé – R. E.) két ontológiát tartalmaz, melyek sok lényeges pontban ellentétesek”.⁵⁷ A volt tanítványok, akik a belső ellentmondásokat a „régibeidegzettségnek”, „a szükségszerűség-ontológia maradványainak” rovására írják, igyekeznek megtisztítani az elméletet az eklektikus vonásoktól. Ennek érdekében *kiküszöbölik az objektív társadalmi törvény fogalmát*, arra hivatkozva, hogy nem létezhetnek az emberi cselekvéstől független társadalmi törvények. Érvelésük, amely összekeveri a tartalmi és az egzisztenciális szintet, logikailag nem a legkövetkezetesebb, de világnézetileg következetesen tartja magát az úgynevezett „társadalomontológia” alapelveihez. Ez a következetesség – a nagyfokú logikai rugalmassággal együtt – a négy tanítvány egész felfogását jellemzi: aggodalom nélkül felszínre hozzák vagy kidomborítják az elmélet rejtettebb, elmosódottabb, kevésbé végiggondolt motívumait. Ők már nemcsak a természet dialektikáját utasítják el mint Engels teleologikus – mondhatnánk, vallási szellemű – tévedését, hanem a lenini ismeretelméletet is, megjegyezve, hogy eleinte a mimézis fogalmával próbálták helyettesíteni a tükrözés hagyományos fogalmát, de azután belátták, hogy gyökeresebb szakításra van szükség. Mindez elismerésre méltó céltudatossággal oldja fel az „individuumot” az objektív kötöttségektől, többek közt az osztálymeghatározottságtól, kiemelve az alternatívák és a személyes választások döntő szerepét a történelemben. Mivel a négy tanítvány szerint objektív törvények csak a természetben működnek – innen a természettudományok dezantropomorfizáló jellege –, a társadalmi mozgás ellenben az egyének választásaitól függ, a történelmet nem határozhatja meg más, mint az egyéni választások meghatározója, az *érték*; ez lesz a történelem mozgatójává és a filozófia központi fogalmává. A filozófiának bele kell nyugodnia abba, hogy az értékmentes természet nem az ő tárgya, hanem a szaktudományoké, és az újkantiánus örökséghez híven az értékvilág tanulmányozására kell szorítkoznia mint nem-tudományos, pusztán ideológiai tudatformának. Ami a történelmet illeti, az érték fogalma elválaszthatatlan a cél fogalmától, és ha középpontba kerül, akkor a cél sem lehet többé másodlagos. Ennek megfelelően az említett tanítványok, miután kipurították a természetből a teleologikusnak mondott dialektikát, bevezetik a történelembe a dialektikának mondott teleológiát. Az emberi történelem, amelyet Marx még természettörténeti folyamatnak gondolt, a marxi filozófiának ebben az újszerű és állítólag egyedül hiteles értelmezésében az egyéni tudatok értékválasztó döntéseinek teleologikus folyamatává alakul. A döntéseket nem szabályozza törvény, következményeik összessége tehát, a történelem, szintén mentesül az effajta szabályozástól. Véletlen tudati aktusok a szubjektív oldalon, az események véletlen sora a tárgyi oldalon; a társadalmi-gazdasági alakulatok változása maga sem objektív szükségszerűség, hanem a személyes döntéseknek, az emberek akaratának függvénye, ami napjainkra vonatkoztatva annyit jelent, hogy a szocializmus létrejötté vagy elmaradása az alternatív lehetőségek közötti szubjektív értékválasztásokon múlik. Ez a felfogás, amint látjuk, erőlyesen véget vet a lukácsi felfogás belső ellentmondásának, a „szerzői” és a „szereplői” státusz eklektikus egyesítésének: a „régibeidegzettségektől” megszabadított új elméletben csupa szerzővel találkozunk, és az egyéni szabadság a tetőfokra hág. De a tobzódó aktivizmus valójában csak a fonákja a passzív, mechanikus

⁵⁷Ferenc Feher, Agnes Heller, Gyorgy Markus and Mihaly Vajda: Notes on Lukács' Ontology; „Telos” 1976/29, 170.

naturalizmusnak, amelyet oly harsányan támad: a törvényfétis elméletével és az elidegenülés gyakorlatával ugyanis semmi egyebet nem tud szembeállítani, mint a tudat autonóm döntéseinek véletlenszerűségét, és voluntarista „praxisa” a társadalmi haladás szempontjából semmivel sem kevésbé meddő a lapos apológiánál vagy a passzív szemlélődésnél.

Lukács Györgynek van egy érdekes észrevétele. „Ameddig . . . a valóság teleológiai jellegében látták az objektív valóság lényegének megingadhatatlan alapját, addig az ember ezzel csak elmélkedő viszonyt építhetett ki.”⁵⁸ Bár az észrevétel filozófiatörténetileg nem helytálló — a mechanikus materializmus például szintén „csak elmélkedő viszonyt építhetett ki” a valósággal, jóllehet nem teleológiaiak látta ennek „megingathatatlan alapját” —, annyiban mégis igaz, hogy a *társadalmi* valóságot minden nem-marxista filozófia teleológiaiak látta vagy látja, és emiatt csakugyan nem jutott túl az elvont spekulációkon. Persze, még a teleológia kereteiben is nagy különbség, hogy a társadalmi mozgást objektív törvényszerűségnek vagy az egyéni döntések véletlen következményének ábrázolják-e. Az utóbbi álláspontonról úgy tűnik, hogy mindig olyan társadalom van, amelyet az emberek tudati szintjüktől, értékeitől függően választanak. Ennek a relativista filozófiai társadalomképnek legjobb politikai megfelelője az eszményített — és Lukács által soha el nem fogadott — polgári demokrácia, amely tarka pluralizmusával oly frissen és üdén bukkan elő az egyéni tudatok autonómiájának ideológiai függőnye mögül, mint egy felvirágozott ravatal.

⁵⁸ Lukács György, i. m. I, 60.

A TÁRSADALMI LÉNY

HERMANN ISTVÁN

A tömegek az észért harcolva, proklamálták az utcához való jogukat, azt a jogukat, hogy közreműködjenek a világ sorsának intézésében. Erről a jogról, az észnek saját ügyükben, az emberiség ügyében való használatáról, arról a jogról, hogy egy ésszerűen vezetett világban, nem pedig a háborús örület káoszában éljenek, nem fognak többé lemondani.

(Lukács György: „Az ész trónfosztása”, Bp. 1954, 681.)

Kétségtelen paradoxia, hogy ha egy elméleti mű nem kezdhet hozzá témája konkrét vizsgálatához. Helyette — ahogy mondani szokás — Ádám és Évánál kezd el. De ez a paradoxia szükségszerű. Szükségszerű, mégpedig azért, mert a téma, amiről szó van, az emberiség sorsa századunk utolsó negyedében. Beleértve ebbe elsősorban kultúrájának sorsát. S lehetetlen újra át nem gondolni, újra fel nem vetni ezt a kérdést, hogyan és miképpen különült el az ember az állatvilágtól, miben áll az ember mint faj lényege, mi az, ami az emberi életet kultúrateremtő erővé változtatta. Ennek a kérdésnek megválaszolása vagy megválaszolási kísérlete igen régi. Régi, hiszen a történelem folyamán arra a kérdésre, hogy mi az ember, már adódott az a válasz is, mely szerint az ember kétlábú tollatlan állat, adódott olyan válasz, mint Frankliné, mely az embert szerszámkészítő állatként jellemezte, és meghatározták az embert mindezeknél a definícióknál rosszabbul is.

Történetileg azonban az igazi válasz csak akkor volt elképzelhető, midőn felfedezték az ember egész speciális sajátosságát, mely szerint az embert minden természeti lénytől az különbözteti meg, hogy társadalmi lény. Az tudniillik, hogy egy egészen új létszférát teremt az ember megjelenése, amely létszférának éppen úgy megvannak a speciális mozgástörvényei, mint minden egyéb létszférának.

Ezért tehát, mint ahogy a tengerész, midőn megpillantja hosszú vándorlás után a szárazföldet és felkiált, úgy reagál a filozófiai gondolat arra az Arisztotelésznel megfogalmazódó tételre, mely az embert társadalmi lénynak tekinti. Ugyanakkor, midőn ez az arisztotelészi gondolat megfogalmazódott, vitathatatlan módon Arisztotelész maga nem tudta levonni a következtetéseket e gondolat mélységéből. Sem az anyaga, sem a történetileg felhalmozódott tudományos megfigyelések tárháza nem volt olyan, hogy akárcsak a közelébe is férközhett volna e gondolat reális mélységének és igazi horderejének. Ha a modern kísérletek közül az alaklélektan jeles művelőjének, Köhlernek a majomkísérleteire gondolunk, azonnal látni fogjuk, milyen anyagok felhalmozódása hiányzott még Arisztotelész korában. Köhler ugyanis megtanított néhány majmot arra, hogy különböző alakú ládákat miképpen lehet oly módon összeállítani, hogy ezáltal egy felfüggesztett banánt elérjenek. A majmok tehát alternatív választásokat vittek véghez, többfázisú munkafolyamatot végeztek el, s végül is elérték a banánt. (Gondolatilag majdnem teljesen mindegy, hogy két, három vagy négy fázisról van szó, a lényeg az, hogy egynél többről.) Viszont midőn ugyanezeket a majmokat egyetlen ketrecbe zárták, a

majmok összeverekedtek a ládákön. Persze emögött is többfázisú elgondolás volt, hiszen úgy érezték, hogy előbb meg kell vívni a ládákért, azután válogathatnak közülük, azután állíthatják össze azokat, majd később felkapaszkodhatnak rájuk, s elérik a banánt. De nem a fázisokon múlt, hanem azon, hogy az ilyen típusú — mondhatnánk quasi — munkafolyamat esetében egyetlen majom sem volt képes a társadalmi együttműködés kalkulációjára.

A társadalmiság érthető módon mindenfajta munka kiindulása, vagyis a munkát mint az emberi lét modelljét feltűntető elmélet mögött — mintegy a munkafogalomba beleértve — ott van. De a munkafogalom egészen speciális, és a társadalmiságénál döntőbb jelentőségét a marxista teória általában abból vonja le, hogy igaznak tartja Marxnak „A német ideológia” elején adott elemzését. Eme gyakran idézett elemzés így hangzik: „Az előfeltételek, amelyekkel kezdjük, nem önkényesek, nem dogmák, hanem valóságos előfeltételek, amelyekből csak a képzeletben lehet elvonatkoztatni. Ezek az előfeltételek a valóságos egyének, cselekvésük és anyagi életfeltételeik, mind azok, amelyeket készentaláltak, mind azok, amelyeket saját cselekvésükkel hoztak létre. Ezek az előfeltételek tehát tisztán tapasztalati úton megállapíthatók.

Minden emberi történelem első előfeltétele: természetesen eleven emberi egyének létezése. Az első megállapítandó tényállás tehát ezeknek az egyéneknek testi szervezete és általa adott viszonyuk a rajtuk kívüli természethez. Itt természetesen nem térhetünk ki se maguknak az embereknek fizikai mibenlétére, sem pedig az emberek által készentalált természeti feltételekre: a földtani, hegy- és vízrajzi, éghajlati és egyéb viszonyokra. Minden történetírásnak ezekből a természeti alapzatokból, valamint abból a módosulásukból kell kiindulnia, amelyet a történelem folyamán az emberek cselekvése idézett elő rajtuk.

Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; olyan lépés ez, amelyet testi szervezetük szab meg.”¹

A gondolkodók nagy része ebből a fogalmazásból vonta le azt a következtetést, amely szerint a társadalmi lét egészének, sőt olyan jelenségeinek is, mint az esztétikának, megértését egyedül a munkafolyamat elemzése bizonyíthatja. Ennek megfelelően belecsoportosítottak a munkafolyamat elméleti szerkezeti elemzésébe, különösképpen a teleológia, vagyis a munkafolyamat célszerű voltának analízisébe. S mindez nagyon sok termékeny eredménnyel járt anélkül azonban, hogy Marx gondolatának igazi szélességét, összefüggésrendszerét sikerült volna feltárni. Marx ugyanis ebben az idézetben egyáltalán nem az emberről, hanem az emberekről szól, az emberekről, akik létfenntartásuk eszközeit megtermelik. Világos, hogy maga a munka minden bizonnyal középpontja ennek a termelési tevékenységnek, de semmiképpen nem szorítkozik az emberi termelési tevékenység a munkára, hiszen ha az ember a termelési eszközöket termeli meg (a termelési eszközöket), melyekkel létét fenntarthatja, ezen eszközök közé tartoznak mindazok a társadalmilag rendkívül lényeges mozzanatok, melyek nem a szorosan vett munka eredményei. A munka ezen a tevékenységi szférán belül nyilván kiemelt szerepet játszik. Ezért joggal tekinthető sok szempontból modellnek. De az emberek léte mindenekelőtt társadalmi

¹ Marx és Engels Művei 3, Kossuth, Budapest 1960, 22–23.

létük újratermelése, és ezen a totalitáson belül zajlik le az úgynevezett anyagi javak termelése is. És számos esetben történelmileg is megmutatkozik, mert ha nem igaz is, hogy inter arma silent musae, de a társadalmi változásokat hozó vagy azokkal terhes háborúkban és különösen a forradalmakban a munkateljesítmény időleges visszaesése különböző osztályok számára egyáltalán nem jelent semmit, legfeljebb abban a vonatkozásban, ahogyan a termelés a háborúhoz vagy a forradalomhoz kapcsolódik.

A marxizmus klasszikusainak fejtegetése tehát korántsem véletlenül állítja középpontba az adott emberek társadalmi létét és társadalmi létének újratermelését. Sőt mi több, néha egyszerűen konzervatív oldalról ez a társadalmi lét újratermelés olyan erővel és határozottsággal dolgozik az emberek fejében, hogy ehhez képest magának a termelés emelkedésének szempontja alárendelt jelentőségűvé válik. Igen érdekesen ír erről Werner Heisenberg: „Két és fél ezredévvel ezelőtt beszélt már például Dzsuang Dzsi, a kínai bölcs arról a veszélyről, amelyet a gépek használata az emberek számára jelent és itt mindjárt egy olyan részt idézek írásaiból, mely témánk szempontjából fontos: „Amikor Dzsi Gung a Han folyótól északi területre ért, látott egy öreg embert, aki zöldségkertjében dolgozott. Az öntözéshez árkokat ásott. Ő maga ereszkedett alá a kútba és karjaiban hozta föl a vízzel teli vödört, melyet aztán kiöntött. Végletekig fáradozott és kevés eredménnyel. Ekkor Dzsi Gung így szólt: van olyan berendezés, amivel naponta száz ágyást is meg lehet öntözni. Kevés fáradsággal sok érhető el. A kertész kiegyenesedett, ránézett és megkérdezte: és mi volna ez? Dzsi Gung folytatta: egy fából levő emelőkart alkalmaznak, mely hátul nehéz és elől könnyű. Így aztán kimerik a vizet, amely csak úgy fröcsköl. Húzóskútnak nevezik. Erre az öreg embernek arcába szökött a vér s végül nevetve ezt mondta: Én azt hallottam a tanítómától: ha valaki gépet használ, akkor egész tevékenysége gépies lesz. Akinek a tevékenysége gépies, annak gépszíve lesz. Ha azután gépszív van a kebledben, akkor a tiszta egyszerűség veszendőbe megy. Akinél odavan az egyszerűség, az bizonytalanná válik egész szellemében. A szellemi bizonytalanság az olyan dolog, amit igaz értelemmel nem lehet elviselni.”²

S hasonlókat lehet olvasni a keleti társadalmakban végbement történelmi események egész soráról, ahol a társadalmi és szellemi lét önfenntartása és újratermelése olyannyira fontos szempont volt, hogy ennek érdekében akár a termelés emeléséről is lemondottak. A modern világban ez a probléma igen sokszor jelenik meg úgy, mint a modernizálás általános politikai feltételeinek problémája, ahol is nem csupán azt kell kiszámítani, vajon termelésemelkedés jön-e létre, hanem főként azt, hogy a termelésemelkedés milyen társadalmi viszonyváltozásokat teremt és ezeknek a viszonyoknak a változása politikailag a megengedhető mérték és a megengedhető irány jegyében történik-e. Ez az a problematika, amellyel kapcsolatban Lenin a politikának bizonyos értelemben elsőbbséget adott a gazdasági érdekekkel szemben is (hogy ez időleges lehet csak egy fejlődő társadalomban, hogy ennek megvannak a maga határai, az külön kérdés).

Az ellenvetések ezzel a felfogással szemben azért szükségszerűek, mert mindeddig jobbra a munka középpontba állításával próbálta megoldani a marxista filozófia a kultúra egészének levezetését. Holott Marxnál a leghatározottabban szerepelnek azok a gondolatok, melyek világosan mutatják, hogy Marx a társadalmi viszonyok egészét totalitásként fogta fel. Ugyancsak „A német ideológia”-ban arról ír, hogy az anyagi életnek a

² W. Heisenberg: „Das Naturbild der heutigen Physik”, Hamburg 1955, 15–16.

termelése az első történeti tett, a második az, hogy a kielégített szükséglet, a kielégítés cselekvésbe új szükségletekhez vezet. A harmadik viszony pedig, amely már itt eleve belép a történelmi fejlődésbe, az, hogy azok az emberek, akik saját életüket naponként újra megtermelik, szaporodni kezdenek, vagyis a férfi–nő, szülők–gyermekek közötti viszony a család. S ehhez a gondolatmenethez Marxék hozzáfűzik: „Egyébként a társadalmi tevékenységnek ezt a három oldalát nem három különböző fokozatként kell felfogni, hanem csak három oldalként, vagy, hogy a németek számára világosan írjunk: három ’mozzanatként’, amelyek a történelem legkezdeté és az első emberek óta egymás mellett léteztek és a történelemben még ma is érvényesülnek. — Az élet termelése, mind a saját életé a munkában, mind az idegen életé a nemzésben, most már azonnal kettős viszonyként jelenik meg — egyfelől természeti, másfelől társadalmi viszonyként —, társadalmiként abban az értelemben, hogy ezen több egyén együttműködését értjük, egyre megy, hogy milyen feltételek között, milyen módon és milyen célból történik.”³

„A német ideológia” tehát magát a társadalmi létet, az ember társadalmiságát tekinti totalitásnak, ami azt jelenti, hogy az ember mint társadalmi lény viszonylik a természethez és az egyedek mint társadalmi lények viszonyulnak egymáshoz is. Ez a társadalmiság nyilatkozik meg minden emberi kapcsolatban, legyen az alapvetően biológiai meghatározottságú vagy pedig — s ez természetes — alapvetően társadalmi meghatározottságú. Az ember elképzelheti ugyan azt, hogy valamiféle elvont emberi erő segítségével önmagában mint individuum jut el egy fejlődési fokra, azonban a valóságban neki mint egyénnek társadalmi története, s a társadalom egész története határozza meg mozgáskörét. Ez határozza meg munkáját is minden szempontból.

Ennek következtében egyáltalán nem csodálkozhatunk azon, hogy Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című munkájában arról szól, hogy Morgan érdeme, hogy az észak-amerikai indiánok nemzetségi kötelékeiben (sic!) megtalálta a kulcsot a régi görög, római és germán történelem eddig meg nem oldott talányaihoz. És ezzel kapcsolatban Mihajlovszkij, a narodnyik ideológus arra az eredményre jut, hogy a marxizmus maga is eltávolodott az úgynevezett gazdasági materializmustól. Lenin viszont a következő ellenvetést teszi Mihajlovszkijjal szemben: „Ha mármost Mihajlovszkij úr e tannak *szemére veti*, hogy először is, a legnehezebb történelmi talányokat olyan ember fejtette meg, aki ’teljesen távol áll’ a gazdasági materializmus elméletétől [ti. Morgan — *H. I.*], akkor csak csodálkozhatunk azon, hogy az emberek mennyire képtelenek megkülönböztetni azt, ami javukra szól, attól, ami a leghatározottabban megcáfolja őket. Másodszor, okoskodik filozófusunk, a gyermektermelés nem gazdasági tényező. De hol olvasta ön Marxnál vagy Engelsnél, hogy okvetlenül gazdasági materializmusról beszéltek? Amikor ők világnézetüket jellemezték, azt egyszerűen materializmusnak nevezték.”⁴

Mint látható, adott körülmények között Marx, Engels és Lenin is oly módon foglaltak állást, hogy társadalmi, sőt biológiai viszonylatok sokkal nagyobb hatással vannak a társadalmi életre, mint maga az egyéni produkció vagy a társadalmi produkció. A társadalmilag kifejtett munka mindig az egyik mozzanata volt csupán a totalitásnak, amelyen belül az emberek a maguk életét újrateremtették. Ehhez hozzátartozott az

³ Marx és Engels Művei 3, 30.

⁴ Lenin: Kik azok a népbarátok . . . ? ; LÖM 1, Kossuth, Budapest 1963, 137.

emberi viszonyok, köztük a nemi viszonyok egészen cizellált szabályozása is, s például a nemzeti társadalomban, legalábbis annak a társadalomnak fő mozgási törvényeiben még ezek az úgynevezett természetadta viszonyok igen nagy szerepet játszottak. Meg kell jegyezni, hogy Sztálin annak idején mind Morgan és Engels, mind pedig Lenin e fel-fogásával szembehelyezkedett, amit nagyon világosan bizonyít az előbb idézett Lenin kötet 26. megjegyzése. Eszerint a társadalom nemzeti törzsi szervezete és az ősközösségi rend klasszikus jellemzését Sztálin „A dialektikus és történelmi materializmusról” című munkájában találjuk meg állítólag, ahol Sztálin a közös munka, a közös termelési eszközök és a közös tulajdon alapján vezeti le az ősközösség termelési viszonyait.⁵ Ilyen módon teljes joggal véljük úgy, hogy a munkafolyamat kiszakítása a társadalmi lét totalitásából először éppen Sztálinnál jelent meg. Ez nem jelenti viszont azt, hogy bárki is, aki ezt a fonalat felvette, gondolatilag és módszertanilag minden tekintetben vagy lényegileg a sztálini gondolatvilághoz kötődne.

De folytassuk tovább megkezdett gondolatmenetünket. Itt nem az a lényeges, hogy a nemzeti társadalomban adott esetben az úgynevezett természetadta viszonyok határozták meg a társadalmi lét bizonyos mozgásait. Ennél sokkal lényegesebb számunkra, hogy a munka része ugyan a társadalmi lét fejlődése totalitásának, de nem minden esetben és nem is minden szituációban a legdöntőbb faktor az emberi történelem folyamán. Kétségtelen, hogy maga a munkafolyamat az ember és természet viszonyát állandóan magasabb szintre emeli, de éppen azáltal, hogy egyfelől azokat az úgynevezett természetadta viszonyokat, melyek már a kezdetben is, már a legdurvább és legbornírtabb formájukban is mint társadalmi viszonyok jelentek meg, oldotta. Másfelől a munka maga vagy megfelelt a társadalmi követelményeknek és a társadalom továbbfejlődése követelményeinek, vagy pedig új feladatokat állított a társadalmi fejlődés további lehetőségei számára. Vagyis nyilvánvaló, hogy a munka igen dinamikus szerephez jut általában a történelmi fejlődés során, ez a dinamikus szerep azonban csupán a totalitáson belül képzelhető el, amely totalitást a társadalmi viszonyok, szokások, hiedelmek stb. jelentik.

Marx a későbbi fejlődésben még többször visszatér erre a társadalmi létre mint döntő és minden szempontból meghatározó totalitásra. Szimbolikus tény szinte, de tény, hogy „A tőke” munkálatainak kezdetén a „Nyersfogalmazvány” „Bevezetésében” Marx éppen a zoon politikon fogalmából indul ki. Ez a fogalom, mely „A tőké”-ben is visszatér⁶, a „Nyersfogalmazvány”-ban a következő kifejtést kapja: „Minél mélyebben visszamegyünk a történelemben, annál inkább jelenik meg az egyén, ennél fogva a termelő egyén is, önállótlannak, egy nagyobb egészhez tartozónak: először még egészen természetes módon a családban és a törzssé kiszélesedett családban; később a törzsek ellentétéből és összeolvadásából létrejövő különböző formájú közösségekben. Csak a XVIII. században, a 'polgári társadalomban' lépnek szembe az egyes emberrel a társadalmi összefüggés különböző formái az ő magáncéljait szolgáló puszta eszközökként, külső szükségyszerűségként. De az a korszak, amely ezt az álláspontot, az egyedülálló egyes ember álláspontját létrehozta, éppen az eddig legfejlettebb társadalmi . . . viszonyok korszaka. Az ember a szó legszorosabb értelmében zoon politikon, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak társadalomban tud egyedülállónak válni. Az egyedülálló egyes ember társa-

⁵ Uo.

⁶ Lásd Marx és Engels Művei 23, Kossuth, Budapest 1967, 306.

dalmon kívüli termelése... éppoly képtelenség, mint a nyelv kifejlődése *együtt* élő és egymással beszélő egyének nélkül.”⁷

Látható tehát, hogy eme felfogás szerint az ember nem egyszerűen társas állat. Lényege éppen társadalmiságában van, abban, hogy csak társadalmi körülmények között és azok által képes egyedé is válni. Egyénisége minél erősebb, minél határozottabb, történetileg minél fejlettebb — annál inkább feltételezi a társadalom létét. Ugyanez vonatkozik minden tevékenységére is. Munkája vagy társadalmi élete egyénivé válhat ugyan, adott körülmények között, de egyénivé válásának létalapja éppen a társadalmiság. Ezért bármely reprodukció egyúttal nemcsak saját létének reprodukciója, hanem annak a társadalomnak reprodukciója is, mely egyéni munkáját létrehozta.

Éppen ezért gondoljuk úgy, hogy a dialektikus materializmus felfogásán belül maga a társadalmi lét a totalitás, s ennek a létnek az egészét kell az egyes embereknek újra-termelni, amennyiben az emberek egyéniségek akarnak maradni. Illetve ennek a létnek egészét kell megváltoztatni, amennyiben az emberek egyéni helyzetüket, sőt, egyéniségük vonásait változtatni akarják. Mindazok a kísérletek, melyek az atomizált ember kísérletei, ebben a vonatkozásban szükségképpen halálra vannak ítélve. Az atomizált ember csak azáltal képes társadalmi változásokat vagy egyéni változásokat létrehozni, ha utólag mégis atomizáltsága ellenére bekapcsolódik a társadalmi létbe. Igaz, atomizáltsága maga ennek a létnek a terméke, de minden, a társadalmi létől elszakított tevékenység esetleg utólag hozzákapcsolódhat a társadalmi léthez. Ez az, amit a magántermelők vonatkozásában az elszigetelt magántermelő esetében Marx bebizonyít. Tudniillik konkrét munkája, konkrét magánjellegű tevékenysége abban a pillanatban, ha áruja piacra kerül — saját tudatos elképzelései ellenére is —, társadalmi tevékenységnek bizonyul.

Amennyiben az ember legfőbb meghatározottsága abban áll, hogy a lét egészén belül egyedül, képes társadalomalkotásra, akkor már pusztán ennek alárendelten jelenik meg maga a munkatevékenység. Ennek következtében minden típusú emberi tevékenység lényeges jele az, hogy az ember szükségképpen nem pusztán a tevékenység közvetlen céljához ragad, hanem a tevékenység közvetlen céljával kapcsolatosan egy sor dolgot mindenképpen át kell gondolnia. Nem is a bonyolult tevékenységekre gondolok itt, ahol eléggé világos, hogy pl. egy új bánya megnyitása új lakótelepülést, új közlekedési hálózatot, valamint új szolgáltatási hálózatot stb. terem. A legegyszerűbb és legprimitívebb tevékenységek, pl. egy latrina ásása is felvet egy sor nem magán, hanem társadalmi problémát. Nem csupán arról van tehát szó, hogy emberek latrinát ásnak, hanem arról is, hogy ez a tevékenység az adott embercsoport egésze számára felveti a latrina helyének kérdését, a latrina helyének viszonyát az ivóvíz nyeléshez, valamint a településhez.

Hegel a „Fenomenológia”-ban a következőképpen írja körül ezt a problematikát: „Amit általában ismerünk, csak azért, mert ismerjük, még nem megismert valami. A legközönségesebb önámítás és mások ámítása, ha a megismerésben ismertnek veszünk fel valamit, s ezért elfogadjuk; minden ide-oda beszélés ellenére az ilyen tudás nem halad előre, anélkül hogy tudná, mi történik vele. A szubjektum és objektum stb. isten, természet, az értelem, az érzékiség stb. látatlanul mint ismertek és mint valami érvényes, szolgálnak alapul s a kiindulásnak is, a visszatérésnek is szilárd pontjai. Maguk mozdulatlanul maradnak, a mozgás közöttük megy ide-oda s így csak felületükön megy végbe. Így

⁷ Marx és Engels Művei 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 12.

a felfogás és vizsgálás is abban áll, hogy azt nézzük, vajon mindenki megtalálja-e saját képzetében is a róluk mondottakat, vajon így tűnik-e neki s ismeretes-e előtte vagy nem.”⁸

Ez a hegeli fejtegetés nagyon eleven módon mutat rá arra, hogy egyfajta megismerés — előbbi példánkban a latrina megismerése — még nem megismerés, mert hiszen ha ilyen ismerettel van dolgunk — akkor az a gyakorlatban semmi. A megismerés akkor válik el az egyszerű ismerettől, ha bármely konkrét tárgyat gondolatilag társadalmi funkciója alapján ítélünk meg. Tekintetbe vesszük az adott kategóriával kapcsolatos körülményeket, tekintetbe vesszük azt, hogy praxisunk nem egyszerűen egy dolog megteremtésére irányul, hanem bizonyos mértékig a következményekkel is tisztában vagyunk.

Hegel azért beszél olyan gúnyosan arról, midőn egy-egy fogalmat a tárgy valóságos eleven lététől megfosztottan tárgyalnak, vagyis elszakítják a társadalmi gyakorlatban betöltött szerepétől, mert az ilyenfajta átbeszélése egy fogalomnak voltaképpen semmiféle új ismerethez, megismeréshez, gondolathoz nem juttathat. Igaz, létezik bármely tárgy vagy fogalom immanens léte is. A praxisban azonban — s éppen ez a fogalom lényege — ez az immanens lét csak mint társadalmi hatás, a társadalomra, az emberi létre gyakorolt hatás érvényesül.

Lukács György „Ontológiájá”-nak egyik legnagyyszerűbb következtetése éppen erre a hegeli gondolatmenetre épül. Idézi Hegel fogalmazását, mely szerint az ismert még nem megismert, majd Hegelre utalva a következőket mondja: „Ezzel pontosan jellemzi az itt jelzett ugrást: hogyan nyomul előre minden emberi gyakorlat a munkából kiindulva és ezt továbbfejlesztve az ismeretlenbe, ennek megismerése felé (csak ha már ismerjük, akkor válhat az emberek mindennapi élete számára megismertté), ahol is minden megismerés extenzíven és intenzíven kibővíti az ismeretlent. Mármost a nyelv ennek a gyakorlatnak, minden belőle fakadó megismerésnek fontos szerve. Az állapot ezzel szemben a pusztán ismert környezet keretei között él, az ismeretlen természetesen itt is jelen van, de ezt nem észleli... Láttuk, hogy ehhez ezeket a változásokat feltétlenül tudatosítani kell, mégpedig kettős értelemben: megőrző és továbbfejlesztő módon, ahol is a reprodukciós folyamatban ez a két mozzanat szükségképpen egymásba folyik...: a megőrzés kifejleszthet ugyan olyan tendenciákat, amelyek az egyszer kivívott eredményeket végérvényesen rögzítik, és ez gyakran elő is fordul a történelem folyamán, funkciójának mégis az a fő iránya, hogy a múltban elért vívmányokat a továbbfejlődésnek, a társadalom által felvetett új problémák megoldásának alapjává tegye.”⁹

Az, amit itt Lukács Hegel nyomán kifejt, voltaképpen nem más, mint a társadalmi lét egyik alapvető jellegzetessége. Az állapot egyfelől megtanítható ugyan újszerű és számára ismeretlen cselekvésre, de csak abban az esetben, ha az számára valami konkrét céllal függ össze. Az állatnál tehát bármely eredményt akkor lehet elérni vagy akkor ér el maga az állat, ha az a feltételes reflexszel valamilyen értelemben kombinációba hozható. Ha tehát valamit megtanul, akkor az számára feltételes reflexszé változik. Az állat tanulását ilyen módon döntő módon befolyásolja az, hogy néhány fázis után vagy táplálékhoz vagy pedig valami számára kellemetlen következményhez jut (pl. áramütés stb.). Az embernél ez is szerepet játszhat. Azonban, mint Lukács kifejti, a lényeges különbség az, hogy az ember

⁸ Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Budapest 1961, 24.

⁹ Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, II, Budapest 1976, 193–194.

nem egyszerűen több fázisban tevékenykedik, hanem az, hogy az ember mindenképpen komplexumok komplexumaiban kénytelen tevékenykedni. Az, ha a vadászat nem csupán azt jelenti az ember számára, hogy ő maga egyedül hajtja a vadat, hanem primitív munkamegosztás alapján már vannak felhajtók, vannak kilövők stb. — akkor ez katexohen megkülönbözteti az emberi vadászatot az állatitól. S Lukács joggal emeli ki a tudatos munkamegosztás emberi jellegzetességeként a nyelvet. Egyébként Marx maga is a társadalmi lét, az ember mint társadalmi állat jellemzése után azonnal a nyelvre tér rá, mint ennek a létnek kézzelfogható és tapasztalható bizonyítékára.

A komplexumok komplexumai (Lukácsnál ez alfejezet cím) azt mutatják, hogy nincs olyan emberi tevékenység, ahol a tevékenység alapvető célkitűző mozzanatában, vagyis a tevékenység teleológiájában ne szerepelnének más — a konkrét céllal és a konkrét tevékenységgel össze nem függő mozzanatok. Ilyen értelemben nem csupán az árutermelő munkának kell szükségképpen konkrét és absztrakt munkára oszlania, ahol is a konkrét munka egyfajta minőség, míg az absztrakt munka léte pusztán a piacon derül ki, ahol is a piaci törvények minden konkrét munkát a munkára általában vezetnek vissza. A konkrét munka és az absztrakt munka különbsége a nem árutermelő társadalomban semmiképpen nem válik szét. Azonban minden munkának, illetve minden tevékenységnek megvan a konkrét célja és megvan az absztrakt társadalmi hatása, szférája is.

Most már anélkül, hogy a piac híján is konkrét és absztrakt munkára akarnánk osztani minden egyes munkát és minden egyes tevékenységet, világos, hogy minden tevékenységnek megvan a maga konkrét, közvetlenül célszerűen tételezett oldala és az ezzel a céllal kapcsolatban felmerülő egyéb szempontok, mint absztrakt szempontok, befolyásolják az emberi tevékenységet. Szétválás még nincs, szétválás nem is lehet a primitív körülmények között, de már a legprimitívebb munkatevékenység is magában rejtí a konkrét és az absztrakt, mégis a gyakorlat követelményeinek megfelelően fogalmazható célrendszert. Ezért ha az ember komplexumok komplexumaiban tevékenykedik, ha minden egyes konkrét tevékenység egészen világosan egyúttal bizonyos e tevékenységhez közvetlenül nem tartozó elemek figyelembevételét is megköveteli, akkor elmondhatjuk, hogy a legelemibb, a legprimitívebb emberi tevékenység is többek között a társadalmi felelősség jegyét viseli magán. Felelőtlenül nem lehet egy házat felépíteni. Felelőtlenül nem lehet az elejtett vad maradványait otthagyni. Vagyis nemcsak közvetlenül praktikus szempontok, hanem közvetetten praktikus szempontok is befolyásolják az embert a maga tevékenységében. Ez a közvetett gyakorlati mozzanat, mely minden gyakorlathoz kapcsolódik, a történelem folyamán lehet egyszerűen technikai, lehet esztétikai, lehet nevelési és bármilyen jellegű, de létezik. Alapvetően azonban éppen a társadalmiságból következik, hogy mindenütt felmerül e közvetett praktikumnak, vagyis a komplexumok komplexumának az a mozzanata, mely társadalmi felelősséget és felelősségvállalást jelent. Lukács nagyon világosan érzékelteti ezt: „Gyakorlatilag tehát aligha van olyan ember — és minél fejlettebb a társadalom, annál kevésbé —, aki élete során ne kerülne sokszoros érintkezésbe egy sereg komplexussal. Mármint tudjuk, hogy minden komplexus különös, specializált, cselekvésszerű reagálást kíván meg azoktól az emberektől, akik az ő területén hajtának végre teleológiai tételezéseket. Természetesen nem kell és nem is lehet mindenkinek, aki aktívan vagy passzívan érintkezésbe kerül a jogi szférával, jogásszá válnia, de éppilyen magától értetődő, hogy ha valaki egy számára fontos ügy kapcsán többé-kevésbé tartós, többé-kevésbé intenzív gyakorlati kapcsolatba kerül valamely társadalmi komplexussal,

akkor tudatának bizonyos mértékig meg kell változnia. De mint minden társadalmi-emberi viszonylat, ez is alternatív jellegű: egyrészt lehetséges, hogy az illető ember tudata a különböző komplexusokban teljesen másként van megformálva, hogy tehát személyisége valamiképpen 'feldarabolódik'. (Az alárendelt hivatalnok mint zsarnoki családfeje.)¹⁰

Ez a leírás is mutatja, hogy maguk a komplexusok, amelyek a gyakorlat célkitűző mozzanatával kapcsolatos komplexumokkal objektíve összefüggenek, társadalmi tények. Ezek tehát nem tudati termékek, hanem abból következnek, hogy az ember társadalomban él. Mint ahogy Diogenész Laertius szerint egy püthagoreus úgy válaszolt a kérdésre: mi volna a legjobb nevelés a fia számára? ha fiamat egy jól berendezett nép polgárává teszed. Vagyis a társadalmiság, annak mikéntje, fejlettségi foka, történelmi hagyományai és kifinomodottsága nagymértékben belejátszanak abba, hogy bármely cselekvés célja milyen komplexusokban szerepelt objektíve. A természetadta meghatározottságok nagyon sokszor átadják a helyüket természetadtának tűnő társadalmi meghatározottságoknak. Így Romeo és Julia elvben összeházasodhatnak, hiszen nincs semmi akadály, de Romeo és Júlia Veronában él akkor, amikor a Montague és Capulet családok szembenállnak egymással, s ők az ellenséges érzelmű családokhoz tartoznak – máris egy társadalmi komplexumba ütköznek, mely adott területen tragédiához vezet. Ugyanígy Tom Jones feleségül vehetné szerelmét, ha Blifil furfangja nem teremtené olyan komplexumot, hogy Tom Jonesnak vándorolnia kell, majd azután Blifil lelepleződése nem teremtené meg e komplexum helyettesítését egy másik komplexummal. Ezekből világos, hogy az emberi lét az ismertnek a megismert felé haladásában, a komplexumok komplexumainak tudatosításában áll. Mint társadalmi létnek ez a lényege. Hiszen a társadalom maga objektíve teremti meg azt, hogy a komplexusok csak komplexusokon keresztül érvényesüljenek s mindazok a komplexusok, melyek az adott munkacélhoz viszonyítva közvetettek, már a kultúra területéhez tartoznak.

Itt elemzésünket meg kell szakítani. Ez a megállás azért szükséges, mert – noha tárgyunkhoz ebben a pillanatban még közvetlenül nem tartozik – a felelősségnek mint alapvető másodlagos komplexusnak a kiemelése egy speciális jelentőséggel bír. Ez a speciális jelentőség abban áll, hogy minden emberi cselekvés egy mozzanata, vagyis a komplexumok komplexumainak egy része feltétlenül a társadalmi felelősség. Az a társadalmi felelősség, amely a legegyszerűbb munkafolyamatnál is (mint ezt az előbb láttuk) feltétlenül tudatosítja, hogy e munkafolyamat vagy társadalmi cselekvés nem jár-e bizonyos veszéllyel a környezetre. Nem lehet – s ez magától értetődik – minden esetben teljes mértékben átlátni e komplexum-rendszereket. Még a felelősség komplexumát sem a maga teljes egészében, de a társadalmi élet történeti folyamata azért mégiscsak megtanította az embereket arra, hogy bizonyos értelemben legalábbis közvetlenül cselekvésük társadalmi hatását, kárát és hasznát tekintetbe vegyék. Ismeretelméletileg ez azt jelenti, hogy ennek a felelősségnek a helye az ismert és megismert között van. Rendszertanilag pedig éppen az ilyen felelősségek megítélése jelenti azt a kiindulópontot, amely az etika valóságos kiindulópontja lehet.

A felelősség ugyanis éppen a társadalmi szolidaritás tudatosítása, tehát semmiféleképpen nem kötelesség és semmiféleképpen nem a priori módon megrajzolható kellés. Minden úgynevezett „kellés” etika, sőt, a marxizmus előtt kialakult minden etika

¹⁰ Uo. 230–231.

bizonyos mértékig eltekintett attól, hogy az ismert még nem megismert, hogy az etika ezen az úton bontakozik ki, mégpedig az osztályérdeknek olyan „elhajlásaival”, mint amilyenek az atomok elhajlásai Epikurosnál. Ezen az úton a megfelelő szolidaritás kiválasztásával és a szolidaritás adott esetben cselekvő támogatásával, vagyis a cselekvésbe való belekalkulálásával lehetséges egyáltalán elérni egy etikai szintet. Ezen a szinten azután szükségképpen éppen azok jutnak előbbre, akik részben életük komplexusainak megoldását vagy egyes komplexusok háttérbe szorításának lehetőségét e cselekvéssel kapcsolatban átlátják. Így pl. a munkásmozgalom nagyszerű hőstettei egyfelől annak köszönhetők, hogy voltak emberek, akik életük más komplexusait, pl. családi életet vagy személyes szakmai törekvéseket stb. háttérbe tudtak szorítani egy adott szituációban, illetve nagyon sokszor annak a pszichikai állapotnak, melybe végül is a mozgalom harcai során belekerültek. Mindez rendkívül bonyolult és ellentmondásos módon megy végbe, s egyénileg nagyon sokszor keletkezik a hősiesség benyomása, mely objektíve igaz mindannyiszor, midőn komplexusok háttérbe szorítása árán, célok föladása árán is leszűkül az emberi tevékenység valamely mozgalommal kapcsolatos praxisra. Ezért nem véletlenül váltak hősi példaképpé olyan alakok, mint amilyen pl. Mucius Scaevola, aki adott esetben éppen a fizikai fájdalom megvetésével, tehát egy, az ember biológikumából eredő komplexus háttérbe szorításával a támadóval szemben egészen meggyőző módon tudott viselkedni.

Itt csak jeleztük, hogy a komplexusok komplexusai között mennyire szükségszerűen szerepel éppen az ember társadalmiságából következően a felelősség és a szolidaritás problematikája. Csak utalni tudtunk arra, hogy ez az etikai kiindulópont mennyivel realisabb vizsgálódási lehetőséget adna, mint minden olyan etikáé, mely egyszer és mindenkorra határozottan gondolati elvekből, vagy tapasztalati és gondolati elvekből megkonstruálja a jónak vagy az erkölcsösnek körét. Sőt, teljes mértékben igazat adunk ebben a vonatkozásban Kierkegaard-nak, aki az etikát csak abban az esetben tudja megkonstruálni, hogyha az ember már elszakadt a társadalmi viszonyaitól, mert hiszen a társadalmi viszonyaitól tudatosan leválasztott ember gondolatilag olyan követelmény- és etikarendszert, olyan maximákat szerkeszt magának, melyeket a társadalomtól elválasztottan valóban teljesíteni tud. Egy gondolati elválasztás esetén és egy pusztán gondolati ataraxiában és egy pusztán gondolati etikában megvan ez a lehetőség, de a probléma az, hogy a valóságban ilyen elvonatkoztatás sem az ember, sem a praxis tekintetében nem létezhet.

De térjünk vissza a társadalmi létnek ahhoz a sajátságához, melyről úgy beszéltünk, hogy minden esetben a komplexusok komplexusai, vagyis az eredeti céltételezéssel össze nem függő, közvetlen viszonyban nem levő, de társadalmilag mégis e tételezést viszonyító komplexusok egyúttal a kultúra alapjai is. Ez nem csupán a már meglevő tételezésre, célra vonatkozik. Magának a célnak a kialakulása voltaképpen szelekció és társadalmilag lehetséges elvonatkoztatások eredménye. Ez nem mond ellent annak, hogy sokszor magának egy tudománynak vagy egy technikai ágazatnak, sőt esetleg az esztétikai érzéknek stb. immanens fejlődése hozza létre ezeket a társadalmi céltételezéseket. Ha átgondoljuk pl. azt, hogy a festészet fejlődése miként teremtette meg immanensen Mantegnanál a perspektivikus ábrázolás igényét, akkor ilyen példát az esztétika esetében említünk. De egészen hasonló Leonardo da Vinci tudományos teljesítményének eredete is. Az, hogy Leonardo da Vinci felfedte a repülés alapfeltételét, a levegő sűrítését, szintén immanens

következménye a tudományos gondolkodás fejlődésének. De maga a tudományos vagy az esztétikai fejlődés hatalmas társadalmi bázison nyugodott és attól teljesen elválaszthatatlan. Gordon V. Childe a következőképpen fogalmazza meg ezt a jelenséget: „Az ember nemcsak úgy tanul, mint a patkány, privát individuális tapasztalataiból, hanem a társadalom kollektív tapasztalatából, az élő vagy halott emberekéből, akik átszarmaztatták vagy átszarmaztathatják tapasztalataik gyümölcsét... Ez az a képesség, hogy a tapasztalatok eredményeit közölni tudjuk, mely a mi fajunk számára egyedül biztosította a sikert a fönntmaradás biológiai feltételeiben.”¹¹

Vagyis mindaz, ami pusztán immanens fejlődés eredményének tűnik, valójában nem csupán az, mert az immanens fejlődést a társadalom biztosítja. Biztosítja még akkor is, ha a már meglevő felfedezés eredményeivel kapcsolatosan egyelőre a társadalomnak semmiféle igénye nincs. Ilyen módon alakul ki az érzék ama Engels által dicsért tiszta tudományos kutatás iránt, mely akkor is eredményt akar elérni a tudományban, ha annak van haszna és akkor is, ha nincs, akkor is, ha tetszik a rendőrségnek s akkor is, ha nem.

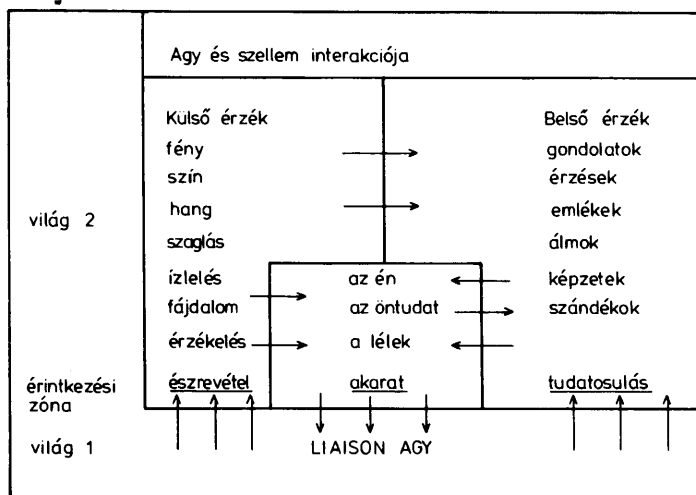
Itt arról van szó, hogy a fejlődés, mint ezt Marx szintén csak a „Nyersfogalmazvány”-ban leírta, minden oldalról és minden szempontból egyenlőtlen. A komplexusok olyan komplexusokhoz vezethetnek, melyeket más társadalmi komplexusok nem követnek. S így jön létre az, hogy egy-egy tudomány előrelép nagymértékben, mert a tudományos komplexus ezt az előrelépést igényli, anélkül, hogy a társadalom egésze, illetve a társadalmi-technikai gyakorlat már az új felfedezést hasznosítaná és jelentőségét ilyen értelemben felmérné. Ugyanakkor az egyéb komplexusok területén pl. a tiszta esztétikai fejlődés vagy a tudományos kifinomultság továbbfejlődése minden pragmatiztikusan vagy prakticiztikusan felmérhető haszon nélkül is, tehát ebben az esetben a felelősség gyakorlati hálóban megnyilatkozó közönyösség esetén is egyfajta fejlődés történik. Sosem lehet ugyanis tudni, hogy éppen melyik érzék tisztán immanens (végső soron csak annak tűnő, de csupán végső soron) fejlődése fogja majd áthatni az ember történeti továbblépéseinek körét. Így tehát nem állítom ugyan azt, hogy Leonardo da Vinci aviatikai elgondolása nélkül Blerioték nem tudtak volna repülni, noha meggyőződésem, hogy megoldásaikhoz az előzmények hozzájárultak, viszont azt állítom, hogy a fizika fejlődésében az egyszer végiggondolt – jelen esetben aviatikai – probléma igen fontos szerepet játszott, s nyilvánvaló pl., hogy Torricelli felfedezésében a levegő súlyával kapcsolatosan része volt a Leonardo da Vinci-féle aviatikai elgondolásnak is.

Ez azt jelenti, hogy a különböző komplexusok másként és másként helyezkednek el a közvetlen társadalmi meghatározottságukhoz viszonyítva, de végső fokon midőn a gyakorlatról van szó, ez a társadalmi meghatározottság közvetlen formában jelenik meg. Tehát mindaddig, amíg az aviatika törvényei elméletiek voltak pusztán, társadalmi eredetük és összefüggésrendszerük viszonylag e gondolati teljesítménytől távol, szinte már felismerhetetlen messzeségben voltak. Abban a pillanatban azonban, ahogy e törvényszerűségeket más társadalmi komplexusok – tehát pl. a benzinmeghajtású motorok – léte aktuálissá érlelte, hirtelen felmerültek a legkülönbözőbb társadalmi problémák. Majd a fejlődés viszonylag kezdeti szakaszán további kérdésként merült fel mint minden instrumentummal kapcsolatosan nem csupán a használat, a repülőgép felhasználás általános kiterjesztése, hanem az is, hogy vajon a repülőgépnek milyen jelentősége van a személy- és

¹¹ Gordon V. Childe: „Society and Knowledge”, London 1956, 8.

teherszállításban békében, s milyen haditechnikai szerepe várható. Vagyis az egyszer gyakorlattá érlelődő komplexusok az újabb gyakorlati problémák egész sorát vetik fel. Ilyen értelemben is komplexusok komplexusáról beszélhetünk, s mindazok a komplexusok, amelyek a társadalmat magát, a társadalmi létet érintik, illetve felkészülést jelentenek társadalmi értelemben valami új létrehozására, a kultúra területét alkotják.

Erre a kérdéskörre majd szükségképpen visszatérünk a későbbiekben, most pusztán azt szeretnénk, hogy ezeknek a komplexusoknak a létezését és összefüggésrendszerét alátámasszuk a következőkben az agyfiziológiai kutatások eredményeivel is. Az emberi agy és az emberi szellem tevékenysége ugyanis mindenképpen tükrözi azt, hogy az ember komplexusok komplexusaiban cselekszik és John C. Eccles a következő táblázatot rajzolja fel:



Már maga ez a táblázat mutatja, hogy Eccles az agy és szellem interakciójáról kénytelen beszélni, vagyis arról, hogy az embernél az egyes megismerési illetve emocionális mozzanatok soha nem mint egyes mozzanatok jelennek meg, hanem mindig komplexus-alkotó mozzanatként. Még jobban aláhúzza ezt Eccles következő fejtegetése: „Az agy-szellem tematika minden probléma legalapvetőbbje. Azok a felületes és kényelmes megoldási tanácsok, — melyek szerint az agyban és a szellemben végbemenő folyamatok szükségképpen a cerebrális folyamat külső és belső aspektusai — tarthatatlannak mutatkoztak. Az anyag és az energia egész világa, mely minden anorganikust éppen úgy magába foglal, mint az egész biológia, (neurális aktivitásával együtt az emberi agyat is) az első világba tartozik. Valamely individuumban tudatos szellemi tapasztalatai a kettes világhoz. Ez az agy — szellem problematika leegyszerűsített ábrázolását engedi meg. A felrajzolt kép demonstrálja, hogy a második számú világnak az emberi agy meghatározott részével, a liaison-aggyal mindkét irányba lejátszódó kapcsolata van. A liaison-agy messzemenően, ha nem is teljesen a cerebrális neocortex egyes területeiből áll össze, különösképpen a beszédterületekből és a baloldali prefrontális cortexéből . . . A második világ ebben a szigorú dualizmusban autonóm egzisztenciával rendelkezik. Szűk ugyan, de időben nincs exakt módon összekötve a neurális folyamatokkal, nincsen sajátos helye, hanem ahogyan a liaison agyra való befolyásáról el lehetett mondani, egyfajta lokalizáció-

val rendelkezik. Sémánk tehát ennek megfelelően egy információs folyamat diagramja, anatómiai jelentőség nélkül.

Ebben az összefüggésben elég megállapítani azt, hogy a belső érzékek közepette felsorolt tartalmak a liaison-agy aktivitásainak megfelelően tudatosulnak, mint ezt a fölfelé mutató nyilak szimbolizálják. Valószínűleg minden tartalmat le lehet vezetni a liaison agyban lejátszódó impulzus tehermentesítéseinek tér-időbeli formáiból. Ez az ábrázolás e két terület kölcsönhatásának szélsőségesen leegyszerűsített statikus ábrázolása. A valóságban az észlelő szellem folyamatosan rendkívül komplex dinamikus módon tapogatja le a liaison-agy hatalmas területeit, hogy az onnan egyik pillanatról a másikra leolvasottat képekké állíthassa össze. Nos, mégis megkérdezhetjük, mennyiben lehetséges valamely meghatározott emlékeztetést a szükségletnek megfelelően lehívni a szellem számára, akár csak a legegyszerűbb visszatekintés mint egy név, egy hely, egy arc esetében. Ezt az magyarázza, hogy itt csupán a szellem és az agy speciális esete alkotja a kommunikáció képzetét s ez felismerhető az önkényes mozgás létrejöttéből. Az ábrában az emlék visszahívásának tudatos törekvését a nyilak jelzik, melyek a belső érzék területéről az akarat és onnan a liaison-agy területére vezetnek. Így a visszaemlékezés szinte instruálódik azáltal, hogy az adattár kapcsolókörébe ismételten bekerülünk s így végül az információt közölni tudjuk a második világgal s az emlékeztetésként a tudatba nyomulhat.”¹²

Eccles sémája és hozzáfűzött magyarázata nagyon világosan mutatja: az emberi cselekvések objektív komplexusainak és komplexusok komplexusainak összefüggésrendszere egy egészen ezzel analóg összefüggésrendszert hoz létre az emberi agyban. Nem egyszerűen a két világ és az érintkezési zóna a lényeges itt, hanem az, hogy különböző észleletek, gondolatok egymásba áramlanak és az agynak egy speciális területét, az emlékeztetést, a szóalkotást veszik igénybe ahhoz, hogy a különböző indítékokat, motivációkat egyáltalán fel lehessen dolgozni. Persze világos az, hogy éppen az embernél egészen sajátos módon nem csupán a cselekvések és a gondolatok komplexumok komplexumaiban történő lejátszódása a jellegzetes, hanem egyúttal az is, hogy az ember képes bizonyos esetekben tehermentesíteni magát ezektől a komplexumoktól. Ez a tehermentesítés az állati világban még annyit jelentett, hogy az állat számára azért nincsenek komplexusok, mivel zárt ösztönrendszere egyszerűen reagálni tud magára a valóságra és így az állatot az ösztönösség önmagában is föloldja, tehermentesíti a komplexusok jó részétől. Az embernél bizonyosfajta feltételes reflexszerű beidegződések, sőt, időnként még a fogalmak, szimbólumok is egy ilyenfajta tehermentesítő erővel rendelkeznek. Nagyon helyesen beszél erről Arnold Gehlen: „A szimbólum ezzel szemben a kommunikatív viselkedés terméke, s a legszigorúbb értelemben csak ott fordul elő, ahol leválhat a megjelölt dologról, s így valami mást jelent, mint ami ő maga. Így a kimerítően tárgyalt koncentrációkat és kitüntetett jegyeket, melyeket a kéz és a szem manipulatív tevékenysége hoz létre észlelésünkben, már szimbolikusnak nevezhetjük, mert itt is, például az árnyék öblösödést, a fényes felület nedvességet jelent. Ezáltal mindjárt adva van, mint már mondtam, az ilyen szimbólumok egész sora fölötti áttekintés is a szimbólummezőkben, ahol nem csupán a gyors és körültekintő orientáció megy végbe, hanem az a tehermentesítés is lehetővé válik, mely abban áll, hogy nem kell elmerülni a

¹² John C. Eccles: Das menschliche Gehirn—Lernen, Gedächtnis, Bewusstsein; „Hexagon Roche”, 1978/4, 7., 8–9.

dolgok rendkívüli lehetséges gazdagságában. Az áttekintendő dolgoknak ezt a semlegesítését vagy lefedését igen nagy mértékben az ember saját tevékenysége közvetíti.”¹³

Mindebből következik, hogy az ember személyileg, individuálisan csak úgy tud megküzdeni a komplexumok halmazával, melyek az eredeti tevékenységi komplexumra rakódnak, ha adott esetben tehermentesíti magát a komplexumok egy részétől. S erre a technika alapvetően lehetőséget is ad, hiszen a technikának általában az a lényege, hogy rendkívül egyszerű manipulációkkal, anélkül hogy végiggondolnánk pl. egy számítógép szerkezeti elveit, bonyolult matematikai feladványokat oldhassunk meg. A mindennapi életre is vonatkozik ez, hiszen akár a villany fűtőútja vagy eloltása egy komplexum-sorozat része, azonban teljesen szükségtelen, hogy az ember egyénileg tudatában legyen e komplexum-sorozatnak. Annál szükségesebb viszont az, hogy a társadalom egésze tudatában legyen a komplexum-sorozatnak, az összefüggésrendszernek (anélkül, hogy egyénileg mindenkinek kötelessége volna átlátni), továbbá, hogy az individuum minimálisan annyit tudjon (balesetvédelmi szabályok formájában pl.), hogy egy számára tudatosan át nem látott, de összefüggésrendszer áll cselekvése mögött.

Nagyon sokszor pusztán bizonyos munkavédelmi rendszabályokat, vagy adott esetben jogi szabályozókat sejt az ember a tevékenysége mögött, s ezekhez igazodik. Ezek a szabályozások éppen úgy, mint ahogy a munka technikai fogásainak alapvető előírtsága mutatják, hogy egyfelől az individuum nem köteles a szabályok mögötti összefüggésrendszert ismerni. Másfelől rámutatnak arra, hogy ez az összefüggésrendszer létezik. Ilyen értelemben a szabályok leegyszerűsítik az emberek cselekvését. Teszik ezt annyiban, amennyiben éppen a szabályok léte figyelmeztet arra, hogy a mögöttünk rejlő komplexumok a társadalmi tudáshoz tartoznak, s ugyanakkor feleslegessé teszik e társadalmi tudás ismeretét az individuum számára. Ebből viszont következik, hogy a munkamegosztás ilyen oldalról tekintve része a tehermentesítésnek, amely nélkül az emberek belesodródna az állandóan szaporodó komplexus-rendszerek vizsgálatába. Az embernél tehát a munkamegosztás ugyanazt a szerepet játssza (kiegészítve a konvenciórendszerrel), mint az állatnál az ösztön, mely nyilvánvalóan felszabadít bizonyos szellemi energiák ráfordításától; ami azonban az egyén számára tehermentesítés, az a társadalmi szerkezet s az egész kultúra számára egyáltalán nem az.

Ilyen módon azonban újabb láncolatok kezdődnek, mégpedig a tehermentesítés láncolatai, melyek a komplexumok túlbujánzása ellen irányulnak, s ugyanakkor maguk is széles láncolatot képeznek a mindennapi emberi élet számára. Viszont a tehermentesítés megítélése éppen attól függ: vajon a társadalom magára vállalta-e a komplexusok teljes kidolgozását. Az olyan típusú jelenségekben, melyek az ökológia tárgyai, mint a környezet elrontása és szennyezése, voltaképpen az fejeződik ki, hogy a társadalom elvileg maga is tehermentesíteni akarta magát attól a konfliktustól, melyet a technikai fejlődés okvetlenül létrehoz a természeti környezetben. Engels nagyon korán fölismerte e jelenség általános jellegét, midőn így írt: „De azért ne kérkedjünk túlságosan a természetet aratott emberi győzelmeinkkel. A természet minden ilyen győzelemért bosszút áll rajtunk. Bár mindegyiknek a következményei elsősorban azok, amelyekre számítottunk, de másod- és harmadsorban egészen más, előre nem látott hatásai vannak, amelyek ezeket az első hatásokat nagyon is gyakran megszüntetik. Azok az emberek, akik Mezopotámiában,

¹³ Arnold Gehlen: „Az ember természete és helye a világban”, Budapest 1976, 302.

Görögországban, Kisázsiaiban és egyebütt kiirtották az erdőket, hogy művelés alá vehető földhöz jussanak, nem is álmolták, hogy ezzel megvetették ez országok mostani pusztasággá válásának alapját, mivel az erdőkkel együtt megfosztották őket a nedvesség gyűjtőközpontjaitól és tartályaitól. Az alpesi olaszok, amikor a fenyveseket, amelyeket a hegység északi lejtőjén oly gondosan ápolnak, a déli lejtőn elhasználták, nem is sejtették, hogy ezzel a maguk területén megfosztották gyökereitől a havasi pásztorgazdaságot; még kevésbé sejtették, hogy ezáltal hegyi forrásaiktól az év legnagyobb részének tartamára megvonták a vizet, hogy ezek az esőzés idején annál dühödtebb áradatokkal öntsék el a síkságot.”¹⁴

Ez az engelsi fejtegetés nagyon világosan mutatja azt, hogy az emberek nemegyszer elvételek azt, hogy kultúrájukat a komplexumok megfelelő feldolgozására alapozzák. Itt a célok viszonylatairól van szó. Az adott cél művelés alá vehető földek nyérése volt, ami közeli távlatban megvalósult, ugyanakkor a természet „visszaütése” jelentkezett abban, hogy az erdők kiirtásával pusztasággá változott a tájék. Történelmileg elkövettek az emberek a múltban ilyenfajta hibákat, amelyeket ma már hosszú történelmi tapasztalatok alapján semmiképpen nem követnének el. Azonban a modern társadalmi fejlődés ismét és ismét létrehozza az ezekhez hasonló helyzeteket. Mindez visszavezethető már arra a gondolatra, amely Hegelnél szerepelt, és amely végeredményben az „ész csele” kategóriájában kapott megfogalmazást. „A fentebb leírt összefüggés továbbá azt is tartalmazza, hogy a világtörténelemben az emberek cselekvései révén még valami általában más is létrejön mint amit a cselekvés célzott és el akart érni és mint amit az emberek közvetlenül tudnak és akarnak: véghezviszik érdeküket, de még valami távolabbi is kialakul, ami bensőleg megvan ugyan a dologban, de nem az emberi tudatban és szándékban.”¹⁵

Lenin azután a valóság ravaszágáról beszélt az ész cselével kapcsolatban, kimutatván, hogy a valóság ravaszabb, mint a legravaszabb elmélet. A modern társadalmakban a bonyolult ipari fejlődés szükségszerű következményeként még inkább kell figyelni erre a sajátos ravaszagra és társadalmak továbbfejlődésének, de különösen kultúrájának útját nagymértékben és sokoldalúan befolyásolja az, hogy társadalmilag mennyire van az emberek tudatában az, hogy komplexusok komplexusaira épül minden társadalmi tevékenységük. Ezért szükségszerű például, hogy egész tudományos intézetek fordítsák energiájukat a létrejöhető veszélyek előrejelzésére és annak elhárítására. Még inkább így van ez mindazokkal a fegyverekkel és harci eszközökkel, melyeket napjainkban gyártanak, s melyeknek szükségszerű hatásjellemzéséhez hozzátartozik annak a következtetésnek levonása, mely szerint a békés egymás mellett élésnek végső soron nincs alternatívája.

Azonban nem csupán Ecclesnél, hanem a modern agyfiziológia más jelentős képviselőinél is állandóan fölmerül az, hogy az agy működésének lényege éppen a komplexusok komplexusaira való reakció. Szentágothai János például a XVI. filozófiai világkongresszuson a következőket mondta: „Noha aláírom azt, hogy a tudat nem tartható epifenomenonnak, sem pedig nem közvetlenül azonos a konvencionálisan ismert neuronális funkciókkal és szenvedélyesen képviselem azt a nézetet, hogy a tudatnak operatív szerepe van agyi aktivitásaink befolyásolásában, beleértve az akarati aktusokat, mint ezek végső konzekvenciáját, ez mégsem ad jogot arra a tudományos fejtegetésre,

¹⁴ Marx és Engels Művei 20, Kossuth, Budapest 1962, 457.

¹⁵ „Hegel Werke”, 9, Berlin 1948, 35.

hogy átugorjunk a gondolkodás és agy interakciós elméletének alternatív választásához. A dinamikus patternek jelenségével a neurális szervekben elérhetjük a magasabbrendű funkciók egész univerzumát — teljességgel a természettudomány keretei között — de ennek az ismerete többségében nincs meg az idegélettan, a pszichológia és a filozófia tudásai előtt.”¹⁶ Szentágothai tehát leszámol azzal a meglehetősen szokványos módszerrel, mely vagy epifenomenonnak jelenti ki a tudatot, vagy pedig egy, az agyműködéstől külön tudati szférát feltételezne, ami természetszerűen idealista gondolat lenne. Számára az igazi feladat azoknak a dinamikus patterneknek a kutatása, melyek az agy működésének különböző területeit, pl. corticalis és subcorticalis területeket összekapcsolnak, vagyis amelyek megmutatják, hogy az emberi tudatosság éppen abban áll: nem egyetlen receptor vagy néhány receptor működik a külső benyomások feldolgozásában, hanem az agy egész idegileg alapozott bázisa működésbe jön egyetlen érzékelés vagy benyomás hatására. Ez a sajátosság azonban másként nem magyarázható meg, mint úgy, hogy az ember soha nem az egyes feladatokkal kerül szembe, hanem a feladatok mint egyes feladatok is szerteágazó láncfeladatot jelentenek számára. Mindezt egyénileg persze nem oldhatja meg, de éppen agyszerkezete is mutatja, hogy a megoldás társadalmi és csupán társadalmi lehet, mivel csak a társadalom egésze képes e láncolat-csomókat feloldani.

Mind Ecclesnél, mind pedig Szentágothainál nagy hangsúllyal szerepel az akarat mint egyfajta szervező kategóriája azoknak a külső és belső érzékeléseknek, melyek az embert cselekedetre indítják. Marxnál ez a gondolat olyannyira szerepel, hogy ő egész egyszerűen a kizsákmányolást, sőt már az uralmi viszonyt is az akarat kisajátításához köti. Ezen túlmenően az ember és az állat között éppen az akarat meglétét, illetve meg nem létét teszi (társadalmi viszonyok között) meg az alapvető különbséggé. Így ír: „A szolgáltatással alapján véve csak magának a földtulajdonosnak a létezési módja, aki már nem dolgozik, hanem tulajdona magában foglalja a termelési feltételek közt magukat a munkásokat is mint jobbágyokat stb. Itt az *uralmi viszony* mint az elsajátításnak lényegi viszonya van. Az állathoz, földhöz stb. alapján véve nem jöhet létre uralmi viszony az elsajátítás által, jöllehet az állat szolgál. Az uralmi viszony előfeltétele idegen *akarat* elsajátítása. Az akaratnélküli tehát, mint pl. az állat, szolgálhat ugyan, de nem teszi a tulajdonost.”¹⁷

Az tehát, amit az idegfiziológia megállapított, hogy tudniillik a neuronális rendszer praxis előtti végpontja az akarat, egészen hasonlóan szerepel Marxnál is. Az idegen akarat elsajátítása, vagyis az idegen célszerű tevékenység kisajátítása jelenti az idegen munka kisajátításának az alapját. Ez a kisajátítás egészen nyilvánvalóan játszódik le a feudalizmus körülményei között, hiszen ott az idegen akarat nyílt kisajátítása történik meg. A kapitalizmus ezt a kisajátítást elleplezi, de éppen a társadalmi szerkezet leplező volta mutatja, hogy itt is az idegen akaratok elsajátítása jelenti a társadalmi lét alapját.

Ilyen módon láthatjuk azt, hogy akár idegfiziológiailag, akár a társadalmi lét objektív törvényszerűségei szempontjából gondoljuk át az emberi cselekvések hálózatát, mindenütt különböző komplexusoknak más komplexusokkal való összefüggéséről van szó. Objektív értelemben éppen úgy, mint szubjektíve, ahol is az emberi gondolati tevékenység és az

¹⁶ Szentágothai János: The Neuronal Machine of the Cerebral Cortex as a Substrate of Psychic Functions; „XVI. Weltkongress für Philosophie”, Düsseldorf 1978, 613–614.

¹⁷ Marx és Engels Műve 46/I, 379.

emberi pszichikai tevékenység általában szintén komplexumok komplexumai formájában játszódik le. Sőt, azt mondhatnánk, végső soron amennyire összetett az emberi cselekvés, amennyire társadalmi értelemben széles komplexus-szféra rakódik rá az eredeti célkitűző-tevékenységgel járó komplexumra, annyira fejlett a társadalom. Illetve fejlettségét másrészt éppen az mutatja meg, hogy az egyént mennyire tudja tehermentesíteni a felmerülő komplexusok egy részétől, s ugyanakkor mennyire képes átvállalni ezeknek a komplexusoknak tudományos és gyakorlati feldolgozását. Hasonlóképpen az emberi pszichikum történelmileg éppen alakult, hogy elsősorban leküzdötte magában a biológiai feltételezett-ségű tehermentesítést, vagyis a zárt láncú és ellentmondást nem tűrő ösztön-tevékenységet, másrészt egyre inkább alkalmassá vált akár biológiai indítékú szándékokkal szemben is érvényesíteni a társadalmilag reá háramló konfliktusok következményeit. Nagyon mélyen ragadja meg ezt a problémát Hegel: „De valójában az öntudat az érzéki és észrevett világ létéből való reflexió s lényegileg visszatérés a máslétből. Mint öntudat: mozgás; de azzal, hogy csak önmagát mint önmagát különbözteti meg magától, a különbség közvetlenül mint máslet megszűnt számára; a különbségnek nincs léte, s az öntudat csak az én vagyok én mozdulatlan tautológiája . . . Az öntudat számára tehát a máslet van mint lét, vagyis mint megkülönböztetett mozzanat; de éppígy van számára önmagának e különbséggel való egysége is, s ez a második megkülönböztetett mozzanat.”¹⁸

Az öntudatnak ez a megragadása, mely éppen a görögség leírása kapcsán merül fel Hegelnél, azt mutatja, hogy az öntudat, ami voltaképpen nem más, mint a komplexusok komplexusaiban történő tudatos cselekvés, vagyis a komplexusok egymásraépülésének tudatosítása – egyszerűen kifejezi ezt a társadalmi sajátságot. Az ember öntudatra abban az esetben jut Hegel szerint, mint ezt más helyen írja, midőn saját léte adott esetben egyfajta komplexussal szemben is háttérbe szorulhat. Nyilvánvaló, hogy itt a szókratészi történet Hegel példája, s az is, hogy éppen Szókratész önfeláldozása társadalmiságának és társadalmi kötelezettségeinek elismerése jegyében mutatja be ezt a rendkívül bonyolult léthelyzetet.

Az egész emberi történelem tehát ebből a szempontból úgy írható le, mint az egyén állandóan nagyobb megterhelése azzal, hogy saját cselekvésének komplexusai egy társadalmi közegbe kerülnek s egyúttal az itt keletkező újabb komplexusok jó részét maga a társadalom vállalja számára megoldani. Neki mint individuumnak pusztán az a feladata marad meg, hogy társadalmi utasítások, rendszabályok betartása segítségével engedje a társadalom számára azt, hogy e komplexusok megoldásában segítse őt, vagyis meg kell őriznie a tehermentesítés alapvető feltételeit. Így tehát a mozgás rendkívül összetett s ugyanakkor ebben az összetett mozgásban az individuum ismétlődő módon előretör az összefüggések felismerésében, de el is szigeteli magát tőlük. Innen persze rendkívül sok társadalmi konfliktus adódik, mert hiszen a tehermentesítést lehetővé tevő rendszabályok közé igen sokszor pusztá osztályérdekekből belecsempésznek már fölöslegeset. Ilyenkor az egyénnek nincs módjában ellenőriznie, legfeljebb úgy érezheti, hogy itt valamiféle bürokratikus akadállyal találkozott, de ezt legtöbbször kifejtetni és elemezni nem tudja. Ez az oka annak, hogy az iparosodás általában sokkal több bürokratikus vonást vesz fel önmagába, mint bármely más fejlődés, hiszen abban a pillanatban, amint szabályzatait

¹⁸ Hegel: „A szellem fenomenológiája”, 96.

kikezdik, feltétlenül hivatkozni fog arra, hogy ő maga e szabályzatokkal pusztán tehermentesítő szerepet játszik.

Hadd fűzzük ehhez még hozzá azt, hogy a tehermentesítés és a tehermentesítésről való társadalmi gondoskodás nagyon sok esetben olyan jellegű, hogy már szinte értelmetlen szabályokban, erkölcsi felfogásokban stb. fogalmazódik meg. Egyetlen példával szeretném ezt megvilágítani. Nyilvánvaló, hogy mindazok a szexuálerkölcsi szabályok, melyek századokon keresztül éltek, valójában annak köszönheték megszületésüket, hogy a társadalom számára és az egyén számára is, aki a társadalomban él, egyedül leányanyaként gyereket nevelni mind anyagilag, mind időbeosztás szempontjából, mind a szokástól való eltérés szempontjából hátrányos. Ha tehát valaki leányanyaként gyermeket szült, akkor szükségképpen olyan komplexusok jöttek létre e körül, melyek feltétlenül még inkább hátrányhoz juttatták a leányanyát. (Ezzel szemben egyes típusú cigányközösségekben pl., ahol a gyerekeket kollektíven nevelik, ez a hátrány vagy nagyon viszonylagossá válik vagy teljesen eltűnik.) Most már a konkrét társadalmi veszély és a belőle keletkező konfliktusok létezése abban a szexuális szabályzatban fogalmazódott meg, mely szerint a nők szűzen kell mennie a házasságba. Ez a szabályzat voltaképpen közvetítője, az erkölcsi követelmény kifejezője a gyerekneveléssel kapcsolatos általános komplexusrendszernek. Hozzá kell ehhez még fűznünk, hogy persze ebbe az erkölcsi tiltó szabályzatba nagymértékben belejátszik még sok minden egyéb társadalmi vonatkozás is, pl. a patriarchális örökös biztosítása stb.

A társadalom azonban nem elégedett meg ezzel a szabályzattal, hanem erre a szabályzatra még egy sor védőszabályt épített rá. Ezek közé tartozott pl. az, hogy a fiatal lány lehetőleg ne is találkozzék fiúkkal, hogy kacérkodása társadalmilag elítélt jelenség volt stb. Vagyis a társadalom érezvén azt, hogy itt egy komplexus láncreakcióról lehet szó, ennek elejét veendő, egy erkölcsi tiltás- láncreakciósort, nevelés- és szokásbeli láncreakciósort alakított ki, amelybe éppen úgy beletartozott a fiatal lány gardedame-ja, mint ahogyan Spanyolországban következetesen a duenna rendszer stb. A nagy társadalmi viták azután mindig akkor robbannak ki, az ilyen típusú védelmi láncreakciók körül, midőn egy új és fejlettebb társadalmi helyzet megkérdőjelezi magát az alapszituációt. Például az anticoncipiensek bevezetése az alapszituációt megkérdőjelezi és ilyen módon az egész probléma gyökere részleges társadalmi probléma marad. Azoknál pedig, akiknél a gyerek jó nevelése és anyagi helyzetük biztonsága nem kérdéses, a társadalmi elítélés vagy eltűnik, vagy egészen jelentéktelen méretűre zsugorodik, ha leányanyák. Egy jól kereső orvosnő pl. sokkal kisebb társadalmi megvetésben részesül, mint egy munkáslány, s ez éppen azzal magyarázható, hogy az előbbinek gazdasági szituációja nem rendül meg, ha férj nélkül szül, míg az utóbbi ténylegesen nehéz anyagi és társadalmi helyzetbe kerül. Itt persze a tudati tényezőknek is igen nagy szerepe van, hiszen városi környezetben inkább sejlik át maga az alapvető komplexus és annak társadalmi jelentősége, mint elmaradottabb környezetben, ahol ezeket pusztán az erkölcsi szabályozók és a ráépülő lánc képviselik.

Látjuk tehát, hogy a komplexusok komplexusaiban történő cselekvés mennyire csak az emberre jellemző és csupán a társadalom hozhatja magával azt, hogy ez a lehetőség egyáltalán felmerüljön. Társadalom nélkül a cselekvés csak cselekvés és itt érvényesül a formállogikai szabály, mely szerint a praxis egyenlő a praxissal. Az ember praxisát persze kiemeli az a jellegzetesség is, hogy az ember konkrét teleológiai, tehát konkrét célkitűző tevékenységet végez, hogy Marx szavaival a legrosszabb építőmestert is megkülönbözteti a

legjobb méhtől az, hogy fejében előre megvan a ház, melyet építeni fog. Ez a kiemelődés azonban éppen azáltal válik lehetségessé és igazában minden ízében teleológiai tevékenységgé, hogy maga a tevékenység nem világnélküli értelemben megy végbe, hanem nincs olyan tevékenység, melynek társadalmi hatása nem lenne. Tulajdonképpen az egzisztencializmus midőn pl. Sartre Zárt ajtókjában meghirdeti azt, hogy a másik ember az ember számára a pokol, szeretne visszatérni ahhoz az elszigetelt egyénhez, akinek praxisa egyenlő a praxissal. Minden úgynevezett praxisfilozófia – még akkor is, hogyha a praxist mitikus méretűen kitágítja és csupán társadalmi praxistról beszél, a praxisnak ezt az őseredeti tisztaságát kívánja vissza, s nem számol azzal, hogy az emberi praxis lényege a társadalmi létben történő praxis, ami azt jelenti, hogy egyúttal minden praxisba következmény szintjén beletartozik annak társadalmi hatása is.

Azt hogy az idegfiziológia csak most érkezett el ahhoz, hogy természettudományos alapon éppen az emberi gondolati vagy tanulási tevékenységben ezt a szerkezetet megközelítse, részben már illusztráltuk. Azonban nagyon szép példáját találjuk ennek a vitának Grastyán Endrénél: „A rokontudományok, többek között a neurobiológiai irányok viszonylag közömbösek maradtak a tanulási jelenségekkel szemben. Ez természetesen a kondicionálási diszciplínák fokozatos elszigetelődését, methodikai beszűkülését is eredményezte és azt, hogy alapvető problémák kutatása elhanyagoltta vált vagy problémává sem vált, illetve a határterületek senkiföldjére került. Ez történt többek között az észlelés keletkezésének problémájával is. Ahogy már korábban is rámutattunk, mindkét kondicionálási koncepció abból a premisszából indul ki, hogy az inger észlelésének képessége eleve adott, illetve amennyiben ez problematikus, annak tisztázása nem rájuk, hanem a pszichofizikára tartozik. A pszichofizika érdeklődési szférája azonban jórészt a receptorok perifériális problémáira, az inger fizikai sajátosságai és a szubjektív észlelés viszonyára, illetve a perceptuális anomáliák mögött meghúzódó törvényszerűségekre korlátozódik még ma is. A korszerű pszichofizika ugyan számontartja a tanulás módosító hatásait az észlelésben, de a tanulás intim mechanizmusainak feltárását nem tekinti saját feladatának. A tanulási koncepciók szerkezetében tehát az észlelés problémájának nincs szerves helye, az észlelés mint tanulási probléma legfeljebb speciális és jelentéktelen részproblémaként, pl. a perceptuális tanulás eseteként jelentkezik. A pavlovi koncepción belül talán Leontyev volt az első, aki határozottan felhívta a figyelmet arra, hogy az észlelés keletkezése nem megoldott probléma. Emlékeztetünk azonban rá, hogy saját kísérleti evidenciáira támaszkodva maga Leontyev is arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a pavlovi kondicionálási mechanizmus nem lehet azonos az észlelés keletkezésének mechanizmusával. Mi ezzel szemben a jelen disszertációban kifejtett megfontolásaink és a saját kondicionálási kísérleti tényeink elemzésével arra az álláspontra jutottunk, hogy a kondicionálási procedura lényegében észlelést eredményez és ez a tényleges és egyetlen következménye a kondicionálásnak. Ezzel tehát Leontyevvel részben egyetértve azt állítjuk, hogy az észlelés keletkezése nem megoldott probléma, másrészt vele ellentétben az a véleményünk, hogy az észlelés keletkezése a kondicionálás mechanizmusában adott és a kondicionálási diszciplínák legjelentősebb problémája.”¹⁹

A kondicionálási mechanizmus feltétlenül észleléshez vezet tehát Grastyán szerint, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a tanulási mechanizmus semmiképpen nem az észlelésből

¹⁹ Lásd Grastyán Endre: „Orientáció és megerősítés”, II, Pécs 1973, 245–247, kézirat.

indul ki, hanem megfordítva, a megtanult alapján vagyunk képesek észlelni. Ez az az összetettség, ami akár a tanulási, mégpedig a legegyszerűbb tanulási folyamatban is feltétlenül jelzi azt, hogy mindenütt különböző problémák összefonódásáról és ennek megfelelően a pszichikai tevékenységek összefonódásáról van szó. Ez már az állati létben is bizonyos mértékig igaz, az embernél azonban éppen az a megkülönböztető sajátosság, hogy az ember számára egy olyan problematika merül fel, ami az állat számára egyáltalán nem létezik, hogy tudniillik bármely tevékenység, akár egy kondicionált tanulás is jelent-e valamit és mit jelent a többi ember számára. Egy olyan új mozgásformához kell az embernek saját praxisát – mely teleológiai jellegénél fogva máris hallatlanul új mozgásforma – idomítania, melynek semmiféle analogonja a természetben nincsen. S éppen ez az, aminek következtében Marx visszatért az ember társadalmiságának fogalmához, megkülönböztetve a társadalmi állatot az egyszerűen társas állattól, mivel az ember egész gondolkodását éppen ez a társadalmi volta határozza meg. Hogy ebből milyen sok minden következik, azt részben láttuk, részben pedig látni fogjuk.

Még külön megnehezíti azonban dolgunkat az, hogy a munkáról adott eddigi elemzések, melyek részben absztraháltak a társadalmiságtól mint alapvető kategóriától, rendkívül egyoldalúnak bizonyultak. Arról van ugyanis szó, hogy legtöbbször a munkát mint általános tényezőt vették vizsgálat alá. Ahhoz nem kell igazán sok fantázia, hogy bebizonyítsuk: minden emberi közösségben lényeges szerepet játszott a munka, sőt, az emberi fejlődésben magának a munkának döntő része, szerepe volt, márcsak azért is, mert bizonyos értelemben Engels fejtegetéseit követve azt mondhatjuk, hogy a munka segítségével teremti a társadalmi ember önmagát valóban emberré. Azonban éppen a modern kor története tanít meg bennünket arra, hogy a munka általában és így pusztán a munka elvont elemzése semmiképpen nem ad útbaigazítást a modern fejlődések differenciáiról.

A „PRAXIS-FILOZÓFIA” ÉS A MATERIALISTA TÖRTÉNETFELFOGÁS

SIPOS JÁNOS

A „praxis-filozófia” hatása terjed. Sokak számára úgy jelenik meg, mint elméleti megoldás a szocializmus fejlődésének fontos, újszerű kérdéseire. A gyakorlatot, a tudatos emberi tevékenységet középpontba állító elmélet adekvát válasznak látszik egy olyan kor problémáira, amelyben jellegzetesen megnőtt a szubjektum tudatának, céljainak, akaratának, döntéseinek, választásának a társadalmi szerepe. A marxista társadalomelmélet korábbi leegyszerűsítései, az alapvető determinánsok egyoldalú hangsúlyozása szükségképpen növelte az érdeklődést minden olyan megközelítés iránt, amely a szubjektív oldal jelentőségére fordítja a fő figyelmet.

Ezért tűnik fontosnak alaposan szemügyre vennünk a magát „praxis-filozófiának” nevező irányzatot, ezt az ideológiai áramlatot, amely úgy tünteti fel magát, mint a marxizmus megújítóját, és amelyről nagyon sokan el is hiszik, hogy a dogmatizált marxizmussal szemben valóban ez az elmélet tárja fel a marxi történetfelfogás elfelejtett és megmászított lényegét.

A „praxis-filozófia” iránti vonzódást, a kritikátlan befogadást, vagy legalábbis az iránta való „megértést” az is magyarázza, hogy sok közbülső, eklektikus formája van, hogy nem minden változata bontja ki, mutatja fel egyértelműen alapvető tartalmát. És ami még inkább figyelembe veendő: tulajdonképpeni társadalmi meghatározói, objektív társadalmi-politikai irányultsága többnyire homályos marad maguknak kifejtőinek, hordozóinak tudatában. Ami leginkább jellemző, az hogy a „praxis-filozófia” a maga elméleti nívóit a szocializmus kiigazításának programjához köti, annak nevében fogalmazza meg. Még az olyan szélsőséges formáiban is, mint amilyeneket végkifejletében produkál, a fennálló szocializmus „radikális kritikáját”, egy „újabb forradalom” szükségességét természetesen a szocializmus nevében hirdeti meg. Megállapítható, hogy a mai viszonyok között, amikor – minden nehézség ellenére – a szocializmus viszonylag békés fejlődésének feltételei léteznek, sokan a marxista vagy a marxizmus felé vonzódó értelmiségiek közül hajlanak a legkülönbözőbb „szocializmusok” és „marxizmusok” befogadására vagy elfogadására, vagy legalábbis „megértésére”.

Ez a „széleskeblűség”, ez a felhasználhatósági illúzió azonban veszélyes. Elméleti-ideológiai lagymatagságot eredményez, a szükséges elhatárolódások gyengülését, olyan szemléleti elemek bevonulását a marxista felfogásba, amelyek annak alapjait, ellenőrzött alapvető eredményeit bizonytalanná teszik. Olyan emberek számára, akik a tudatosságot nagyra értékelik, úgy tűnik, kézenfekvő kellene hogy legyen: egyáltalán nem indifferens, milyen elméleti-módszertani eszközök vezérlik gyakorlati tevékenységünket. Abban bizonyára mindenki egyet fog érteni, hogy a vulgár, „ökonómiai” materialista leegyszerű-

sítések a marxizmust sok tekintetben használhatatlanná tették. De egyet kellene érteni abban is, hogy az elméleti szubjektivizmusnak tett engedmények szükségképpen szintén gyengítik gyakorlati pozícióinkat. A „praxis-filozófia” és a marxi materialista történetfelfogás *lényegi szembenállásának* az elhomályosítása azon az alapon, hogy bizonyos, korábban elnagyolt és elhanyagolt kérdéseket, mindenekelőtt a szubjektum aktivitását, előtérbe helyezi — óhatatlanul azt eredményezi, hogy ilyen vagy olyan mértékben engedünk annak a társadalmi áramlatnak, amelynek a „praxis-filozófia” sajátos elméleti kifejeződése.

Szembe kell néznünk bizonyos tényekkel. A „praxis-filozófia” végső soron kispolgári-szocialista áramlatokhoz kötődik, olyan társadalmi-politikai irányzatokhoz, amelyek kifejezik a kispolgárság kettősségét, antikapitalizmusát, a szocializmushoz való közeledését, de ugyanakkor a szocializmustól való félelmét, a mozgalom szervezethez való társadalmi termelés fegyelmétől való idegenkedését. A „praxis-filozófia” a maga szubjektivizmusával és aktivizmusával, az egyén tudatos cselekvése szerepének abszolutizálásával, a társadalom mozgásában érvényesülő objektív szükségyszerűségek, törvényszerűségek tagadásával elsősorban a kispolgári-szocialista tendenciákra jellemző türelmetlenség és utópizmus megnyilvánulása. A forradalmi marxizmus és a forradalmi munkásmozgalom elleni harcában a burzsoázia régtől felhasználja a kispolgári szocializmus politikai és ideológiai formáit, a marxizmustól és a szocializmustól való elhajlás „baloldali” és jobboldali alakjait. Az utóbbi két évtizedben a marxizmussal folytatott ideológiai küzdelmében a burzsoázia messzemenően kihasználja a marxizmus reformját hirdető „praxis-filozófia” adta lehetőségeket, azt a tényt, hogy még a marxizmushoz való közeledést kifejező egyes elméleti kísérletek is (nagyon jellemző volt ebben a tekintetben Sartre egyesítési kísérlete) objektíve felhasználhatók a marxizmus belülről való felbomlasztására.

Olyan körülmények között, amikor a marxizmus térhódítása, a kommunista mozgalom, a szocializmus sikerei a forradalmi marxizmus elleni harc új formáinak intenzív kidolgozását indították el, és amikor a „praxis-filozófia” különböző variánsainak polgári kiaknázása jellemző tünetévé vált korunknak, fontosnak látszik ennek az áramlatnak, filozófiai tartalmának a tüzetes elemzése, és a marxi társadalomfelfogással való széles körű szembesítése. A *lényegi* vonások és összefüggések kiemelése a fontos számunkra, annak ami *közös* e sokszínű áramlatban, ami sok esetben ellentmondásosan, materialista, determinista elvekkel keveredve jelenik meg egyes variánsoknál, és a legvilágosabban, a legegységelműbben a „praxis-filozófiának” azoknál a változatainál tanulmányozható, amelyek élesen szembefordulnak politikailag és ideológiailag a forradalmi marxizmussal és a megvalósult szocializmussal.

I

A „praxis-filozófiai” irányzat a marxizmuson belül, ill. annak perifériáján az 50-es évek közepétől kibontakozott nemzetközi áramlat. Szerepe különösen megnőtt a 60-as években. Egyik sajátos fórumává, találkozó-, egyeztető-, csere- és propaganda központjává vált a zágrábi kör, a maga „Praxis” című nemzetközi folyóiratával és korulai nyári iskolájával. Az azóta a jugoszláv párt- és társadalmi szervezetek által is élesen bírált zágrábi ideológ-

gusok mellett, ott találjuk a nemzetközi marxizálás ismert képviselőit, az ún. frankfurti iskola fiatalabb reprezentánsait, éppúgy mint a csehszlovák, lengyel, német, magyar és más országbeli revizionistákat. Ez a széles áramlat nagy publicisztikai tevékenységet folytat, önmagát a marxizmus megújítójának, a „hivatalos” marxizmus „szkleróza” leküzdőjének hirdeti, nagy példányszámban propagálja a marxizmust átértelmező munkákat, a polgári könyvkiadás bestsellerévé tette Karl Korsch „Marxizmus és filozófiá”-ját és a fiatal Lukács „Történelem és osztálytudat”-át.

Melyek ennek az irányzatnak az elméleti jellemzői? Ezeket – a sokféle, olykor roppant ellentmondásos és eklektikus variáns közös lényege vonalán haladva – röviden a következőképpen összegezhettük:

1. *A marxista filozófiát leszűkítik egyfajta társadalomfilozófiára.* Ennek az ára a *dialektikus materializmus elvetése*. Kijelentik, hogy az „autentikus” marxi filozófiai gondolat nem tekintette feladatának a természet, a társadalom és a gondolkodás egyetemes összefüggéseinek és mozgástörvényeinek a kutatását: ez a törekvés, a természet- és társadalomtudományok eredményeinek az általánosítása, az ezekre való ráépülés, egyáltalán a marxista filozófiának mint általános elméleti tudománynak az értelmezése – az általuk „terjedelminek” aposztrofált koncepció sajátja, jellegzetesen „szcientista” torzulás, amely a „vulgarizátor” Engelsnek, és az őt követő dogmatikus Sztálinnak a műve. Az ún. „dial-mat” semmitmondó laposságok, tautologikus kijelentések gyűjteménye. Valójában – mondják – a marxista filozófia nem „szcientizmus”, hanem „humanizmus”, egy humanista társadalomfilozófia. Ezt az álláspontot nálunk a leg-tömörebben Márkus György és Vajda Mihály fejtették ki a „társadalomontológiai” irányzat nevében,¹ de különböző változatokban megtaláljuk számos más írásban is.

2. Magát a marxista társadalomfilozófiát átértelmezik egy végső soron szubjektív idealista jellegű, ún. „embercentrikus”, „humanista” filozófiává, „filozófiai antropológiává”. A szubjektív tényező, a tudati, akarati elem megnövekedett társadalmi szerepét mértéktelenül felnagyítják, a céltudatosan cselekvő embert teszik meg a társadalmi viszonyok *magyarázó elvévé*. Ebben a felfogásban a marxista társadalomfilozófia középpontjában az Ember áll, az ember „alkotó”, „teremtő” ereje, tudatos teremtő „praxisa”, „szabad” tevékenysége, amelyet determinánsaitól megfosztanak. Az elvont ember elvont, szabad praxisa válik a társadalmi folyamatok *alapjává*. A marxi történet-felfogás „a történelmi kezdeményezés filozófiája” – írta már ebben a szellemben Garaudy 1966-ban.² Az embernek ez a „szabad praxisa” valamiféle a priori adott fundamentális emberi értékrend alapján működik, melynek elemei – a „szabadság”, „humanitás” – jól ismertek a legszokványosabb polgári felfogásokból.

Ehhez a művelethez – a marxista filozófiának egy társadalomfilozófiára szűkítéséhez és a marxista társadalomfelfogásnak egy idealista „praxis-filozófiává” való átértelmezéséhez – a következő eljárást alkalmazzák:

1. *Visszanyúlnak a fiatal Marx írásaihoz*, és különösen az 1844-es kéziratokhoz, amelyeket úgy állítanak be, mint az „autentikus” marxi filozófia lelőhelyeit. Ezeket az írásokat – amelyek „ütközben” íródtak, és az idealizmusról a materialista történet-felfogásra való áttérés felé mutatnak, miközben még jelentős mértékben magukon hordják

¹ Lásd „Kortárs”, 1968/7. és „Magyar Filozófiai Szemle”, 1967/2.

² R. Garaudy: „Marxisme du XX^e siècle”, UGR Coll. 10–18, Párizs 1966, 7–21.

a feuerbach-i elvont antropológizmus jegyeit – arra használják fel, hogy a maguk idealista „emberközpontú” „praxis-filozófiáját” Marxszal támogassák meg. A fiatal Marx már megérti, hogy az embert „a tárgyi világ megmunkálása” teszi emberré, de még nagyon absztraktnak fogalmaz, a termelésről mint az ember „nembeli életéről” beszél, és túlhangsúlyozza „a szabad tudatos tevékenységet” mint az ember „nembeli jellegét”. Az állati tevékenységgel szemben, az embernél mint „nembeli lényénél” kiemeli a „tudatos élettevékenységet”, a „szabad tevékenységet”. A „praxis-filozófiai” áramlat közvetlenül ezekre a motívumokra épít. Az áramlat hazai variánsa, az ún. „társadalomontológiai” irányzat képviselői ennek alapján fogalmazták meg az embernek mint szabad univerzális lénynek, az alternatívák közt szabadon választó lénynek a felfogását.³

2. *Felhasználják azokat a marxi írásokat is, amelyekben Marx döntő pontokon már meghaladja Feuerbach elvont antropológiai materializmusát és kiemeli a gyakorlat szerepét.* A marxi történetfelfogás eltorzításában különös szerepet játszik a „Feuerbach-tézisek” sajátos értelmezése. Az első tételben írja Marx: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektívan.”⁴ Ezt a marxi tézist az egész polgári marxológia, éppúgy mint a magukat marxistának valló „praxis-filozófusok” egyaránt arra használják fel, hogy bebizonyítsák: Marx szakít a materializmussal és azt a követelményt fogalmazza meg, hogy a valóságot szubjektívan közelítsük meg, mint az ember tevékenységét, praxisát, amely ily módon nem létezik az embertől függetlenül, objektívan. Erre építik fel a szubjektum–objektum idealisztikusan értelmezett dialektikáját, amelyben a teremtő szubjektum az elsődlegesség.⁵

3. Azt állítják, hogy amikor Marx kiemeli az objektív feltételek szerepét, és „*természettörténeti*” folyamatnak ábrázolja a történelmet – az *elidegenedett* társadalmi viszonyokról beszél. A társadalmi létfeltételek csak annyiban állnának mint objektivitás az emberekkel szemben, amennyiben az emberek még nem tudják ezeket a maguk uralma alá vonni. De még ebben az esetben is úgy kellene elképzelni az emberi tevékenységet, mint amely „szabad”, aktív, alkotó, önmeghatározott, és amely számára az elidegenült, ill. idegen feltételek csupán meghatározott kényszerű mozgásteret jelentenének: ezen belül ez a „válaszoló” és „választó”, tudatos lény, ez a „célkitűző”, „teleologikus tételzéseket” végző lény szabadon, értékorientációja alapján választana a számára adódó alternatív lehetőségek között. A „praxis-filozófusok” számára az elidegenülés leküzdésével megnyíló szabadság birodalma olyan világ, amelyben a szükségszerűség nem legyőzött és ellenőrzés alá vont, hanem *megsemmisített*. Marxnak a „Tőke” III. kötetében szereplő gondolatát „a szabadság igazi birodalmáról”, ahol „kezdődik az az emberi erő kifejtés, amely öncél”,⁶ úgy értelmezik, mintha Marx szerint a kommunizmussal megszűnne a szükségszerűség, nem működne többé semmilyen mértékben objektív

³ Márkus György: „Marxizmus és 'antropológia'”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966.

⁴ MEM 3, Kossuth, Budapest 1960, 7.

⁵ Vö. pl. J.-Y. Calvez: „La pensée de Karl Marx”, ed. du Seuil, Párizs 1956. Vö. M. Kangrga tanulmánya; „Revolutionäre Praxis”, Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart, Verl. Rombach, Freiburg 1969.

⁶ Marx: A tőke, III; MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 772–773.

törvényszerűségek a társadalomban, és a tudat válna elsődlegessé a léttel szemben.⁷ (Holott Marx világosan jelzi, hogy a szabadságnak ez az „igazi” birodalma „csak a szükségszerűség [a társadalmassult ember, a társult termelők által ésszerűen szabályozott, közös ellenőrzés alá vetett természeti szükségszerűség]... birodalmán mint bázisán virágozhat ki”: hogy tehát a természeti szükségszerűség feletti uralom, a reális szabadság alapján valósulhat meg egy magasabb fokú szabadság, amelyben az ember mindenoldalúan kifejlesztheti képességeit.) Marx nyakába varrják saját idealista felfogásukat, amely szerint az ember egy szabad, csak saját belső impulzusai által mozgatott lény, a társadalom és önmaga önkényes formálója lenne.

Mindebből a „praxis-filozófia” igen lényeges következtetésekre jut, amelyekben megtaláljuk ennek az egész ideologikus kérdésfelvetésnek a tulajdonképpeni értelmét. Lássuk röviden ezeket:

1. Először is: *nincsenek tényleges szükségszerűségek a történelemben*, mivel a történelem szubjektuma az alkotó, tudatos, szabad ember. A természetben működhetnek objektív törvények, a társadalomban ellenben ez lehetetlen, mivel maguk az emberek alkotják történelmüket, egy meg nem szűnő célkitűző és célmegvalósító teremtő tevékenység sorozatában, amelyben az emberek saját szubjektív céljait, értékeiket, történelmi kezdeményezéseiket realizálják. Azok, akik ragaszkodnak ahhoz a gondolathoz, hogy a társadalomban is minden „természettörténeti szükségszerűséggel” megy végbe, megengedhetetlen redukcióval élnek, átviszik a társadalomra a természet törvényeit stb.

2. A „praxis-filozófusok” alapvető következtetése az, hogy a szocializmusra való áttérés semmiképp sem lehet valamiféle objektív szükségszerűség. *A szocializmus nem elkerülhetetlen és szükségszerű*, mert a társadalomban ilyen szükségszerűségek elvileg nem lehetségesek. Ami megvalósul korunkban, az bizonyos általános humanista, általános emberi értékek, ami iránt megnőtt az emberek érzékenysége, a szocializmus ilyen vagy olyan formában, vagy valami más, mindenesetre talán egy emberibb társadalom, abban az önmegvalósító folyamatban, amelyben nagyon eltérő értékrendszerek alapján tevékenkedő nagyon különböző reális társadalmi áramlatok csapnak össze egymással. A történelmi haladás gondolata igen lényeges a szocializmus szempontjából – írja a hazai ideológusok egy csoportja –, de ez nem olyan elv, „amely valami fajta *kikerülhetetlen történelmi egymásutánosság* empirikus leírására tarthatna igényt”.⁸ Ennek a folyamatnak semmiképp sincs egy szükségszerű iránya, mivel semmiképp objektív tényező nem határozza meg, hogy milyen erők kerekednek felül és kényszerítik ki a maguk akarátát.

3. Mivel a történelemben végeredményben a szubjektum szabad praxisa érvényesül, és ezért objektív törvények ténylegesen nem működhetnek benne – *a marxizmus mint történetfilozófia, mint emberfilozófia semmiképp sem lehet tudomány*. Egyáltalán,

⁷ Vajda Mihály: Objektív természetkép és társadalmi praxis; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1967/2. T. W. Adorno szerint a „dial-mat” módszeresen elferdíti a marxi gondolatokat, többek között, amikor a „természettörvények” állítását Marxnál „szó szerint” veszi. „A szabadság birodalma csak akkor kezdődik, amikor ezek a törvények megszűnnek érvényesülni” – írja „Negative Dialektik” c. művében (lásd az angol nyelvű kiadásban, 355, Seabury Press, New York 1973).

⁸ F. Feher – A. Heller – Gy. Markus – M. Vajda: Notes on Lukacs’ Ontology; „Telos”, 1976/29, 167. (Magyarul lásd „Magyar Filozófiai Szemle”, 1978/4, 98.) Az újabb hazai produkciók közt ez lényegében Szabó András György „A proletárforradalom világnézete” (Magvető, 1977) c. könyvének alapvető vonala.

társadalomtudomány nem lehetséges, csupán különféle *ideológiák*. A marxizmus mint ideológia (és nem mint tudomány, hiszen ez lehetetlen) játszhat jelentős társadalmi szerepet. Ebből viszont logikusan az következik, hogy a marxizmus szükségképpen *többféle, plurális*, és mindenféle humanista ideológiával *egyesülhet*: hiszen a marxizmus nem valamiféle történelmi szükségszerűségnek a kifejeződése, hanem csupán különböző, a szocializmust, a szociális igazságosságot, az emberi kiteljesedést és szabadságot kereső mozgalmaknak az ideológiája.⁹

4. Azok pedig – jelentik ki a „praxis-filozófia” hívei –, akik továbbra is ragaszkodnak a történelmi szükségszerűséghez, egy *mitoszt*, egy ideologikus illúziót állítanak fel, ami a „pártbürokráciát”, az „állami bürokráciát” van hivatva igazolni; csupán ideológiai eszközök teremtene a fennálló szocializmus védelméhez, amely semmiképp nem az „igazi”, „emberarcú” szocializmus. Karel Kosík világos összegezésében: „Ha a társadalmat úgy tekintik, mint természettudományi törvényszerűséggel végbemenő szükségszerűséget, ha maga a szocializmus azzal indokolja önmagát, hogy elkerülhetetlen és szükségszerű... akkor ezeknek az ideológiai képzeteknek az összege lesz az a kiindulópont, amelyen a szocializmus ismert formája felépül.”¹⁰ A „kritikai marxisták” éppen a történelmileg kialakult szocializmus ellen lépnek fel a legélesebben, programjuk szerint a filozófia „minden létező könyörtelen kritikája, egy valóban emberi világ humanista víziója” kell hogy legyen. „Minden korlátozás nélkül revízió alá kell venni a kapott eszméket és a jelenlegi ideológiákat – írja Kostas Axelos –, radikális, dogmáktól mentes kritika alá vetni a valóságot, valamint a vezéreszméket, ill. az ún. forradalmi eszméket...”¹¹

Érthető, miért támogatja a burzsoázia ennek az ideológiának a terjesztését, miért adják ki Nyugaton szélteben-hosszában a különböző jobb- és „baloldali” marxizálók és revizionisták „kritikai” munkáit, miért adnak tekintélyes helyet a szocialista országok elleni rádiópropagandájukban a „modern” vagy „nyugati” (netán „európai”) marxizmus „vívmányainak”. Hiszen meglehetősen egyértelmű az a szolgálat, amelyet a fennálló szocializmus, a kommunista pártok, a marxizmus elleni harcukkal az imperializmusnak objektíve tesznek, még akkor is, ha a fennálló szocializmus elleni virulens kritikájuk sokszor a kapitalizmus negatívumainak, ellentmondásainak a kritikájával is párosul.

De érthető az is, hogy a marxi filozófiának és történetfelfogásnak ez az eltorzítása erőteljes ellenállást váltott ki a marxisták részéről.¹² Ez a polémia, a marxizmus nevében fellépő „praxis-filozófiai” irányzat különböző variánsainak tartalmas kritikája, a marxizmus filozófiai alapjainak a védelme közvetlenül kapcsolódik ahhoz a széles körű pozitív nemzetközi tudományos tevékenységhez, amelynek célja a szocializmus új fejlődési szakaszának jellegzetességei kapcsán mélyebben feltárni a társadalmi mozgás mechanizmusait, és mindenekelőtt az emberi cselekvés és az objektív társadalmi törvényszerűségek kölcsönös viszonyát. A társadalmi determinizmus alapvető kérdéseiről van itt szó, és ez érinti a marxi történetfelfogás egészének értelmezését is. Ezzel folytatom.

⁹ Vö. pl. Tordai Zádor: Miért vannak irányzatok a marxizmusban? „Kortárs”, 1968/10.

¹⁰ „Gespräch an der Moldau”, A. J. Liem, Bécs 1968, 338. (idézi R. Bauermann stb.; „A marxológia’ nyomorúsága”, Kossuth, Budapest 1976, 72–73.).

¹¹ „Praxis”, 1967/1, 81.

¹² Vö. pl. „Országos agitációs, propaganda és művelődési tanácskozás, 1973 jan. 24–25”, Kossuth, Budapest 1973.; Az MSzMP KB mellett működő kultúrpolitikai munkaközösség állásfoglalása néhány

Milyen módon vetődik fel ténylegesen a gyakorlat, az emberi társadalmi tevékenység szerepének a kérdése a marxi materialista történetfelfogásban?

A marxi felfogás – amelyre a „praxis-filozófusok” állandóan hivatkoznak – egyenes ellentéte ennek az idealista történetfilozófiának. A marxi materialista történetfelfogás éppen az idealista társadalommagyarázatokkal szemben, a többi közt a német idealista filozófiában jelentkező szubjektivista, kreativista vonallal szemben fogalmazódott meg, egy reális, a valóságos összefüggéseket feltáró szemlélet követelményeként.

Lássuk közelebbről.

1. *Melyek a marxi materialista történetfelfogás alapelemei?* Első módszeres kifejtésüket „A német ideológia”-ban, a hegeli filozófia felbomlásából született szubjektív idealizmusba hajló áramlatok kritikájában találjuk. És ez a felfogás az, amely megszilárdul és elmélyül Marx és Engels munkássága során, s a gyakorlat ellenőrzése nyomán hipotézisből tudományos elméletté válik.

Történelmileg – és logikailag is – első kiindulópontja a *materialista monizmus* alkalmazása a társadalmi folyamatok értelmezésében. Ez önmagában nem új: a materializmus örökségének alapvető elemét vette át a marxizmus. A vallásos magyarázatokkal, az objektív idealizmus szellem elméletével szakító materializmus a társadalmat is az egyetlen reálisan létező valóság, az anyagi világ részének, folyamatának tekinti. Programja: könyörtelenül leszámolni az idealista képzelgésekkel, és a valóság tényeit a maguk valóságos (és nem kitalált) összefüggéseikben felfogni.

A materialista történetfelfogás második alapvető kiindulópontja a *társadalmi lét elsődlegességének, a társadalmi tudat másodlagosságának, tükröző jellegének* a felismerése. Ha következetlenül és ellentmondásosan is, a XVIII. századi francia materialisták is megfogalmazták ezt az elvet: az idealizmus modern válfájával szemben is ki kellett emelniök a tudat, az eszmék másodlagosságát, és a feudalizmus kritikájában, nevelésméletükben nagy szerepet játszott annak hangsúlyozása, hogy a körülmények, a viszonyok, a társadalmi „milió” formálják az ember gondolkodásmódját, erkölcsét. A marxi materializmus ezt az elvet következetessé tette azáltal, hogy feltárta a társadalmi élet valóságos struktúráját, a gazdasági viszonyok meghatározó szerepét.

A materialista monizmussal és a tudat másodlagosságából való kiindulással együtt járt a *dialektikusan értelmezett determinizmus elvének* az alkalmazása a társadalmi jelenségek értelmezésére. A determinizmus gondolata sem új önmagában: a francia materializmus is szilárdan determinista volt – de mechanikussága és antidialektikus eljárása miatt nem tárhatta fel a társadalom mozgását meghatározó valóságos törvényeket. A marxi materializmus alapvető kiindulópontjaihoz tartozik annak elismerése, hogy a társadalomban, a természethez hasonlóan, objektív törvényszerűségek, az emberek akaratától független szükségszerűségek érvényesülnek. És a marxizmus alapvető teljesítménye – ez már teljesen új – éppenséggel ezeknek a társadalomra specifikus objektív szükségszerűségeknek a konkrét feltárása, a társadalom általános strukturális és mozgás-

társadalomkutató antimarxista nézeteiről; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/1–2. stb. A praxis-filozófiai irányzat kritikai elemzését adja pl. „A mai antikommunizmus” c. nemzetközi kötet (Kossuth, 1975), „A ’marxológia’ nyomorúsága” c. könyv stb.

törvényeinek a tudományos felismerése, a kapitalizmus fejlődését és szükségszerű pusztulását, a szocializmusra való áttérést meghatározó gazdasági törvényszerűségeknek a fel színre hozása.

A marxi materialista történetfelfogás alapvető, új eredményeihez tartozik a *gazdasági viszonyok végső soron meghatározó szerepének* a felfedezése. Ezzel vált lehetővé a régi materializmus következetlenségeinek a meghaladása, a társadalmi mozgás valóságos törvényszerűségeinek a megragadása, a tényleges szakítás az idealista, szubjektivistá társadalommagyarázatokkal, amelyekhez a XVIII. századi materializmus is visszakanyorodott. A létfenntartási eszközök termelésének folyamatában létrejövő elsődleges viszonyok adják meg a kulcsot a társadalom megértéséhez. „Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket . . . Azzal, hogy létfenntartási eszközeiket termelik az emberek közvetve magát az anyagi életüket termelik” – olvashatjuk „A német ideológiá”-ban. A termelésnek ez a módja az emberek tevékenységének egy meghatározott módja, „egy meghatározott *életmódjuk*”. „Hogy tehát az egyének mik, az termelésük anyagi feltételeitől függ.”¹³ „A politikai gazdaságtan bírálatához” írt előszavában (1859), a történelmi materializmus lényegéről adott híres összefoglalójában, Marx így fogalmaz: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg . . . Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában.”¹⁴

Marx konkrét történelmi elemzéseiből, és Engels későbbi írásaiból, a „Ludwig Feuerbach . . .”-ból, a 90-es évek leveleiből egyértelműen kiviláglik, hogy a marxi materialista történetfelfogás a *felépítményi*, és ezen belül a *tudati elemek* mint másodlagos tényezők *aktív társadalmi szerepének* a mély megértését is magában foglalja. A tudat „beleszővődik” az emberek valóságos életfolyamatába, része, komponense a létnek, mint annak másodlagos, alárendelt, függő eleme, amely „sohasem lehet más, mint a tudatos lét”,¹⁵ és amely közvetlenül szabályozza, vezérli az emberek cselekvését. A gazdasági viszonyok a végső meghatározók, de a társadalmi folyamatok konkrét történelmi determinálásában a másodlagos tényezők is teljes értékűen, aktívan részt vesznek, beleértve a társadalomban ható eszméket, az egyes társadalmi osztályok, csoportok elképzeléseit, az egyes emberek akaratát és céljait (erre még részletesen visszatérünk).

A marxi materialista történetfelfogás alapvető, új elemei között kell megemlítenünk végül az *emberi társadalmi gyakorlati tevékenység szerepének a kiemelését*. A régi, „szemlélődő” materializmussal szemben Marx a maga álláspontját „gyakorlati materializmus”-nak nevezi, aláhúzza a „tevékeny oldalt”, a „tárgyi tevékenységet”, a „gyakorlati-kritikai”, a „forradalmi” tevékenység szerepét; azt, hogy „minden társadalmi élet lényegileg gyakorlati”.¹⁶ A bennünket körülvevő „érzéki világ”: „történelmi termék, számtalan nemzedék tevékenységének eredménye, amelyek közül mindegyik az előtte

¹³ MEM 3, 23.

¹⁴ MEM 13, Kossuth, Budapest 1965, 6.

¹⁵ MEM 3, 24.

¹⁶ Marx: Tézisek Feuerbachról; MEM 3, 7–10.

járónak a vállán állott, annak iparát és érintkezését továbbfejlesztette, társadalmi rendjét a változott szükségletek szerint módosította”. És a fennálló viszonyok megváltoztatásához is gyakorlati, és nem egyszerűen „kritikai” tevékenység szükséges. „... a *gyakorlati* materialista, azaz a *kommunista* számára arról van szó – írja Marx –, hogy a fennálló világot forradalmasítsa, a készentalált dolgokat gyakorlatilag megtámadja és megváltoztassa”.¹⁷

2. A marxi materialista történetfelfogásnak ez az utóbbi eleme különös figyelmet érdemel a bennünket foglalkoztató probléma szempontjából. Hiszen a „praxis-filozófia” éppen ezt a mozzanatot emeli ki, ezt teszi felfogásának alapjává, mégpedig úgy, hogy szembefordítja a marxi történetfelfogás materialista, determinista lényegével.

Lássuk hát közelebről, *mit jelent és mit nem jelent ez a Marx által megfogalmazott „gyakorlati materializmus”?*

Vegyük ehhez ismét szemügyre az első Feuerbach-tézist, amely központi szerepet játszik a „praxis-filozófia” megalapozásában. Jeleztük, hogyan értelmezik idealisztikusan azt a marxi kritikát, miszerint „minden eddigi materializmusnak . . . az a fő fogyatékos-sága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum* vagy a *szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektívan”. Igaz-e, hogy a régi materializmust bírálva, Marx arra a következtetésre jut, hogy hibája az lenne, hogy a valóságot objektíven létezőnek tekinti? Igaz-e, hogy Marx szerint az ún. valóság helyes megközelítése egy *szubjektív* megközelítés lenne, amely szerint a „valóság” nem lenne más, mint emberi „gyakorlat”, a szubjektum tevékenysége; amely szerint tehát az objektum csak mint a szubjektum tevékenysége, ill. annak terméke létezik, az objektum csak a szubjektum függvényében létezik?

Könnyen kimutatható Marx mondanivalójának teljes kiforgatása. Mire hívja fel valójában a figyelmet Marx? Arra, hogy Feuerbach, aki az angol–francia materializmus vonalát felújította, nem értette meg, hogy a fennálló társadalmi valóság napirendre került átalakítása nem az objektíve adottnak az egyszerű megmagyarázásával, „átértelmezésével”, hanem gyakorlati-forradalmi megváltoztatásával lehetséges csupán. És hogy egyáltalában a fennálló viszonyok, az objektíve adott közeg, amelyben az ember él, maga is emberi-társadalmi gyakorlati tevékenység terméke, egy „folytonos érzéki munkálkodás és alkotás”¹⁸ történelmi eredménye. Marx tehát nem azt veti a *materialista* Feuerbach szemére, hogy a világot objektíven létezőnek, az ember tudatán és akaratán kívül, attól függetlenül létezőnek tekinti. Hanem azt, hogy Feuerbach ennél lényegében megáll, és a régi, metafizikus materialistákhoz hasonlóan nem érti, hogy az objektum, az objektíve adott környezeti valóság az emberek, a tevékeny szubjektumok szüntelen, aktív, átalakító gyakorlati cselekvése nyomán lett olyanná, amilyennek objektíve adódik; hogy ez a történelmileg kialakult közeg szükségképpen tovább változik, és hogy ez a további elkerülhetetlen átalakulása ismét csak a szubjektumok folytonos gyakorlati munkálkodása eredményeképpen fog bekövetkezni. A régi materializmus fő fogyatékos-sága tehát nem az, hogy a környezeti valóságot objektumnak fogja fel, hanem az, hogy „*c s a k*” objektumként közelíti meg, és nem olyan objektíve adott valóságnak, amely emberi gyakorlati tevé-

¹⁷ MEM 3, 27., 26.

¹⁸ Uo. 27.

kenység terméke. Ez Marx gondolata, aminek egyértelmű kibontását megtaláljuk „A német ideológia” lapjain.

Nem véletlen, hogy a „praxis-filozófusok”, akik a Feuerbach-tézisek szükségszerűségét messzemenően kihasználják, megkerülik „A német ideológia”-ban található kifejtést. Marx számára a probléma a „fennálló világ”, a „készentalált dolgok” – azaz az ember számára objektíve adott életközegnek a helyes megközelítése. Feuerbach hibája, hogy „nem látja, hogy az őt körülvevő érzéki világ nem közvetlenül öröktől fogva adott, önmagával mindig egyenlő dolog, hanem az iparkodás (Industrie) és a társadalmi állapot terméke, mégpedig abban az értelemben, hogy történelmi termék, számtalan nemzedék tevékenységének terméke” stb. Amit tehát Marx alapvetően fontosnak tart, annak megértése, hogy az objektíve adott viszonyok: történelmi termékek, és ezért történelmileg változók; és hogy ennek a szüntelen változásnak a hordozója az egymást követő nemzedékek meg-nem-álló gyakorlati-átalakító tevékenysége. Ennek „az egész érzéki világnak” az „alapzata” „ez a tevékenység, ez a folytonos érzéki munkálkodás és alkotás, ez a termelés . . .”¹⁹

De miközben a „*tevékeny oldalt*” a „szemlélődő” materializmussal szemben kiemeli, a materialista Marx egyértelműen elhatárolja magát az idealizmustól, „amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant”,²⁰ amely a történelmet „képzelt szubjektumok képzelt cselekvésének” fogja fel. Számára magától értetődő, hogy az emberek tevékenységét, annak módját, színvonalát azok az objektíve adott, „anyagi feltételek” határozzák meg, amelyeket „készentaláltak”, és amelyeket „saját cselekvésükkel” átalakítanak. Az emberek – húzza alá Marx „A német ideológia”-ban – „meghatározott anyagi és önkényűktől független korlátok, előfeltételek és körülmények között tevékenykednek”. Az emberek tevékenységét, életfolyamatát „termelőerők és az azoknak megfelelő érintkezés egy adott fejlettsége – fel egészen a legtagabb érintkezési alakulatokig” determinálják stb.²¹

3. A történelmi folyamatnak erre a két oldalára: a „*tevékeny oldal*”-rű és ugyanakkor a *folyamat objektív meghatározottságára* Marx és Engels, majd később Lenin is állandóan visszatér, mint a materialista történetfelfogás leglényegesebb elemeire. A „praxis-filozófusok” úgy állítják be a dolgot, mintha az „autentikus” marxi álláspont a gyakorlatot, a *tevékeny oldalt* helyezné elvontan előtérbe, mintha a marxi történetfelfogás a „valóság” objektivitását elvetné azon az alapon, hogy ezt a valóságot a szubjektum tevékenysége hozza létre és alakítja át. A tevékenység objektív meghatározottságának és az „alkotó” praxisnak ez a metafizikus szembeállítás azonban a „praxis-filozófia” álláspontja, és nem a marxizmusé.

Ezt „A német ideológia” idézett elemzéseiből is láthattuk.²² Annyenkovichhoz 1846 végén intézett levelében Marx teljes élességgel fogalmazza meg e két oldal dialektikáját.

¹⁹ Uo. 26–27.

²⁰ Uo. 27.

²¹ Uo. 23–25.

²² Ugyanitt írja Marx: „A történelem nem egyéb, mint az egyes nemzedékek egymásutánja, amelyek mindegyike kiaknázza azokat az anyagokat, tőkéket, termelőerőket, amelyeket valamennyi elődje reá hagyományozott, ilyenképpen tehát egyfelől a ráhagyott tevékenységet folytatja egészen megváltozott körülmények között, másfelől pedig a régi körülményeket módosítja egészen megváltozott tevékenységgel . . .” Uo. 37.

„Mi a társadalom, bármilyen is a formája? Az emberek kölcsönös tevékenységének a terméke. Szabadon választják-e az emberek ezt vagy azt a társadalmi formát? Semmiképpen sem.” És ezt az objektív meghatározottságot, a tevékenység feltételezettségét Marx sokoldalúan vázolja. Meghatározott fejlettségű termelőerők adott típusú termelési viszonyokat eredményeznek; ezekre pedig ráépül „a társadalmi szerkezet megfelelő formája, a család, a rendek vagy az osztályok megfelelő szervezete”; ez utóbbinak pedig megfelel egy adott típusú politikai rendszer stb. Szigorú objektív összefüggési sorral van itt dolgunk, és a termelőerők — amelyek végső soron meghatározzák a társadalom történelmi típusát és további mozgását — maguk is objektíve meghatározottak. „... az emberek nem szabadon rendelkeznek termelőerőikkel — egész történelmük alapjával —, mert minden termelőerő szerzett erő, előző tevékenység terméke.” És itt, a termelőerőkkel kapcsolatosan is, Marx szükségesnek látja aláhúzni a folyamat két oldalát, a *tevékenység determináltságát*. „Ily módon a termelőerők az emberek gyakorlati energiájának eredményei, de magának ennek az energiának határt szabnak a körülmények, melyek között az emberek vannak, a már megszerzett termelőerők, a társadalmi forma, amely előttük már fennállott, amelyet nem ők teremtenek, amely az előző nemzedék terméke.” És Marx ismét aláhúzza: „Azzal az egyszerű ténnyel, hogy minden későbbi nemzedék az előbbi nemzedék által szerzett termelőerőket talál, amelyek neki új termelés nyersanyagául szolgálnak, összefüggés jön létre az emberek történetében, létrejön az emberiség története...” Ezek az anyagi viszonyok, amelyek az emberek minden viszonyának alapját alkotják, „azok a szükségszerű formák, amelyekben az emberek anyagi és egyéni tevékenysége megvalósul” stb.²³

Ez az alapvető motívum tér vissza „A filozófia nyomorúsága”-ban, a „Louis Bonaparte brumaire tizenhatalmának”-ban, „A politikai gazdaságtan bírálata” előszavában. „A tőke” első kötetének első kiadásához írt előszavában, 1867-ben, Marx nagyon keményen fogalmazza meg a társadalmi folyamatok, és ezen belül az egyének cselekvésének determináltságát. Álláspontja — írja — „a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természet-történeti folyamatként fogja fel”. A tőkés termelés törvényeit „természeti törvények”-nek, „vas szükségszerűséggel ható és érvényesülő tendenciák”-nak nevezi. Ami pedig a tőkés gazdasági-társadalmi folyamatban szerepet játszó, a folyamatot megvalósító egyéneket, személyeket illeti, azok az adott társadalmi viszonyok termékei, „gazdasági kategóriák megismerésük, meghatározott osztályviszonyok és -érdekek hordozói” stb.²⁴

Azt hiszem, fölösleges az idézetek szaporításával tovább bizonyítani, hogy Marx (és Engels is, majd Lenin és követőik) az emberi társadalmi-gyakorlati tevékenységet mindig materialista és determinista módon értelmezte, azt a gazdasági-társadalmi feltételekből következő objektív törvényszerűségeket tendenciaszerűen megvalósító cselekvésnek ábrázolta. A marxi történetfelfogásnak ezt a lényegét, a történelmi folyamat, ill. a folyamatot megvalósító emberi cselekvések determináltságát fejti ki sokoldalúan Engels az „Anti-Dühring”-ben, „A szocializmus fejlődése”-ben, a „Ludwig Feuerbach...”-ban és az 1890-es években írt leveleiben.

²³ Marx levele P. V. Annenkovhoz, 1846. dec. 28.; MEM 27, Kossuth, Budapest 1971, 429–430.

²⁴ MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 6., 9.

Lenin, aki az oroszországi forradalmi folyamat körülményei között a legnagyobb figyelmet fordítja a szubjektív tényező, a tömegek, a munkásosztály, a forradalmi párt tudatosságára, gyakorlati cselekvésére, történelemformáló szerepére, megismétli Marx és Engels alapvető gondolatait. Szemben a „szubjektív szociológiával”, Lenin aláhúzza a marxi materialista történetfelfogásnak azt az alapvető következtetését, hogy „nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem ellenkezőleg, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza”. „... az eszmék menete a dolgok menetétől függ”, „a tömeg nem tudatosan alkalmazkodik (a társadalmi) viszonyokhoz”, nincs is sejtelve arról, hogy ezek külön történelmi-társadalmi viszonyok. „Az emberek, miközben termékeiket kicserélik, termelési viszonyokba lépnek anélkül, hogy akárcsak annak is tudatában volnának, hogy itt társadalmi termelési viszonyról van szó.”²⁵

Az emberi társadalmi cselekvésnek erre az objektív meghatározottságára tér vissza Lenin az első orosz forradalom tapasztalatainak birtokában, Bogdanovval folytatott vitájában. Azzal érvelni a materialista történetfelfogás ellen, hogy „a társadalmi élet minden megnyilvánulásában tudatos és pszichikai” – teljesen hamis. „Amikor az emberek érintkezésbe lépnek egymással, ezt mint tudatos lények teszik; ebből azonban semmiképpen *sem következik*, hogy a társadalmi tudat azonos a társadalmi léttel – húzza alá Lenin. – Az emberek, mikor érintkezésbe lépnek egymással, egyetlen valamelyest is bonyolult társadalmi alakulatban *síncsenek tudatában* – és különösen a kapitalista társadalomban *nincsenek tudatában* – annak, hogy milyen társadalmi viszonyok alakulnak ki ebből az érintkezésből, milyen törvények szerint fejlődnek ezek a viszonyok stb.” „Mindezeknek a szerteágazó változásoknak összegét a kapitalista világ gazdaságban hetvenhét Marx se tudná átfogni. A legtöbb, amit el lehetett érni, az, hogy felfedezték e változások *törvényeit*, lényegében és alapjában véve kimutatták e változások és történelmi fejlődésük *objektív* logikáját . . .”

És Lenin ezzel kapcsolatosan nyomatékosan kiemeli: nem abban az értelemben objektív törvényszerűségnek alávetett ez a folyamat, „hogy a tudatos lények, az emberek társadalmi tudatosságukkal a tudatos lények létezésétől függetlenül létezhet és fejlődhet . . . hanem abban az értelemben, hogy a társadalmi lét *független* az emberek *társadalmi tudatától*”. És még egyszer érzékletesen megmagyarázza, hogyan alkotják az emberek saját cselekvésükkel történelmüket, amelynek mozgása az emberek tudatától független, objektív törvényeknek van alávetve. „Az ember él és gazdálkodik, gyermekeket szül, termékeket termel, s ezeket kicseréli: ebből az események objektívan szükségszerű láncolata alakul ki, az ember *társadalmi* tudatától független fejlődés láncolata.” Az eseményeknek ezt az objektív és szükségszerű láncolatát „a tudat sohasem foghatja át teljesen”. „Az emberiség legfőbb feladata az, hogy a gazdasági fejlődésnek (a társadalmi lét fejlődésének) objektív logikáját általános és fő vonásaiban átfogja, hogy így annál szabatosabban, világosabban, kritikusabban alkalmazhassa *hozzá* társadalmi tudatát és a kapitalista országok élenjáró osztályainak tudatát.”²⁶

A tömegek tudatos gyakorlati-forradalmi cselekvésének jelentőségét kevesen értették meg úgy mint Lenin. És a „gyakorlati kommunista” Lenin – éppúgy mint Marx – alapvető fontosságúnak tartotta ennek a „praxis”-nak materialista-determinista meg-

²⁵ LÖM 1, Kossuth, Budapest 1963, 124–126.

²⁶ LÖM 18, Kossuth, Budapest 1964, 303–306.

közelítését. Az első világháború kezdetén megírt „Marx Károly” c. cikkében kiemeli: az emberek maguk csinálják történelmüket, de tudnunk kell, mi határozza meg az emberek, és nevezetesen az emberi tömegek cselekvésének rugóit, mi idézi elő az ellentmondó eszmék és törekvések összeütközéseit, mit jelentenek az emberi társadalmak egész tömegének mindezek az összeütközései összességükben, mik az anyagi élet termelésének objektív feltételei, amelyek az emberek egész történelmi cselekvésének bázisát alkotják, milyen törvény határozza meg e feltételek fejlődését: „minderre Marx hívta fel a figyelmet s megmutatta az utat a történelemnek mint egységes, roppant sokoldalúságában és ellentmondásosságában is törvényszerű folyamatnak a tudományos tanulmányozásához”. A materialista történetfelfogás feltárta az emberek történelmi tevékenységének eszmei rugóit meghatározó tényezőket, a társadalmi viszonyok fejlődésében munkálkodó törvényszerűséget, azt, hogy e viszonyok gyökerei az anyagi termelés fejlődésének adott fokában találhatók stb.²⁷

4. Láttuk, hogy a marxizmus által kiemelt két oldalt, az emberek történelmi tevékenységét és az ebben, a társadalmi folyamatban érvényesülő törvényszerűségeket a „praxis-filozófusok” *szembeállítják egymással*. „A marxizmus – írta Lenin 1907 júniusában – abban különbözik minden más szocialista elmélettől, hogy az objektív helyzetnek és a fejlődés objektív menetének elemzésében tanúsított teljes tudományos józanságot kitűnően összekapcsolja azzal, hogy elismeri a tömegek forradalmi energiájának, forradalmi alkotóerejének, forradalmi kezdeményezésének jelentőségét – és természetesen elismeri az egyes személyek, csoportok, szervezetek, pártok esetében is, amennyiben képesek kipuhatolni és realizálni az egyik vagy másik osztállyal való kapcsolatot.”²⁸

A szubjektivisták felfogásnak ezzel szemben éppen az a sajátossága, hogy erre az egyesítésre képtelen, számára az egyén tudatos, akaratlagos tevékenysége kizárja az objektív törvényszerűségek működésének lehetőségét, *kizárja a történelmi szükség-szerűséget*. És amennyiben a „praxis-filozófusok” vagy a „praxis-filozófiához” tendálók elismerik törvényszerűségek működését a társadalomban, ezeket kétértelműen kezelik. A „társadalomontológiai” álláspont például túlhangsúlyozza azt, hogy a társadalmi törvényszerűségek (mindig tudatos, akaratlagos, „teleologikus”) emberi cselekvésekben érvényesülnek, és a kialakuló szükségszerűséget úgy ábrázolja, mint a „teleologikus tételezések” által „mozgásba hozott tételezett okozati sorokat”. Ebben a modellben végeredményben eltűnik az egész folyamat „hátulról való”, objektív meghatározottsága, a cselekvésnek és magának a célkitűzésnek a determináltsága, a „készen talált”, „objektíve adott” termelőerőknek a történelmi-társadalmi folyamatban játszott végső meghatározó szerepe.²⁹

A „törvényszerűségek” itt az emberek tudatos cselekvése által létrehozottak, a „tételezett okozati láncokban” jönnek létre, maga a „lét”, a „valóság” pedig egybe olvad a „gyakorlattal”. Az első Feuerbach-tézist interpretáló Vajda Mihály azt írhatta ebben a szellemben, hogy „Marxnál . . . a gyakorlat – a filozófia számára – nem valami a valósággal

²⁷ LÖM 26, Kossuth, Budapest 1971, 50–51.

²⁸ LÖM 16, Kossuth, Budapest 19, 21.

²⁹ Vö. Makai Mária elemzésével: A társadalomontológia alapjairól; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1974/1. Lukács György posztumusz munkája, „A társadalmi lét ontológiájáról” alapvető tendenciájára itt és az alábbi lapokon is csak utalni tudunk ebben az írásban, amelynek tárgya más: a „praxis-filozófia” nemzetközi jellegű áramlatának a *lényegét* kívánja kritikailag elemezni.

szemben álló, a valósággal megküzdeni akaró . . . princípium, hanem *maga a valóság*.” Ezt jelentené annak a felismerése, hogy „az 'adott' valóság [az ember] saját tevékenységének terméke.” „A marxizmus szerint a praxis maga a társadalmiság” – ismétli Vajda. És mivel az emberi praxis egy univerzális és szabad lény tevékenysége, amelynek célkitűző és megvalósító tevékenységét, „teleologikus tételezési aktusát” csak a konkrét természeti feltételek korlátozzák – a társadalom ún. törvényszerűségei „az emberi tevékenység termékei”, az emberi praxis törvényei, és ezért „az ember a maga forradalmi aktivitásával megszüntetheti ezeket a törvényeket”.³⁰ Ezt az álláspontot a „praxis-filozófia” hazai exponensei egyik legújabb írásukban ismételten megfogalmazzák. A történelmi determinizmust – írják – a magunk részéről úgy értelmeztük, „hogy a 'készen talált feltételekbe' beleszülető emberek számára mindig egy ezek által körülhatárolt objektív mozgástér, a fejlődési lehetőségek, alternatívák egy szűkebb vagy tágabb köre adott, amelyek megvalósulása felől csak a tudatosan vagy nem-tudatosan integrálódó emberi tevékenységek összessége dönt. Tagadtuk az emberi tevékenységektől 'független' társadalmi-történelmi törvények fogalmának értelmességét, egy nem-naturalisztikus koncepción belül használható mivoltát.”³¹

A „praxis-filozófiai” álláspontnak ezt a lényegét figyelemre méltó „dialektikával” fejti ki Mihailo Markovič. Egy „realista” praxis-filozófia, amely nemcsak a pozitivizmust, hanem a spekulatív romantikus absztrakciót is leküzdi, és egyesíteni képes a „kritikai” szemléletet a helyzet konkrét ismeretével, úgy jár el – írja a jugoszláviai praxis-csoport jeles képviselője –, hogy felfedi, milyen lehetőségek állnak nyitva valóságosan, és milyen emberi célok realizálhatók ténylegesen. Ez a felfogás egy olyan „aktivista filozófia”, amely a praxis alapvető történelmi szerepéből indul ki, és „nemcsak azt kérdi, milyen lehetőségek *adottak*, hanem azt is, milyen új lehetőségeket kell *megteremteni* megfelelő cselekvéssel”. E filozófia számára „a szabadság sokkal több, mint a külső kényszer hiánya, akkor amikor választunk egyet az adott lehetőségek közül: a teljes szabadság – húzza alá Markovič – az a képesség, hogy az ember önmagát meghatározza és az adott determinisztikus rendszernek a feltételeit megváltoztassa.”

A „praxis-filozófia” tehát formálisan nem tagadja a társadalmi determinizmust, hanem a jelzett aktivista-szubjektivista irányban átértelmezi. A társadalmi determinizmus legfontosabb specifikus vonásai azzal függnek össze – írja Markovič –, hogy a társadalmi folyamatban cselekvő ember reakciói szüntelenül módosulnak, és meghatározásukban az értékorientáció óriási szerepet játszik: ezért a társadalomban csak tendenciák és nem elkerülhetetlenségek vannak jelen, a társadalmi törvények tömeges véletlenszerű, individuális események statisztikus jellegű tendenciáinak kifejezői. „A társadalomban az esetleges események annak következményei, hogy az individuális ágens *tudatos* lény, aki képes arra, hogy válasszon a cselekvés sokféle lehetősége között, és aki képes arra, hogy egészen rendkívüli, előre nem látható módon viselkedjen, meghaladva jellemének és szokásainak korlátait, feladva a hagyományt vagy fellázadva a külső társadalmi kényszer ellen.” Az elidegenedést, az eldologiasodást felszámoló társadalomban érvényesül igazán ez a társadalomra jellemző „determinizmus”: ebben a társadalomban már „a nagy számok törvénye” *sem* érvényes. A történelmi folyamat nem a legvalószínűbb állapothoz vezet,

³⁰ „Magyar Filozófiai Szemle”, 1967/2.

³¹ F. Feher–A. Heller–Gy. Markus–M. Vajda: Notes on Lukacs' Ontology; i.h.

hanem egy olyanhoz, amely *optimális* az emberi szükségletek és célok szempontjából, még akkor is, ha a valóságos lehetőségek sorában csak teljesen marginálisan volt jelen. Az emberi praxisnak, ennek a bizonytalan tényezőnek a jelenléte megmászja a „szükséges” és „elegendő” feltétel követelményét. A társadalomban ok lehet egy bizonyos cél tudata is: a történelemben egyre nagyobb szerepet játszanak a nagy társadalmi csoportok céljai, amelyek „objektívek”, „hiszen valóságosan létező állapotok változását vonják maguk után, és egész társadalmi csoportok (osztály, nemzet stb.) érdekeit és szükségleteit fejezik ki”. „A történelmi fejlődés magasabb szintjén – vallja lelkes ívelésében a szerző –, az emberi lehetőségek sorának fokozatos kiterjedésével, egyre fontosabb szerepet játszik a jelentősebb társadalmi események determinálásában az egyének és csoportok gyakorlati elkötelezettsége *szabadon választott célok iránt.*”

A Markovič-féle modellben „az alternatív jövőbeli állapotok determinációjával” van dolgunk tehát, amelyben „a társadalmi csoportok gyakorlati tevékenysége” egyike a legfontosabb determináns tényezőknek, és amelyben ez a tevékenység „egyebek közt a szabadon választott céloktól és értékektől függ”. Ez a determináció „előfeltételezi az emberi tevékenységnek egy bizonyos kezdeti szabadságát”, értve ezen azt, hogy az ember „szabadon választ”, azaz képes felbecsülni az alternatív lehetőségeket, kiválasztani a számára optimálisat, mégpedig az „autentikus szükségleteinek” megfelelő „értékrend” alapján.³²

Egy későbbi írásában Markovič még határozottabban fogalmazza meg a „praxis-filozófiai” álláspontnak ezt a lényegét: számára „az ember mindenekelőtt 'a praxis lényé', azaz olyan lény, amely a világot átalakító szabad teremtő tevékenységre képes, megvalósítja potenciális specifikus képességeit, és kielégíti más emberi egyének szükségleteit”. A praxis – húzza alá Markovič az egész „praxis-filozófiai” áramlat nevében – „normatív fogalom, amely visszaül egy ideális, specifikusan emberi tevékenységre, amelynek célja önmagában van, amely hordozója a fundamentális emberi értékeknek, és egyúttal minden más tevékenységi forma kritikájának kritériuma”.³³

Végeredményben a „praxis-filozófia” – miközben túlhajtja a „tevékeny oldalt” – a marxi társadalomfelfogás alapvető elemeit veti el, mindenekelőtt annak felfedezését, hogy a társadalomban is szigorú, objektív, az emberek társadalmi *tudatától* függetlenül létező törvényszerűségek működnek, mégpedig az alapvető gazdasági-társadalmi viszonyok bázisán; hogy ezek az objektíve adott viszonyok megszabják az emberek tömegeinek, a különböző társadalmi osztályok ellentmondásos törekvéseit, célkitűzéseit, eddig túlnyomóan hamis tudattal végrehajtott, egymást keresztező cselekvéseit.

A „praxis-filozófia” a „gyakorlat” előtérbe állítása közben *összemossa a mindenkori tevékenységet a már tárgyiasult tevékenységgel*, az emberek aktuális cselekvését azokkal a számukra objektíve, visszavonhatatlanul „adott” viszonyokkal, feltételekkel, amelyek

³² Mihailo Markovič: *The Contemporary Marx. Essays on Humanist Communism*. Spokesman Books, 1974, 110–127. („A társadalmi determinizmus és a szabadság” c. írás 1970-ből való.) Ez a modell funkcionál pl. Papp Zsolt-nak a nyugatnémet „pozitivizmus-vitá”-hoz írt előszavában: a társadalmi folyamat alapját az ideológia által szállított célok és értékek képezik: ezekkel befolyásolják az egyes csoportok tudatállapotát és ezeket tevékenységre készítetik. (Vö. „Tény, érték, ideológia”, Gondolat, Budapest 1976.)

³³ Mihailo Markovič: *La philosophie marxiste en Yougoslavie. Le Groupe Praxis; „L'Homme et la Société”, 1975/35–36.*

ugyan korábbi tevékenységek termékeiként álltak elő, de aktuálisan a cselekvés objektíve adott kereteiként és feltételeiként, a további tevékenység kiindulópontjaként működnek. Ez akkor is igaz, ha ezek a viszonyok és feltételek, és az ezekből fakadó szükségyszerűségek csak annyiban hatnak és érvényesülnek, amennyiben az aktuális tevékenységek tömegében realizálódnak. Így például a ma rendelkezésre álló, tehát számunkra objektíve adott szerszámgéppark annyiban válik (egyik) objektív feltételévé és meghatározójává a gépgyártás további fejlődésének, amennyiben azt iparunk gyakorlatilag használja, bevonja a termelés folyamatába: ez azonban nem változtat azon, hogy a tevékenységben realizálódó feltétel – *objektív* feltételként működik. És az objektív feltételrendszer által indukált objektív mozgási tendenciák akkor is objektív szükségyszerűségek maradnak, ha realizálódásuk természetszerűen meghatározott emberi tevékenységek sorozatában történik, sőt még akkor is, ha e tevékenységek igen eltérő színvonalúak, hatékonyságúak lehetnek, a tudatosságnak, felkészültségnek, szervezettségnek nagyon különböző szintjén állhatnak. Ettől a szükségyszerűség szükségyszerűség marad, legfeljebb ismétcsak kitűnik, hogy itt is minden dialektikusan megy végbe, és a szükségyszerűség a legváltozatosabb véletlenszerű körülmények és folyamatok tömegén tör utat magának (és az is kiderül, hogy a véletlenszerűség nemcsak a tudatosság eltérő színvonalában van jelen, hanem a feltételrendszer egész „komplexusában”).

A „*praxis-filozófia*” *idealista tendenciája „alternatíva”-elméletében is világosan megmutatkozik*. Miközben egyoldalúan kiemelik az emberi cselekvés tudatos, akaratlagos és teleologikus jellegét, a társadalmi folyamatokat úgy ábrázolják, mint az egyének előtt álló és bennük tudatosuló alternatív lehetőségek közötti tudatos választás, s az ennek alapján végrehajtott tevékenység eredményét. Ezzel azonban az egész folyamatot misztifikálják. *Egyrészt* az „alternatívák” közti „*választást*”, a cél eldöntését, a „teleologikus tételezést” teszik meg a társadalmi folyamat lényegévé. Ezzel elmosódik vagy eltűnik az egész folyamat, az egyének tömegei társadalmi tetteinek meghatározottsága, és az is, hogy az egyének gondolatait, elhatározásait, céljait végső soron társadalmi életfeltételeik determinálják. A „szubjektív szociológiának” mindig is az volt a jellemzője, hogy „a társadalmi folyamatot 'a maguk elé célokat kitűző' és 'az eseményeket hajtó' 'élő egyének' tetteire vezeti vissza”. Az alapvető kérdés itt az, mi határozza meg az egyének gondolatait? A materialista történetfelfogás éppen azt tárta fel, hogy az egyének „gondolatai és érzelmei” nem „véletlenül jelentkeznek”, hanem „szükségyszerűen következnek az adott társadalmi környezetből, amely anyagul, objektumul szolgál az egyén szellemi élete számára és amely „gondolataiban és érzéseiben” oly módon tükröződik, hogy az egyik vagy a másik társadalmi osztály érdekeit képviseli”.³⁴

Másrészt az alternatívák elmélete feltételezi, hogy a cél kiválasztása „a számba jövő valóság lehetőleg legpontosabb visszatükrözése” alapján történik – holott a „praxis-filozófia” hívei is jól ismerik a hamis tudat óriási szerepét az egyének társadalmi cselekvésében, de még a társadalmi gyakorlat „modelljében”, a munkában is. Már maga ez a tény is, a „nem tudják, de csinálják”,³⁵ amire a marxizmus klasszikusai mindig felhívták a figyelmet, arra intene, hogy az „alternatívák” közti „választás” mozzanatát az egész folyamatnak alárendelt elemként értelmezzék, olyan elemként, amelynek megvan a maga

³⁴ LÖM 1, 393.

³⁵ MEM 23, 76.

fontos közvetítő – de csak közvetítő – szerepe a cselekvést meghatározó feltételek és a cselekvés között.

Továbbá: a „praxis-filozófusok” magukat az alternatívákat is teljesen elvontan értelmezik, nem értik, hogy a „szituáció”, amelyben a – megintcsak elvont – egyén „választani” kényszerül, nem egyenlő lehetőségeket kínál. Valójában az esetek túlnyomó részében „a ténylegesen megvalósítható alternatívá”-ról kitűnik, hogy nem is *valóságos* alternatív lehetőségek, és hogy a „meghatározó tényezők” „totalitása” a döntés *fő vonalát* meglehetősen egyértelműen determinálja. Az, hogy ezen belül a konkrét cselekvés kidolgozásában szerepet játszik a „választás mozzanata”, semmiképp nem indokolhatja ennek túlértékelését, az „emberi tudat”, „a döntés 'helyének' és szervének” a kiszakítását a determinációk rendszeréből. Az alapvető feltételekből következő szükségszerű mozgási irányon belüli *variációk* korántsem egyedül a tudat, a döntés (vagy inkább: a felmérés, a felismerés?) következményei: a véletlenek tömege közreműködik a feltételrendszer egészének hierarchiájában is, ahogyan az egyének társadalmi cselekvését közvetlenül meghatározó tudat is magán hordja a lényegi feltételekből adódó szükségszerű tendenciák bélyegét. A marxizmus egyik legfőbb eredménye éppen a társadalmi folyamatokban érvényesülő objektív szükségszerűségeknek, törvényszerűségeknek a feltárása, az ellentmondó tendenciák együttes tanulmányozása, e tendenciák visszavezetése a különböző társadalmi osztályok életfeltételeire, a forgalomban levő eszmék alapvető gazdasági-társadalmi meghatározóinak a felmutatása.³⁶

5. A szubjektum, a tudatosan cselekvő egyén szerepét metafizikusan kiemelő felfogás egy sor, a marxizmus által már főbb összefüggésében tisztázott kérdést összekuszál. A legfontosabbal már foglalkoztunk: láttuk, hogyan veti el a „praxis-filozófia” a marxi társadalomelmélet alapvető eredményét, annak feltárását, hogy a társadalmi folyamat az emberek tudatától, akaratától nem függő, objektív törvényszerűségeknek engedelmeskedik. Ehhez kapcsolódik a többiek mellett a társadalmi gyakorlat modellje, *a munka marxi értelmezésétől való eltérés* is. Csak a lényegre utalhatunk itt.

A „praxis-filozófia” a munkát mindenekelőtt céltudatos, teleológiai jellegénél közelíti meg. Pedig Marx a munkát, „mint az ember sajátját”, korántsem redukálta arra, hogy „a munkás... a természeti dologban megvalósítja célját”. A munka „totalitását” tekintve nem is ezt az elemet tartotta alapvető összetevőjének, szervező elvének. „A munka mindenekelőtt olyan folyamat, amely ember és természet között megy végbe, amelyben az ember saját tetteivel közvetíti, szabályozza és ellenőrzi a természettel való anyagcseréjét.” Ezt a közvetítő folyamatot az ember a maga testével, karjával, lábával, fejével és kezével valósítja meg: de mindenekelőtt *munkaeszközök*, szerszámok közbeiktatásával. A munkaeszközök közbeiktatásával kezdődik egyáltalán az emberre jellemző átalakító tevékenység. „Munkaeszközök használata és megteremtése... a specifikusan emberi munkafolyamat jellemzője” – húzza alá Marx. A munkaeszköz a munka tárgyára ható tevékenység „vezető közege”. A termelésben alkalmazott munkaeszközök történelmi típusa határozza meg alapján azokat a termelési viszonyokat, azokat az együttműködési alakzatokat, amelyekbe adott világtörténelmi szakaszokban az emberek szükségszerűen egymással lépnek. A munkaeszközök a mutatói azoknak a társadalmi viszonyoknak, amelyek között az emberek dolgoznak. A munkaeszközök magának az emberi munkaerő

³⁶ Vö. LÖM 26, 50.

fejlettségének is a fokmérői. Átfogóan: a munkaeszközök a munkafolyamat tárgyi tényezői, tárgyi feltételei, amelyek tehát meghatározzák az emberi munkatevékenység fejlettségét, lehetőségeit, lehetséges céljait.³⁷

Természetesen igaz, hogy „a munkafolyamatban . . . az ember tevékenysége a munkaeszköz révén véghezviszi a munkatárgy eleve célul kitűzött változtatását”. De Marx ezt a *valóságos* összefüggések keretében emeli ki. A „társadalomontológiai” álláspont jellegzetes módon a munkaeszközök szerepét csak a „teleológiai tételezés”-nek alárendelten veszi szemügyre: csak mint a tételezett cél megvalósítását szolgáló eszközök jönnek számításba, amelyeket a tudat „felkutat” és „mozgásba hoz”. Teljesen homályba vész a munkaeszközök elsődleges determináló szerepe, az a tény, hogy a munkafolyamat jellegét, színvonalát a már rendelkezésre álló eszközök fejlettsége határozza meg; hogy magát a cél kitűzését is végső soron az határozza meg, hogy milyen, korábbi tevékenységek eredményeképpen kialakult, objektíven adott technikai eszközökkel rendelkezik az ember a természettel folytatott harcában. A „praxis-filozófia” megfelelkezik arról a marxizmus felfedezéséről, hogy „az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban vizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak vagy legalábbis létrejövőfélben vannak”.³⁸

Tegyük hozzá, hogy a „praxis-filozófia” nem hajlandó tudomást szerezni azokról a tudományos eredményekről sem, amelyekre az elmúlt évtizedekben a marxista pszichológia jutott. Egyszerűen elmegy az emberi élettevékenység és ezzel összefüggésben az emberi pszichikus tevékenység sajátos struktúráját feltáró munkák mellett, az emberi tevékenység instrumentális és társadalmi jellege, eszköz- és társadalmi közvetítettsége mellett, amelyet a Vigotszkij–Leontyev iskola sokoldalúan feltárt. Az az irányzat, amely a hangsúlyt az emberi tevékenység alapmodelljére, a munkára, és ezzel összefüggésben célkitűző jellegére helyezi, úgy tesz, mintha a „cél tudat”, az akarat, az önszabályozás új, magasabbrendű formái megjelenésének feltételeit, meghatározóit nem rekonstruálták volna már minden lényeges elemében.³⁹

6. A „praxis-filozófia” által összekuszált kérdések közé tartozik a tudat valóságos szerepének a kérdése is. A marxizmus fő vonatkozásaiban ezt is tisztázta.

A materialista történetfelfogás megfogalmazásakor, a német idealizmussal szemben Marx és Engels mindenekelőtt a tudat másodlagosságára, tükröző jellegére, és még pontosabban: a léttől való függésére irányította a figyelmet. A társadalomban forgalomban levő eszméknek ezt a végre pontosan megértett, feltárt függését a valóságos életviszonyoktól „A német ideológia”-ban odáig hangsúlyozzák, hogy kijelentik: nincs is önálló történetük, önálló fejlődésük.

Később, de különösen a 90-es években, amikor a marxizmus elterjedésével ellaposítása, vulgarizálása is egyre nagyobb méreteket öltött, figyelmük a *felépítményi elemek*, és ezen belül a *tudati tényező aktív szerepe* felé fordul. Konkrét történelmi elemzéseiben Marx egészen természetesen a társadalmi folyamatokat fő tendenciáiban és végső soron meg-

³⁷ Vö. A tőke, I; MEM 23, 168–172.

³⁸ MEM 13, 7.

³⁹ Lásd pl. A. N. Leontyev: „A pszichikum fejlődésének problémái”, II/II. rész, Kossuth, Budapest 1964.; A. Szpirkin: „A tudat eredete”, Kossuth, Budapest 1963.

határozó gazdasági viszonyok mellett mindig gondosan számba vette az összes többi objektíven adott feltételt is, amelyek – ha másodlagosan is – szintén szerepet játszanak a konkrét események konkrét meghatározásában. A „Louis Bonaparte brumaire tizen-nyolcadikájá”-ban a „közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között”, amelyek az emberek történelmi cselekvését meghatározzák, kiemeli a „világtörténelmi halottidézéseket”, a „múlt szellemeinek”, „harci jelszavainak”, „jelmezeinek” a kölcsönvételét is, azt a tényt, hogy „valamennyi holt nemzedék hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára”.⁴⁰ Az 1871-es Párizsi Kommün idején Marx megjegyzi, hogy a véletlenek természetesen szerepet játszanak a világtörténelmi folyamatokban, és hogy ezek között a folyamatokat gyorsító vagy lassító véletlenek között szerepet játszik például az is, „hogy milyen jellemű emberek állnak először a mozgalom élén.”⁴¹ A „Ludwig Feuerbach . . .”-ban Engels aláhúzza, hogy „az emberek csinálják történelmüket, bárhol alakuljon is az, amennyiben mindegyikük a saját, tudatosan akart céljait követi, s éppen ezeknek a különböző irányokban ható sokféle akaratoknak az eredője a történelem”. És hozzáteszi: „Tehát azon is megfordul a dolog, hogy mit akar a sok egyes ember”, mégha végül is a körülményektől függ, hogy milyen tudatos indítóokok mozgatják az embereket.⁴² A 90-es években írt leveleiben Engels különösen fontosnak tartotta megértetni, hogy a társadalmi folyamatok determinálásában a gazdasági feltételek mellett „szerepet játszanak, ha nem is döntő szerepet, a politikai stb. feltételek . . . még az emberek fejében kísértő hagyomány is”. „A gazdasági helyzet az alap, de a felépítmény különféle mozzanatai – az osztályharc politikai formái és eredményei, alkotmányok . . . jogi formák, s aztán még mindezeknek a valóságos harcoknak a részvevők agyában való visszatükröződései, politikai, jogi, filozófiai elméletek, vallási nézetek és ezeknek továbbfejlesztése dogmák rendszereivé – mindezek szintén hatást gyakorolnak a történelmi harcok menetére és, elsősorban ezek formáját, sok esetben meghatározzák.” Az anyagi-gazdasági létfeltételek ugyan az első hatóerők – ismétli Engels –, ez azonban nem zárja ki, hogy az eszmei területek másodlagosan ne hassanak. „Nem úgy áll a dolog, hogy a gazdasági helyzet *az egyedül aktív, az ok*, minden más pedig csak passzív okozat.” A többi viszony is, a politikai és ideológiai viszonyok is befolyásolják az emberek történelmi cselekvését.

De a tudati tényező objektív szerepének az egyre gazdagabb számbavétele egyáltalán nem a valóságos összefüggések felborításával, hanem dialektikájuk elmélyítésével történt a marxizmus klasszikusainál. Miközben Engels arra törekszik, hogy feltárja a történelmi folyamat dialektikáját, azt, hogy a nagy társadalmi folyamatok a „kölcsonhatás formájában”, az összes objektíve adott feltétel által meghatározottan megy végbe – mindig kiemeli a gazdasági viszonyok végső soron meghatározó szerepét. Azok között a meglevő, tényleges viszonyok között – húzza alá Engels –, amelyek meghatározzák az emberek tömegeinek történelmi cselekvését, végső soron a gazdasági viszonyok döntenek, bármennyire befolyásolják is azokat a többi viszonyok: a gazdasági viszonyok „alkotják azt a vörös fonalat, amely végigvonul az egész történelmen, és amely nélkül az nem érthető

⁴⁰ MEM 8, Kossuth, Budapest 1962, 105.

⁴¹ Marx levele Kugelmannhoz, 1871. ápr. 17.; MEM 33, Kossuth, Budapest 1975, 202.

⁴² Engels: „Ludwig Feuerbach . . .”, Kossuth, Budapest 1968, 61–63.

meg”.⁴³ A gondolkodás — írja Engels — *közvetíti* a cselekvést: mindannak, ami az embereket mozgatja a fejükön kell keresztülmennie.⁴⁴ A tudat e közvetítő jellegének a megértése, annak szem előtt tartása, hogy — Rubinstein szavaival — a pszichikum beleilleszkedik az anyagi világ egyetemes összefüggéseinek rendszerébe, tehát *egyszerre determinált és determináló* — megóvhat bennünket a történelmileg reprodukálódó torzításoktól. A „gazdasági materializmus”-sal szemben a marxizmus feltárja a többi közt a tudati elem objektív társadalmi szerepét, részvételét a társadalmi folyamatok konkrét meghatározásában. A tudati tényező megnövekedett társadalmi szerepe okán megújuló szubjektivista koncepciókkal szemben pedig a marxizmus az összefüggések „totalitására” utal vissza, a tudatnak a valóságos életviszonyoktól való függésére, az ezekbe való „beleszővődésére”, arra a klasszikusok által számtalanszor kiemelt tényre, hogy a társadalmi folyamat „igen egyenlőtlen erők kölcsönhatásának formájában [megy végbe], amelyek közül a gazdasági mozgás messze a legerősebb, legeredetibb, legdöntőbb”, hogy itt „kölcsönhatás megy végbe a gazdasági szükségszerűség alapján, amely végső fokon mindig érvényesül”; és hogy éppen itt találjuk meg az alapját annak, hogy az egész folyamat természettörténeti módon, objektív, az emberek akaratától független törvényeknek alávetetten megy végbe.

Mellesleg a dolog pikantériája, hogy pontosan a „praxis-filozófusok” által „metafizikusnak”, „szcientistának” elmondott Engels az, aki a korai Marx és önmaga elkerülhetetlen egyoldalúságait korrigálja és nagy figyelmet fordít a felépítményi elemek, a tudati, pszichikai tényezők szerepére. Vagyis éppen azokra a problémákra, amelyek a „praxis-filozófiát” elméletileg leginkább mozgatják. És Engels az, aki gazdag elméleti modelljét vázolja fel a társadalmi determinációk dialektikájának is. Csak utalnék a többi közt a „Ludwig Feuerbach” és a már idézett leveleknek a szükségszerű és a véletlen játékára vonatkozó elemzéseire. A Blochnak címzett figyelemre méltó levelében Engels ezt írja: „... a történelem úgy készül, hogy a végeredmény mindig sok egyes akarat összeütkezéséből jön létre, s ezek mindegyikét megint egy csomó különös életfeltétel teszi azzá, ami: vagyis számtalan egymást keresztező erő van, végtelen csoportja az erőparalelogrammáknak, s ebből egyetlen eredő jön létre — a történelmi eredmény —, amely megint csak úgy tekinthető, mint egy a maga egészében *tudat nélkül* és akarat nélkül érvényesülő hatalom terméke. Mert amit minden egyes ember akar, azt mindenki más akadályozza, és ami kijön belőle, az olyasmi, amit senki sem akar. Így az eddigi történelem természeti folyamat módjára megy végbe és lényegében ugyanazoknak a mozgástörvényeknek is van alávetve. De abból, hogy az egyes akaratok — amelyeknek mindegyike azt akarja, amire testük felépítése és külső, végső soron gazdasági körülmények (vagy saját személyes körülményei vagy általános társadalmi körülmények) hajtják — nem azt érik el, amit akarnak, hanem összesítő átlagban, közös eredőben olvadnak össze, ebből mégsem szabad arra következtetni, hogy a nullával egyenlőnek vehetők. Ellenkezőleg, mindegyikük hozzájárul az eredőhöz és ennyiben benne is foglal-

⁴³ Vö. Engels levele J. Blochhoz, 1890. szept. 21–22., K. Schmidthez, 1890. aug. 5., W. Borgius-hoz, 1894. jan. 25; MEM 37, Kossuth, Budapest 1977, 453., 425–428, MEM 39, Kossuth, Budapest 1979, 201.

⁴⁴ Vö. Engels levele F. Mehringhez, 1893. júl. 14; MEM 39, 93–94; Engels: „Ludwig Feuerbach ...”, id. kiad. 63.

tatik.”^{4 5} Ha egybevetjük ezt a modellt a „praxis-filozófia” „alternatíva-elméletével”, meglepődhetünk ez utóbbi szegénységén és merevségén. A „praxis-filozófia” a történelmi szükségyszerűség elleni harcában nemcsak megfosztja az akaratot meghatározó feltételeinek gazdag rendszerétől, de az egyének akaratának ezt a dialektikus játékát, az „alternatívákban” szerepet játszó szükségyszerűségek és véletlenek egymásba folyását sem képes megközelíteni.

Nagyon elgondolkoztató, hogy sokan az „új” elméletekről azonnal elhiszik, hogy többet adnak a marxizmus klasszikus elemzéseinél és minden bizonnyal meghaladják azokat. Pedig, ha gondosabban járunk el, éppen az tűnik fel, hogy ezek a marxizmust „korszerűen” értelmező mai irányzatok, a magukat „praxis-filozófiaiinak”, „antropológiainak” vagy „társadalomontológiainak” nevező áramlatok nemhogy továbbfejlesztik a marxi eredményeket, hanem az alapvető pontokon visszalépést jelentenek a marxizmustól. Az *igazi korszerűség* a társadalomelmélet *alapvető* kérdéseit illetően a *forrásoknál* található: ti. a materialista történetfelfogás minden lényeges elemét *érett formában* és gazdagon a marxizmus klasszikusainál találjuk kifejtve. Minden további lépés *előre* csak ennek a gyakorlat, a történelmi tapasztalat által sokszorosan ellenőrzött, megerősített tudományos eredménynek a talajáról történhet, és *nem megtagadásával*. Ha meg akarunk ismerkedni a marxi társadalomelmélet alapjaival, akkor ezt az eredeti forrásokból tanulmányozzuk: ez olyan figyelmeztetés, ami sok tévedéstől és felesleges kerülőtől megkímélhetne bennünket.

7. A „praxis-filozófia” – mint jeleztük – a többi közt azzal érvel, hogy Marx felfogása arra engedne következtetni, hogy objektív szükségyszerűségek érvényesülését csak az elidegenedés feltételei között tételezett fel. Ennek megfelelően az eljövendő osztály nélküli társadalomban szükségképpen eltűnne mindenféle objektív törvényszerűség. A „szabadság birodalmának” megvalósulása a szükségyszerűség megszűnését, végleges megsemmisülését jelentené.

Ez is olyan kérdés, amelynek minden alapvető összetevőjét a marxizmus tisztázta. A marxizmus a szabadság idealista-indeterminista felfogásával szemben feltárta a *reális szabadság* lényegét, azt hogy a szabadság valójában nem a szükségyszerűség megszüntetése, hanem pontosan a szükségyszerűség felismerése és számbavétele, tudatos és gyakorlati felhasználása. A marxizmus klasszikusai a társadalmi haladásnak éppen azt a tendenciáját tarták fel és fogalmazták meg elméletileg – a tökéletes gazdasági-társadalmi alakulat mozgásának részletes tanulmányozása alapján –, amely a társadalom *spontán* (nem tudatos, nem ellenőrzött) mozgásformájáról szükségképpen átvezet a magántulajdon felszámolásával *tudatos*, tervszerű, ellenőrzött mozgásformájára. A termelési eszközök társadalmi tulajdonba vételével a társadalmi termelésen belüli anarchiát tervszerű tudatos megszervezettség váltja fel – írja Engels. „Az embereket körülvevő életfeltételek köre, amely idáig uralkodott az embereken, most az emberek uralma és ellenőrzése alá kerül, akik most első ízben válnak a természet tudatos, valóságos uraivá, mert és amennyiben saját társadalmasításuknak uraivá válnak. Saját társadalmi tevékenységük törvényeit, amelyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként álltak velük szemben, az emberek akkor majd teljes szakismerettel alkalmazzák s ezzel uralkodnak majd rajtuk . . . Csak ettől kezdve fogják az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg

^{4 5} Engels levele J. Blochhoz, 1890. szept. 21–22; MEM 37, 454.

az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásai is” – olvashatjuk az „Anti-Dühring”-ben. A társadalmi szükségszerűségnek ez a megnyergelése – és nem, mint a „praxis-filozófusok” képzelik, a megszüntetése – a tartalma az emberiség ugrásának „a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába”.⁴⁶

A szabadság azt jelenti – olvashatjuk a „Tőke” III. kötetének sokszor idézett passzusában –, „hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik ezt a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk . . .” A természeti szükségszerűségnek ezen a társadalmi ellenőrzés alá vonásán nyugszik a szabadságnak egy magasabb foka, az amiről Marx úgy ír mint „a szabadság igazi birodalmáról”, ahol megjelenik „az emberi erőkifejtés” mint „öncél”, és amely „túl van a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján”. Az ember képességeinek mindenoldalú kifejlesztéséről van szó, amelynek „alapfeltétele” a munkanap megrovidítése, a szabad idő.

A szabadság eme „igazi birodalmáról” azt hinni, hogy az Marx gondolatában a szükségszerűség megsemmisítésén alapul, mindenképpen tévedés. *Egyfelől* Marx ugyanitt aláhúzza, hogy „minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban” az embernek „küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje”. A szabadság magasabb formája „csak a szükségszerűség e birodalmán”, a *természeti szükségszerűség* egyre szélesedő birtokbavételén „mint bázisán virágozhat ki”. *Másfelől ennek a szabadságnak, az emberi képességek kibontakozásának megvannak az objektív társadalmi feltételei:* a termelők „társulása”, a termelési eszközök társadalmi tulajdonba vétele, ami nélkül a természettel folytatott anyagcserének a „közös ellenőrzése” sem valósulhat meg. A „Tőke” szerzője számára ez evidencia. Ugyanitt ismétli meg Marx felfedezésének lényegét: a társadalmi termelési folyamat „az emberi élet anyagi létfeltételeinek termelési folyamata és egyszersmind sajátos történelmi-gazdasági termelési viszonyok közt végbemenő, magukat e termelési viszonyokat és ezzel e folyamat hordozóit, azok anyagi létfeltételeit és kölcsönös viszonyait, vagyis meghatározott gazdasági társadalomformájukat termelő és újratermelő folyamat.” Minden termelési folyamat „meghatározott anyagi feltételek mellett megy végbe, amelyek azonban egyszersmind meghatározott társadalmi viszonyok hordozói, s az egyének életük újratermelése folyamán e viszonyok közé kerülnek.”⁴⁷

Csak utalnék rá, hogy a létező, reális szocializmus történelmi tapasztalatai megerősítették a marxizmus elméleti következtetéseit. A tervgazdálkodás kialakulása és megszilárdulása a társadalmi tulajdon alapján, az össztársadalmi tervezés szélesedő gyakorlata kézzelfoghatóvá tette, hogy a társadalmi-gazdasági folyamatok tudatos irányítása csakis az objektíve adott feltételek és a belőlük fakadó objektív szükségszerűségek feltárására és alkalmazására épülhet. A szocializmus körülményei között érvényesülő törvényszerűségek objektív jellege egyre kevésbé annak a következménye, hogy az emberek,

⁴⁶ MEM 20, 279. „Egy társadalom, még ha nyomára jött is mozgása természeti törvényének – jegyzi meg Marx a „Tőke” első kiadásához írt előszóban – . . . természetes fejlődési fázisokat sem át nem ugorhat, sem rendeletileg el nem tüntethet. De megrovidítheti és enyhítheti a szülési fájdalmakat.” (MEM 23, 9.)

⁴⁷ MEM 25, 771–773.

miközben céljaikat követik, nincsenek tudatában annak, hogy tevékenységeikkel milyen változásokat eredményeznek a társadalom életében. Az új feltételek között gyakorlatilag feltárul a társadalmi folyamat objektív meghatározottságának mélyebb alapja: az teszi objektív, az emberek tudatától, akaratától, célkitűzéseitől nem függő folyamattá a társadalmat, hogy az élő generációk valóban számukra objektíve adott, készen talált, örökölt feltételek között kénytelenek tevékenykedni. A rendelkezésre álló termelőerők, a fennálló termelési-társadalmi viszonyok, történelmileg kialakult formájukban, de még az örökölt gondolkodásmód is *megszabják* a társadalom egészének és különböző rétegeinek további, nemegyszer lényeges ellentmondásokat mutató mozgását. A tudatos irányítás sikerének feltétele, hogy az objektíve adott körülmények együttesét, a maguk hierarchiájában minél pontosabban feltárja, kiemelve az azokból fakadó fő tendenciákat, szükség-szerűségeket, és ezekre alapozza céljainak kidolgozását. Valóban annál szabadabb társadalmi cselekvésünk, minél nagyobb szükségszerűséggel lesznek céljaink meghatározva.

A marxizmus alapvető következtetéseinek az ellenőrzését a szocializmus gyakorlata negatív is szolgáltatja. Minden tévedés az objektíve adott feltételek és az azokból származó szükségszerűségek megítélésében, minden lényeges melléfogás a társadalmi célok meghatározásában visszaüt és korrekciókra kényszerít. A további cselekvést meghatározó feltételek rendszerében ekkor már ott találjuk a rossz helyzetfelmérésből kialakult tevékenység tárgyiasult következményeit is. A szocialista társadalom mozgása szükségképpen kisebb-nagyobb cikcakkokat mutat, amelyekben a feltételek és gyakorlati folyamatok rendszerében amúgy is tömegesen jelenlevő véletlenszerűségekkel együtt szerepet játszanak a megismerés korlátai, az hogy a legjobb esetben sem lehet teljesen átfogni – még a lényeges vonatkozásokban sem – a társadalmi folyamatot. Ebben a sokszintű, kiegészítő és módosító véletlenek tömegében megvalósuló mozgásban érvényesülnek a meghatározó gazdasági feltételekből fakadó szükségszerű fejlődési tendenciák, a társadalmi valóság módosulásának „objektív logikája”.

Kétségtelen, hogy a részfolyamatok a maguk egyediségében többnyire elfedik a folyamat egészében végső soron érvényesülő objektív szükségszerűséget. A közvetlen látszat arra utal, hogy a tömeges egyéni, partikuláris cselekvéseket meghatározó döntések a maguk kaotikus sokféleségében nehezen fűzhetők valamiféle az emberek akaratától nem függő szabályszerűség láncára. Az egyének kisebb-nagyobb őket érintő kérdésekben általában többféleképpen határozhatnak, az egyes embereknek, a különféle csoportoknak, a gazdasági és társadalmi szervezetek, intézmények vezetőinek konkrét döntései is igen eltérő irányú és hatékonyságú cselekvési sorokat indítanak. Olyan átfogó területeken is, mint amilyen a gazdaságirányítás rendszere, azt látjuk, hogy lényeges különbségek vannak az egyes szocialista országok által választott megoldások között, ami megintcsak azt a látszatot erősítheti, hogy a különféle lehetőségek közötti tudatos választás az alapja, meghatározója a társadalmi mozgásnak. Az is hozzájárul az objektív szükségszerűség eltakarásához, hogy az eltérő megoldások általában hosszabb ideig fennmaradhatnak, kisebb-nagyobb ellentmondásokat produkálva funkcionálnak, hogy az eltérő variánsok közül a torzók sem mutatkoznak azonnal életképtelennek.

A kérdés veleje azonban az, hogy a részfolyamatok, az egyedi cselekvések, az eltérő döntések adott esetben csak elfedik és nem szüntetik meg az e folyamatban érvényesülő objektív tendenciákat, lényegi szükségszerűségeket. Éspedig úgy fedik el a lényegét, a szükségszerűt, az általánost, hogy ki is fejezik, meg is valósítják azt. A tömeges egyedi

cselekvések az elemzés során meghatározott típusokat mutatnak, bennük határozott tendenciák rajzolódnak ki, amelyeknek összefüggését a társadalom lényegi viszonyaival a további gondos analízis rendszerint feltárja. A lényegi viszonyokból fakadó szükségszerű mozgások pedig éppen a tömeges konkrét, különböző szintű cselekvések révén, ill. azokban valósulnak meg.

Itt van például a munka szerinti elosztás elve, az anyagi ösztönzés rendszere. A külső szemlélő számára valóban úgy tűnhet, mintha egyszerűen elhatározás dolga ennek „bevezetése”: politikai döntés kérdése lenne alkalmazása vagy elvetése. És valóban ez az elosztási rendszer meghatározott koncepció kidolgozását, törvények és végrehajtási jogszabályok megvalósítását igényli. És vannak olyan esetek is, amikor a politikai döntés elutasító, és a bevezetett egyenlősítő elosztási mód, a maga jegyrendszerével például, egy-két évtizedig is fenntartja magát. A nagyszámú konkrét, működő variáns, az ezeket megvalósító tömeges tevékenységek mögött olyan szükségszerűségek húzódnak, amelyek a termelés szocialista viszonyainak a lényegi, tartós következményei. A dolog már ott kezdődik, hogy a termelés maga nem állhat le hosszabb ideig, a létfenntartás elemi erővel megköveteli az elfogyasztott, elhasznált javak újratermelését. A tudattól, akarattól szintén nem függő körülmény az is, hogy a megtermelt javakat valami módon el kell osztani. Az olyan társadalomban pedig, amely az objektív feltételek rendszerében felszámolta az alapvető termelési eszközök magántulajdonát, szükségképpen létre kell jönnie az elosztás társadalmi rendszerének: „akár akarják, akár nem” – de pontosabban: a feltételek kikényszerítik azt, hogy – jól-rosszul – a társadalom átfogó irányítását végző vezető politikai erő (ez is szükségképpen létrejön a forradalmi folyamatban, jól-rosszul: ha ez balul sikerül, a burzsoázia kerekedik ismét felül) valami módon megoldja ezt az objektíve jelentkező feladatot. És a szocializmus feltételei között egy olyan elosztási szisztéma tör utat, így vagy úgy, magának, amely megfelel a kibontakozó, még sok alapvető szempontból kifejeletlen új társadalom viszonyainak. Ott is, ahol a türelmetlen politikai döntés elutasító – mint a gyakorlat mutatja –, az erkölcsi ösztönzés mellett óhatatlanul „felüti a fejét” az anyagi ösztönzés is: a jó munkát megjutalmazták, ennek alapján osztják szét a tartós fogyasztási cikkeket, ez szerepet játszik a lakáelosztásban stb. És előbb-utóbb (ez történelmi tény) korrigálni vagy kiigazítani kénytelenek az elosztást, áttérnek vagy visszatérnek a munka szerinti elosztás rendjére.

Természetesen egyáltalán nem közömbös, hogy a folyamatot irányító és megvalósító erők milyen tudattal cselekednek. Nyilvánvalóan különös jelentősége van a vezető politikai párt elméleti-ideológiai-tudományos és gyakorlati felkészültségének: minél pontosabban képes felmérni azt, hogy az objektíve adott, készen talált feltételek hierarchikus rendszere az elosztásnak milyen típusát, és ezen belül milyen konkrét, többek közt a megelőző szakasz megoldásaitól, a közvetlen előzményektől és a messzebbre visszanyúló hagyományoktól is függő formáját kívánja meg, annál sikeresebb lesz tevékenysége, az elhatározott és bevezetett rendszer annál biztonságosabban fog működni. És viszont, minél kevésbé megalapozott a döntés, annál nagyobb feszültségeket fog teremteni az alkalmazott szisztéma, hogy végül előbb vagy utóbb, a kudarcok és konfliktusok nagyon sokféle (a konkrét feltételek által meghatározott) variációin át a korrekció fázisába jusson. Egyáltalán nem közömbös az sem, hogy az elhatározott elosztási rendet hogyan, milyen tudattal valósítják meg a különböző szinteken, a különböző tevékenységi ágakban. A forradalmi türelmetlenség által szült egyenlősítő elosztás is

adott esetben sikerrel fog működni, ha a forradalmi tömegek odaadása, lelkesedése, megértése és belátása, az elhúzódnó rendkívüli körülmények hatására huzamosabb ideig támogatja. A helyesen felismert és kidolgozott anyagi ösztönzés rendszerének megvalósítását pedig nagymértékben gátolhatja a tömegek értetlensége, politikai-gazdasági iskolázatlansága stb. Ezért is van minden területen olyan nagy jelentősége a tudat formálásának, a gondolkodásmód befolyásolásának, a felvilágosító munkának, az általános és politikai műveltség, az iskolázottság növelésének.

De a tudat sohasem önmagában hatékony, hanem mindig mint „tudatos lét”, mint a létviszonyok tudata. Ha adott esetben torz nézetek hatékonyak lehetnek, ez ismét csak azért van, mert olyan reális, objektív látszatokat teremtő részfolyamatokhoz kapcsolódnak, amelyek a mélyebb, az általános összefüggéseket eltakarhatják. A társadalmi tudat maga is sokrétegű eleme a társadalmi folyamatokat meghatározó és megvalósító közvetítési rendszereknek, amelyekben a szüntelen visszacsatolásokban, a spontán és tudatos önkorrekciókban valósul meg sajátos szabályozó funkciója.

*

Röviden: az ún. „praxis-filozófia” – lényegét tekintve – szöges ellentétben áll a marxai társadalomfelfogással, amelyből pedig származtatja magát. Elméletileg két ellentétes vonal ütközik itt meg, amelyet *végző soron* ellentétes társadalmi-politikai célok vezérelnek. A „praxis-filozófia” a reális szocializmus ellen fellépő polgári-kispolgári áramlatoknak egyik sajátos, olykor nehezen felismerhető kifejeződése. Különböző, sokszor nagyon eklektikus variánsainak elméleti eszközeire jellemző, hogy bizonyos valóságos összefüggésekből, mindenekelőtt a tudati tényező, a tudatos emberi cselekvés történelmi szerepéből kiindulva eljut a „tevékeny oldal” egyoldalú előtérbe állításához, és ennek révén a társadalmi szükségszerűségek tagadásához. Az emberi cselekvés céltudatos jellege alapján azt a polgári ideológiából ismert következtetést fogalmazza meg ismét, hogy – szemben a természettel – a társadalomban a szó tulajdonképpeni értelmében objektív törvényszerűségek nem érvényesülnek. A „praxis-filozófia” ezzel a marxai materialista társadalomfelfogás alapvető eredményeit veti el és objektíve sajátosan megfogalmazott ideológiai eszközöket kínál a szocializmus történelmi szükségszerűségének tagadásához.

HOZZÁSZÓLAS

NÉHÁNY TUDOMÁNYELMÉLETI MEGJEGYZÉS LÁSZLÓ GYULA A „KETTŐS HONFOGLALÁS” C. KÖNYVÉRŐL*

H Á R S I N G L Á S Z L Ó

Mindenképpen illetéktelen vagyok ahhoz, hogy László Gyulának A „kettős honfoglalás” c. könyvéhez tartalmi megjegyzéseket fűzzek. A „kettős honfoglalás” hipotézisét erősítő és gyengítő érvek súlyozását átengedem a szakmai kritikának. Az a mód azonban, ahogyan a szerző tudományos felfogását előterjeszti, véleményem szerint már nem pusztán a történettudomány vagy a régészet belső ügye, hanem a tudományos megismerés általános kérdéseit, ezeken belül elsődlegesen a történeti múlt rekonstrukcióinak igazságát érinti és így a tudományelmélet művelőjének érdeklődésére is számot tarthat.

Rokonszenves az olvasó számára, hogy László Gyula könyvében mindvégig többé-kevésbé jól megalapozott feltevésnek tekinti a „kettős honfoglalás”-ról kimunkált felfogását. „Én feltevéseket fogalmazok meg – nem bizonyságokat – írja. – Hiszem, hogy feltevéseim közelebb visznek minket az egykori valóság megismeréséhez. Ez a hit ad tartalmat munkámnak.” (8.) Mindezt azért emelem ki, mert a tudomány számos művelőjében még ma is él a hipotézisektől való bizonyos idegenkedés, amely minden bizonnyal a pozitivistá tudományfilozófiai örökségnek megnyilvánulása.

A pozitivista szemléletű kutatók azt képzelik, hogy a valóság bármely területének vizsgálata közben elkülöníthető a tényeknek egy olyan együttese, amely invariáns az őket magyarázó hipotézisekkel szemben. Megfelelnek annak, hogy a tények leírásánál olyan fogalmakat alkalmazzanak, amelyek e tények természetére utalnak. Ellenkező esetben nem tudnák azonosítani és megkülönböztetni őket. Amikor pl. megállapítjuk, hogy „...-kor napfogyatkozás volt”, megfelelkezünk arról, hogy a „napfogyatkozás” terminus értelme csak a Nap-rendszer elméletének keretei közt világítható meg. A primitív kultúrák embere pl. azt figyelte meg, hogy az „ördög elvitte a Napot”, „isten sötétséget bocsátott a Földre” stb. A tények leírását tehát jelentősen befolyásolja az az elméleti háttér, amelynek kontextusában a használt fogalmak többé-kevésbé világos értelemmel bírnak, amely kommunikálhatóságuk szükséges feltétele.

Az ellentétes hibát követik el azok, akik a tények elmélet-függőségét olyan mértékben eltúlozzák, hogy a kutató beállítódásait, előítéleteit tartják a tudományos kutatás végső alapjának. Ha ez így volna, aligha beszélhetnénk arról, hogy a tudományos kutatás célja az emberi tudás új és igaz ismeretekkel való gyarapítása. Napjainkban tanúi lehetünk egy olyan relativista tendenciának, amely a tudományt az egymással összemérhetetlen rögeszmék harcaiként igyekszik ábrázolni.

*László Gyula: „A kettős honfoglalás”. Gyorsuló idő, Magvető, Budapest 1978, 215 oldal.

A pozitívista és relativista végleteket csak úgy kerülheti el a kutató, ha elismeri a tények és elméletek szoros kapcsolatát és egyúttal viszonylagos függetlenségét és nem tesz kísérletet arra, hogy akár a tényeket, akár az elméleteket tegye meg végső ismeretfundamentumnak. Erről az abszolutisztikus igényről le kell mondania és a tudomány mindenkori élő gyakorlatában kell látnia azt a relatíve biztos alapot, amely a további kutatást biztosítja. Ezt az élő gyakorlatot a nemzetközi tudományos közvélemény és az adott diszciplína nemzetközi színvonala képviseli. Ezeken belül elkülönül azoknak az elméleteknek és tényeknek a zöme, amelyeket a megismerés adott szintjén ésszerűen nem lehet kétségbe vonni és azoké, amelyek vita tárgyát képezhetik. Az utóbbiakat nevezzük hipotéziseknek.

László Gyula felfogása mentes mind a vázolt pozitívista, mind a relativista torzulásoktól. Leszámol azzal az illúzióval, hogy a tudás csak tényeket, vagy teljesen bizonyított elméleteket terjeszhet elő „A múlt kutatója — írja — állandóan a „termékeny bizonytalanság” légkörében dolgozik. Eleve gyanús — legalábbis számunkra — minden olyan kijelentés, hogy ez pedig „így volt”, s rokonszenves az a szerénység, amely bevallja, hogy „ez így lehetett”. (8.) Ez a „termékeny bizonytalanság”-nak nevezett állapot a tények és elméletek ama sajátos kölcsönhatásának eredménye, hogy az új elméleteket már elfogadott és jól megalapozott elméletektől többé-kevésbé függő tényekhez mérjük, az új tényeket pedig ugyancsak már megalapozott és elfogadott elméletek segítségével finomítjuk. Ez az állapot a jelen kutatóira (a legtöbb természettudósra, pszichológusra, szociológusra stb.) is jellemző, de hatványozottan sajátja azoknak a kutatóknak, akik a múlt feltárására vállalkoznak. Közéjük tartozik a történész és régész is.

Az utóbbi megállapítás némi magyarázatot kíván. Induljunk ki abból, hogy a tudomány mindenkori gyakorlata mint kutatói bázis a tudomány jelenét reprezentálja. A történeti múlt csak ennek a jelennek a közvetítésével vonható be a kutatásba, és ez a közvetettség óhatatlanul az optikai csalódásokhoz hasonló torzulásokat eredményez. Ezek azonban éppúgy velejárói a múlt rekonstrukciójának, mint az optikai csalódások a normális látásnak, és nem is károsabbak az utóbbiáknál, ha tudatosítjuk eredetüket és magyarázatát adjuk működés módjuknak. A múlt kutatójának állításai tehát nemcsak abban az értelemben feltevések mint pl. a jelent vizsgáló szociológus hipotézisei, hanem ezen túlmenően tartalmazzák még a múltnak a jelen általi közvetítettségének mozzanatát is. A múlt ugyanis csak a jelenben valóságos és csak a jelen közvetítésével rekonstruálható.

A vázolt episztemológia elfogadása esetén nincs mit csodálkoznunk azon, hogy valamely történeti tény vagy elmélet hipotézissé minősülhet vissza. László Gyula egyetértőleg idézi Szádeczky-Kardoss Samu következő megállapítását: „A római kor és a XI. század (a magyar állam írásbeliségének megindulása) közötti fél évezred forrásai annyira kisszámúak, szegényesek és rosszul tájékozottak, hogy a bennük előforduló szűkös és problematikus Kárpát-medencei névanyag félreérthetetlen bizonyossággal nem mutatja meg: meddig nem, és mikortól lehet vagy éppen kell finnugor (előmagyar) nyelvű etnikum jelenlétével számolni a Közép-Duna-medencében. A magyar átlagember, de a történészek, kutatók többségének tudatában is bizonyított tényként élő tétel, miszerint Árpád 896-os honfoglalása a szóban forgó terminus *csak hipotézis*, mely mellett más feltevések sem hagyhatók számításra kívül.” (122.) Napjainkban a „kettős honfoglalás” hipotézisének előterjesztése azzal a következménnyel jár, hogy a honfoglalásnak korábban tényként kezelt időpontja is hipotétikussá válik. Az eléggé távoli és adatokkal gyéren dokumentált

történeti múlt tényeiről tett állításokat aligha szabad jól megalapozott hipotéziseknél többnek tekintenünk. Ezeket természetesen mindaddig nem vitatjuk, míg fel nem merülnek olyan rivális felfogások, amelyek megalapozottsága az előbbiekével hozzátöbbletlenül egyezik. Ezt a kutatói attitűdöt nevezi László Gyula „termékeny bizonytalanság”-nak. Úgy vélem, a tudomány fejlődése csak ilyen légkörben képzelhető el. Felmerül azonban a kérdés: Összeegyeztethető-e ez az episztemológia az igazságról alkotott általánosan elterjedt felfogással?

Ha a szaktudományos kutató felüt valamely episztemológiai szakmunkát és átolvassa az igazságról szóló fejezetét, bizonyára a csalódás érzése vesz rajta erőt: eléje tárul egy tucat rivális igazságelméleti felfogás, megkapja ezek bírálátát és a szerző által képviselt felfogás pozitív kifejtését. A vizsgálódás szintje azonban rendszerint annyira elvont, hogy a tudományos kutatásban felmerülő konkrét problémák végül is megválaszolatlanok maradnak. Ezért hiába keressük a változó (fejlődő) ismeretek igazságértékének megállapításával kapcsolatos fejtegetést. A szaktudományos kutató azoknak az alapelveknek a szisztematikus kifejtését várna, amelyek a tudományos értékű hipotézisek igazságértékének meghatározását szabályozzák. Helyettük rendszerint néhány általánosságot kap az igazság abszolút és relatív jellegéről. A szaktudóst aligha elégítheti ki a filozófiai megközelítésre gyakran jellemző, de nem mindig előnyös absztrakt általánosság.

Megalkotható azonban olyan igazságelmélet is, amely a fejlődő ismeretek igazságértékeinek természetéről ad számot. Kiindulva az igazság relatív és abszolút jellegéről szóló ismert tanból a modern logika eredményeinek felhasználásával olyan átfogó elméletet lehet felépíteni, amely a hipotézisekhez nem pusztán az „igaz” és a „hamis” értékeket felelteti meg, hanem a „teljesen igaz”-tól a „teljesen hamis”-ig terjedő igazságértékskálát. Ez a skála alkalmas értékelési szabályok birtokában lehetőséget nyújt a hipotézisek relatív igazságértékeinek összemérésére. Arra itt nincs lehetőségem, hogy a relatív igazság említett elméletének alapelveit megfogalmazzam. Jellemzésére csak azt említem meg, hogy segítségével eléggé jól modellálhatók azok az érvelési situációk, amelyek a magasan fejlett természet- és társadalomtudományokban a versengő hipotézisek megvitatásánál felmerülnek. A tudományosságra jellemző racionalitás ugyanis megköveteli, hogy az érvelés résztvevői számot tudjanak adni azokról a logikai eljárásokról, amelyeket a hipotézisek igazságértékeinek meghatározásánál, ill. a hipotézisekkel kapcsolatos episztemológiai döntéseiknél (elfogadás, tartózkodás, elvetés) alkalmaznak. Úgy vélem, az említett episztemológiai-logikai elmélet keretei közt rekonstruálni lehet a honfoglalás hagyományos felfogásának és a „kettős honfoglalás” hipotézisének szembeállítását.¹

Ha a tudományos kutatást globálisan és kissé metaforikusan akarjuk jellemezni, akkor róla mint a tudósok a problémákkal való állandó és váltakozó szerencsével folyó küzdelméről beszélhetünk. A megismerési célok és az ismeretháttérben integrált korábbi ismeretek inadekvát jellegéből adódó ellentmondások harcra serkentik a kutatót, amely nemcsak a megismerendő objektum ellen irányul, hanem gyakran az elődök és a kortársak elképzelései ellen is. Mint minden küzdelmet, a kutatóknak az igazságért folytatott harcát is lehet erkölcsileg „fair” és tisztességtelen eszközökkel vívni. Írásomat néhány

¹ Lásd Hársing László: „A relatív igazság korszerű értelmezéséhez”; „Világosság”, 1978/11, 679–686.

olyan idézettel zárom, amelyben László Gyula a tudományos tisztesség néhány elengedhetetlen követelményét fogalmazza meg.

„Mindebből természetesen az is következik – írja –, hogy ha bárki is jobb magyarázatot tud javasolni (ti. mint a „kettős honfoglalás” feltevése – beszúrás tőlem – *H. L.*), őszinte örömmel fogadom. Gondolom, minden kutató hasonló módon gondolkodik, hiszen nem a magunk dicséretét keressük, hanem *a múlt igazságát*.” (20. – kiemelés tőlem – *H. L.*) „Nem szeretném tételekbe összefoglalni az elmondottakat, inkább csak azt az őszinte magatartásomat ismételném, hogy nem az ,én’ igaza a fontos, hanem az egykori valóság felderítése, ha pedig a tények ellenem fordulnának, kutatói alázattal fogadom.” (194.) „Meg kell vallanom, hogy véges-végig a legnagyobb gyanakvással figyeltem eredményeim kibontakozását, s még most is tele vagyok aggodalommal. Sajnos sokan a dolgok könnyebbik végét fogták meg, már készpénznek vették, és hirdették azt, ami még bizonytalan.” (26.)

TUDOMÁNYOS VILÁGKÉP ÉS A TERMÉSZETI FEJLŐDÉS HIPOTÉZISE

ANDRÁS FERENC

Ha a természetben nem történnének fizikai események, akkor semmi sem történne. A modern fizika eredményei szerint az általunk megismert világban – a továbbiakban univerzumban – nem voltak mindig atomok, hanem létezett a természetnek egy olyan korábbi állapota is, amelyben az univerzumot elemi részek alkották. Ezekből alakultak ki az univerzum történetének későbbi szakaszában az atomok.¹

Ezek után óhatatlanul két kérdés merül föl.

1. Univerzumunkban eddigi ismereteink szerint – amelyek térben és időben is végesek – nem létezett mindig az atom mint anyagforma. Följogosít-e ez bennünket arra a kijelentésre, hogy az univerzum történetének azon korábbi fázisában sem voltak, amelyről nincsenek ismereteink? Ugyanis, ha voltak, akkor valamely időtartományban el is kellett pusztulniuk, hogy létrejöjjön az általunk ismert állapot. Ez esetben föltehető, hogy az univerzum történetében váltogatják egymást azon fázisok, amelyek tartalmaznak és amelyek nem tartalmaznak atomokat.

2. Az atomok történetére vonatkozó elképzelésünk – tehát hogy nem voltak mindig – az általunk megismert világ, az univerzum megfigyelésén alapul. Kiterjeszthető-e ez az elképzelésünk a világ azon részére is, amelyet nem ismerünk vagy akár az egész világra? Ha nem terjeszthető ki, akkor elképzelhető, hogy egy kellően nagyobb univerzumot szemlélve azt tapasztalnánk, hogy az egyik helyen létrejönnek az atomok, egy másik helyen pedig elbomlanak, vagyis az atomok mint speciális anyagfajták valahol állandóan léteznek – jelenlegi megfigyelésünk csak sajátos helyzetünkéből fakad. Azonban, ha ez így van, akkor – mivel nyilvánvaló, hogy nincsenek a világon kitüntetett helyek, ahol „véletlenül” végtelen idő óta csak az általunk ismert időtartományban keletkeztek először atomok – a mi „1” állításunk az univerzumra vonatkozóan sem lehet helyes, hanem ha kellően visszanezünk a saját múltunkba, megtaláljuk azt az időszakaszt, amikor ismét voltak atomok.

Mint látható, a probléma térbeli és időbeli kiterjesztése összefügg. A „2”-re adott igenlő válaszból az „1”-re adandó igenlő válasz következik, és fordítva, az „1”-re adott igenlő válaszból a „2”-re adandó igenlő válasz következik; ugyanez érvényes tagadó válasz esetén is.

¹ Ja. B. Zeldovics: A forró világegyetem és az elemi részek; „Fizikai Szemle”, 1966/10, Ja. B. Zeldovics: Az univerzum szerkezete; „Fizikai Szemle”, 1974/10. Lukács Béla: Az univerzum anyagának fejlődése; „Természet Világa”, 1975/7–8.

Fölmerül a kérdés, hogy ha a természetnek az az állapota, amelyben atomokat tartalmaz, nem öröktől fogva van, akkor talán az a speciális állapot is ilyen történeti természetű, amelyből az atomos anyagforma kifejlődött, és meddig vihető ez a gondolat tovább, vagy ami ugyanez: van-e egy legegyszerűbb anyagforma, amely öröktől fogva létezik? Jelöljük az atomos anyagformát „ m_{-2} ”-vel, az azt megelőzőt „ m_{-3} ”-mal.

3. Van-e egy legelemibb, legkorábbi „ m_{-i} ” anyagforma?

Rendeljük minden „ m_{-k} ” anyagformához azt a t_{-k} időpontot, amely előtt biztosan nem létezett. Tegyük föl, hogy létezett az univerzumnak csak a legelemibb, m_{-i} elemet tartalmazó állapota. Ha m_{-i} létezik, akkor nem létezik hozzá tartozó véges értékű t_{-i} , definíciónkból következően, mivel m_{-i} végtelen idő óta létezik. Mivel „2” és „1” kérdések ekvivalensek, föltételezésünket általános érvényűnek kell tekintenünk. A legegyszerűbb elemet tartalmazó stádiumból a következő fizikai objektumfajta m_{-i+1} t_{-i+1} időpont után jött létre. Az a lényeges számunkra, hogy ezen időpontban még biztosan nem volt ezen új elem, az átalakulás mikéntje számunkra közömbös. A legegyszerűbb elemet tartalmazó állapotból egy meghatározott időpont után történik csak meg a következő elemi rész kialakulása. Ezen állapot előtt a legelemibb elem végtelen ideje létezik, akkor miért következik be egy meghatározott időpont után, de már végtelen idő eltelte után valami, ami eddig már többször, ha nem végtelenszer bekövetkezhett volna? Mint látható, ha a számunkra ismeretlen világra az általunk ismert világ alapján kialakított fizikai elmélet segítségével következtetünk, fönntartjuk a világ időbeli végtelenségéről való nézetünket, valamint nem tételezünk föl „külső mozgatót”, akkor a végső elemi részek létét nem fogadhatjuk el.

Vegyük sorra ezek után a lehetséges álláspontokat.

4. A világegyetemben létezik egy időpont, amely előtt nincsenek atomok, bármely korábbi időpontot nézzünk is.

5. A világegyetem bármely részéhez, amely egy adott időpontban nem tartalmaz atomos anyagformát, található a világegyetem egy olyan része, amely ugyanabban az időben tartalmaz atomokat.

6. A világegyetem bármely terénümán, amelyben egy adott időszakban hiányzik az atomos mozgásforma, található ezen térrész egy olyan korábbi állapota, amely tartalmaz atomokat.

7. Nincsenek kitüntetett helyek, ahol a világ más természetű az anyagformák történetét illetően.

Ha „7” igaz, akkor „5” és „6” ekvivalensek. Ha „7” igaz, akkor akár „5”-ből, akár „6”-ból „4” hamissága következik. Ha „7” és „4” is igaz, akkor „5” és „6” hamis.

Megjegyzések:

Tökéletesen lényegtelen, hogy mennyi ideig vannak és mennyi ideig nincsenek atomi részek, a periodicitás nem létük tartamára, hanem létük és nemlétük egymást követő sorozatára vonatkozik. A „4”-állítás esetén nem az a fontos, hogy épp t_{-2} időpontban nincsenek atomok, hanem az, hogy valami – egy anyagforma – soha nincs egy adott időpont előtt. Tehát „4” nem állhat olyan elképzelésből, hogy t_{-2} előtt egy véges ideig – pl. t_{-3} -ig – nincsenek atomok, de t_{-3} -tól korábbi időpontokban végtelen idő óta vannak. Ekkor is van valami nem periodikus, valami egyszeri az atom mint anyagforma történetében, ami eddig már többször előállhatott volna.

Tapasztalataink térben és időben véges térreumán belül az a kép tárul elénk, hogy az általunk megismert alapvető anyagformák: mozgási tömeg, nyugalmi tömeg, élet, tudat, egymásból alakultak ki, egymás után, időben követve egymást. Ezen sorrendjük szigorúan meghatározott, az előző létrejötte föltételezi az utóbbit. Az egyes szaktudományok által részletesen kidolgozott történeti folyamat alapján lehetőség van egy átfogó „történelem”, a fejlődéstörténet kidolgozására.² Tény, hogy a gondolat születését megelőzi az élet keletkezése, az élet keletkezését a molekulák, utóbbiakét az atomok kialakulása stb. Ameddig, egy bizonyos $\Delta t_{-1} > 0$ ideig nincs élet, addig tudat sincs; amíg egy $\Delta t_{-2} > 0$ ideig nincsenek atomok, addig élet sincs; ameddig egy $\Delta t_{-3} > 0$ ideig nincsenek protonok és elektronok, addig atom sem lehetséges.

Ha az univerzum története periodikus, akkor ezeknek a periódusoknak legalább olyan hosszúaknak kell lenniök, hogy ezen kialakulási időszakokat magukban foglalják, tehát legalább $\Delta t_{-1} + \Delta t_{-2} + \Delta t_{-3} \dots$ hosszúak.

Világos mármost, hogy az a kérdés, hogy létezik-e egy legegyszerűbb anyagforma? Amennyiben igen, akkor elképzelhető, hogy a mozgásformák története periodikus. Ha nem, akkor mivel végtelen (∞) sok anyagforma van, $\Delta t_{-1} + \Delta t_{-2} + \Delta t_{-3} + \dots + \Delta t_{n-1} + \dots = \infty$, ahol $\Delta t > 0$ és $n = \infty$, a végtelen periódus pedig nem periódus, tehát nem képzelhető el, hogy a mozgásformák története periodikus.³ Ha az univerzumban a mozgásformák száma végtelen, akkor ha „7” igaz, lehetetlen, hogy a világ bármely részét tekintve ne ezt kapjuk. Az, hogy vannak-e az anyagnak „végső építőkövei”, olyan kérdés, amely sohasem pusztán empirikus természetű.⁴

Fogalmazzuk meg az eddigieket általános formában:

8. A világ valamely térreumán valamely n_k mozgásformához van olyan n_i mozgásforma, amelyre igaz, hogy n_k csak akkor létezik, ha n_i is, de van ezen térrésznek egy olyan időbeli állapota, amelyben n_i létezik, n_k viszont nem.

A természettudomány nem zárja ki azt az elképzelést, hogy „8” minden mozgásformára igaz. Ekkor ezt állíthatjuk:

9. Bármely n_k mozgásformához van olyan n_i mozgásforma, amelyre igaz, hogy n_k csak akkor létezik, ha n_i is, de van olyan állapot, mely időszakban n_i létezik, n_k viszont még nem.

Ha „8” minden mozgásformára igaz, tehát „9” igaz, és föltételezzük, hogy vannak mozgásformák, akkor végtelen sok mozgásforma van. (Tehát az anyag kimeríthetetlen, nincsenek végső elemi részek.) Ez esetben, „9”-ből következően, az univerzumban a

² Márx György: Jövőnk az univerzum; „Elvek és utak”, Magvető, 1969. W. Kundt-M. Reinhardt: Ismereteink a világ eredetéről; „Physik in unserer Zeit”, 1971/1.; Je. I. Parnov: „A végtelenek keresztútján”, Kossuth, 1971.; E. Peter Volpe: „Evolúció”, Gondolat, 1977.; Salvador E. Luria: Az élet befejezetlen kísérlet; „Natura”, 1977.; Julian Huxley: Evolution; „The Modern Synthesis”, G. Allen, London, 1963.; I. Sz. Sklovskij: „Világegyetem, élet, értelem”, Gondolat, 1976.; Graham Clark: „A világ őstörténete”, Gondolat, 1975.

³ Továbbá feltételezzük, hogy a sor nem konvergens, mivel vannak olyan sorozatok, amelyeknek végtelen sok tagja van, de az összegük véges. Az ősröbbanás-elmélet ismeretében ezt a lehetőséget nem lehet figyelmen kívül hagyni.

⁴ Werner Heisenberg: „Válogatott tanulmányok”, Gondolat, 1976.; Márx György: „Kimeríthetetlen anyag”, Magvető, 1975. Gyorsuló idő.

mozgásformák időben egymás után jöttek létre, és mivel a mozgásformák száma végtelen, a folyamatnak nem lehet kezdete, tehát legalább az általunk vizsgált utolsó mozgásformáig nem lehet periodikus sem, a végtelen időtartamból következően. Véleményünk szerint az az elképzelés lenne antropomorf, vagy teleologikus, amely ennek a végtelen folyamatnak mintegy bennünk tételezné a végét, vagy legalábbis soha nem látott határkövét – ez fölérne egy kezdettel.

Mint láttuk, ezek a következményei a „8” állításunknak, ha minden mozgásformára kiterjesztjük. Mint megmutattuk, bizonyos, természetesnek látszó föltevésekkel ennél több is következik „8”-ból. Ugyanis az eddigiekben hangsúlyoztuk, hogy nézeteink egy véges térrészre, az univerzumra érvényesek. Ezek után természetesen adódik a kérdés, hogy vizsgálataink hogyan módosulnának egy tetszőleges más univerzum választása esetén. Lehetséges, hogy az anyagi világ a világnak valamely más térrészén – végtelen múltját is tekintetbe véve – alapvetően más természetű? (A mozgásformák és anyagformák egymáshoz való viszonya az anyagi világ alapvető törvényeivel kapcsolatos.) Úgy gondoljuk: nem.

Ez esetben azonban „8” állításunkat is teljesen általános érvényűnek kell tekintenünk bármely mozgásformára, a világ bármely részén.

Megjegyzések:

Az anyag végtelen oszthatóságának elve és az ebből fakadó fejlődéseméleti koncepció több olyan konzekvenciát tartalmaz, amelyeket nem lenne helyes elhallgatnunk:

1. Ha az anyagformák története hátrafelé végtelen, akkor előre felé is annak kell lennie; így a természeti törvény és a társadalmi törvény objektív különbözősége átmegy a természeti törvény és természeti törvény objektív különbözőségébe, tehát a természet eddigi végtelen története nem ér véget az ember megjelenésével.

2. A természeti tárgyak szerveződési tulajdonságai folytán, ha csak véges számú atom van, abból csak annál kevesebb véges számú molekula keletkezhet, és ebből csak a molekulák számánál kevesebb számú élőlény jöhet létre. Ha tehát csak véges számú atom van, akkor előre felé nem lehet végtelen sok anyagforma, tehát ha fölteszük, hogy mégis végtelen sok mozgásforma van, akkor végtelen sok molekula, atom stb. kell hogy legyen. Végtelen sok véges kiterjedésű test azonban csak végtelen világban fér el, így a fejlődésemélet ezen koncepciójából a világ végtelensége következik. Ha van fejlődés ezen koncepció szerint, akkor az a végtelen világ egészében érvényesül, ez azonban nem logikai képtelenség, mint némelyek hiszik.

Az eddigiekből következően két álláspont lehetséges.

Az egyik szerint az anyagformák száma véges, létezik legelemibb anyagforma, következőképpen a fejlődés helyi jellegű, a helyi jellegen belül sem végtelen folyamat, hanem a progressziót mindig követi a regresszió, tehát a legfejlettebb anyagforma elérése után egy ennél korábbi anyagforma következik.⁵ A világ egészének fejlődéséről értelmetlen beszélnünk, a világ egészében változatlan. A világ bármely véges térrészében véges számú darabja található minden anyagformának. Tehát a világ bármely véges részében véges számú legelemibb anyagforma van, tehát a belőle kialakult minden anyagformából is véges számú elem van, így a világ bármely véges része véges bonyolultságú.

⁵ Erdey-Grúz Tibor: „A világ anyagi szerkezete”, Akadémiai, 1965.

A másik szerint az anyagformák száma végtelen, a fejlődés határtalan, nem korlátos, és a végtelen világ egészére érvényes. E fölfogás szerint a világ háromszorosan végtelen: időben, térben és alapvető tulajdonságaiban.

A vízvázlatzó kérdés a két koncepció között az anyagformák számát, vagyis a végső elemi részek létét illetően van.

Mint ismeretes, mindkét fölfogás mellett fölhozhatók tudományos érvek, tehát az utóbbi mellett is, mint hangsúlyozni kívántam az eddigiekben, egyáltalán nem állítva ezzel azt, hogy biztosan csak ez az egyedüli lehetséges elképzelés, de állítva azt, hogy ez egy lehetséges elképzelés, és nem emberi vágyak természetére vonatkozó extrapolációja.

TÁJÉKOZÓDÁS

NEMZETTUDAT ÉS „NYÍLT TÁRSADALOM”*

NYÍRI KRISTÓF

A nyílt társadalom és annak ellenségei c. könyvében Popper egyebek mellett a nacionalizmus problémáját is elemzi. Ezt az elemzést az irodalom eddig nemigen méltatta figyelemre, jóllehet a nacionalizmus ama felfogása, melyet Popper könyvében kifejtett, azonosnak látszik azzal, melyet ma is, változatlanul, képvisel. Az az ítélet, melyet a közelmúltban megjelent önéletrajzában kimond – „Minden nacionalizmus gonosz”¹ – kétségtől megfélel korábbi megfogalmazásainak, melyek szerint a nacionalizmus „főlébreszti ill. kiaknázza törzsi ösztöneinket, a szenvedélyt s az előítéletet”, és lényegénél fogva „reakciós és irracionális”.² Jelen tanulmányomban azt remélem kimutatni, hogy Popper a nacionalizmusról vallott nézetei szélsőségesen egyoldalúak; és hogy ama két – kölcsönös összefüggésben álló – fogalom, amely ezen nézetek elsődleges alapjául szolgál, a „nyílt társadalom” és a „kritikai racionalizmus” fogalma – illuzórikus, sőt üres.

Hadd foglaljam először össze, néhány idézet erejéig, Popper elemzését. A „*nacionalizmus kialakulásának története*”, mondja Popper, „igen különös” történet, s „azok a tendenciák, amelyeket ez a kifejezés jelöl, kétségtől szoros rokonságban állnak az ész és a nyílt társadalom elleni lázadással.” A nacionalizmus „kifejezi azt a vágyunkat, hogy megszabaduljunk az individuális felelősség terhétől, melyet kollektív vagy csoport-felelősséggel kísérel meg helyettesíteni.” Platón és Arisztotelész munkái, írja Popper,

kifejezetten nacionalista nézeteket fejeznek ki; hiszen ezek a munkák harci kísérletet jelentenek a nyílt társadalommal s annak új, imperialisztikus, kozmopolita és egyenlősítő gondolataival szemben. A nacionalista politikai elmélet ezen korai fejlődése azonban Arisztotelésszel megrekedt. . . . körülbelül száz évvel ezelőttig a platóni-arisztotelai nacionalizmus gyakorlatilag eltűnt a politikai tanokból. (A törzsi és községi érzelmek persze mindig erősek voltak.) Amikor a nacionalizmus száz évvel ezelőtt újjáéledt, ez nem másutt történt, mint az egyébként is kevert népességű Európa egyik leginkább kevert népességű körzetében, Németországban, s különösen a nagymértékben szláv népességű Poroszországban. . . . A *nemzetállam elvét* így tehát csak rövid ideje vezették be a politikai elméletbe. Ennek ellenére

*Az Osztrák Wittgenstein Társaság 1978. augusztus 13. és 19. között az alsó-ausztriai Kirchberg am Wechsel-ben megrendezte III. Nemzetközi Wittgenstein Szimpóziumját. A Karl Popper filozófiájával is foglalkozó szimpóziumon előadást tartott az ELTE Bölcsészettudományi Kar Fikozófiatörténeti Tanszékének két munkatársa, Nyíri Kristóf egy. adjunktus és Fehér M. István tud. segédmunkatárs. Előadásuk – hivatkozásokkal bővített – szövegét itt közöljük.

¹ *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*. Fontana, 1976. 105. o.

² *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 1945. II. köt., 47. o. és 49. o.

manapság oly széleskörűen elfogadott, hogy általában – szinte gondolkodás nélkül – úgyszólván természetesnek veszik. Azt lehetne mondani, hogy ez az elv ma a népszerű politikai gondolkodás egy implicit előfeltevését alkotja. Sokan éppenséggel a politikai etika alapposztulátumának tekintik. . .

Popper szerint a nacionalizmus ereje oly roppant, hogy még *Masaryk* is, „a nyílt társadalom egyik legnagyobb előharcosa”, áldozatául esett. Masaryk nacionalizmusa azonban reakció volt a nemzeti elnyomással szemben, és ő mindig küzdött a nacionalista kilengések ellen. . . . Masaryk Csehszlovákiája valószínűleg az egyik legjobb és legdemokratikusabb állam volt minden eddig létező államok között; mindennek ellenére azonban a nemzetállam elvére épült, olyan elvre, amely alkalmazhatatlan ezen a világon. Egy nemzetközi föderáció a Duna-medencében sok mindent megakadályozhatott volna.

A nemzetállam elve, írja Popper,

vagyis az a politikai követelés, hogy minden egyes állam területe valamely egyetlen nemzet által lakott területtel essék egybe, korántsem olyan magától értetődő, mint ahogyan sokaknak ma tűnik. Még akkor is, ha valaki tudná, hogy mit ért nemzetiségen, egyáltalán nem volna világos, hogy a nemzetiséget miért kell alapvető politikai kategóriaként elfogadnunk, fontosabb kategóriaként, mint például a vallást, vagy azt, hogy valaki egy bizonyos földrajzi körzetben született, vagy a lojalitást egy dinasztia iránt, vagy valamely politikai hitvallást, mint például a demokráciát (amely, mondhatnánk, az egyesítő elemet képezi a soknyelvű Svájcban). Ám míg a vallást, területet, vagy politikai hitvallást többé vagy kevésbé világosan meg lehet határozni, soha senkinek nem sikerült megmagyarázni, hogy mit ért nemzetén, megmagyaráznia ti. olymódon, hogy azt a gyakorlati politika alapjául lehetett volna használni. . . . Mindazok az elvek, amelyek azt állítják, hogy valamely nemzetet a közös leszármazás, vagy a közös nyelv, vagy a közös történelem egyesít, elfogadhatatlanok, és nem alkalmazhatók a gyakorlatban. A nemzetállam elve nemcsak alkalmazhatatlan, de azt világosan soha nem is fogalmazták meg. Ez az elv mítosz. Irracionális, romantikus és utópikus álom, a naturalizmus és törzsi kollektívizmus álma.

A nacionalizmus mint politikai erő ugyanakkor egyáltalán nem mítosz; hanem, Popper szerint is, történelmi valóság. Napóleon németországi győzelmei például, egy „ösztönös és forradalmi nacionalizmus” reakcióját eredményezték, írja Popper, s ez a nacionalizmus „egy új vallás erejével” tört elő – kifejezéseiként „a szabadság és egyenlőség iránti humanitáriánus vágyakozásnak”.³

Ilyen elemzéseket olvasva – számos kérdés fogalmazódhat meg bennünk. Hogyan jöhet létre ösztönös nacionalizmus, azaz olyan érzés, mely emberek egy nagy csoportját ösztönösen egyesíti, ha ennek az egységnek az objektív alapjai teljesen hiányoznak? Miért nem lehet a valamely csoport iránt érzett erőteljes lojalitás a csoporthoz tartozást definiáló jegy – azaz, pontosabban, miért ne vezethetne a nemzettudat létezése, speciális esetekben, nemzetek létezéséhez – valami olyasmire, tehát, amit Popper állítása, hogy ti. a nemzetiség mítosz, kizár? Hogyan lehetséges nemzeteket elnyomni, ha nemzetek voltaképpen nem léteznek? Popper a nacionalizmus, nemzet, nemzetiség, nemzetállam

³ Uo., 47–49. o., 297. o., 53. o.

kifejezéseket igencsak lazán használja; bármily speciális irányban explicálnók is azonban ezeket a kifejezéseket, világosnak látszik, hogy a *Nyílt társadalom* vonatkozó fejtegetései mindenképpen ellentmondásosak maradnak.

Ezen ellentmondásosság alapját, nyersen fogalmazva, abban láthatjuk, hogy az emberiség társadalom- és természettörténetének tényei Popper alapvető meggyőződéseit számos ponton megcáfolják. Hiszen vegyük csak szemügyre a nemzettel és nemzettudattal foglalkozó szakirodalom néhány világosan kibontakozó, kétségtelen eredményét. Alapvető felismerés először is, hogy a nemzettudat tökéletesen modern jelenség. A nemzethez való hozzátartozás egyaránt jelent kulturális kötődést és politikai elkötelezettséget: olyan lojalitásokat, amelyek a tizenhetedik és tizennyolcadik századot megelőzően – a polgárosodás korát megelőzően – nem estek egybe. Tekintsünk csak egyetlen példát. A tizenhetedik századot megelőzően a magyarországi születés vagy magyar származás nem képezte szükséges feltételét annak, hogy valaki a *natio Hungarica* tagja legyen. A magyar „nemzet”-hez hozzátartozni annyit jelentett, mint hozzátartozni a magyar *nemességhez*.⁴ Csak a tizenkilencedik század elején kezdett Magyarországon egy modern, kultúra-tudatos és nyelv-tudatos nemzeti érzés kibontakozni. – Nyugat-Európában a nacionalizmus jóval korábban vált meghatározó erővé. Első kiteljesedett megnyilvánulását a tizenhetedik századi Angliában láthatjuk. Hans Kohn írja: „A föltáruló új lehetőségekbe vetett hatalmas bizalomtól inspirálva, az angolok úgy érezték, hogy vállaikon történelmi küldetés terhe nyugszik. Ők, Anglia egyszerű népe, voltak a kiválasztott nép, egy olyan pillanatban, melyből az új, igaz reformáció kibontakozhat.”⁵ Az angol nacionalizmus, jellegzetes liberális elkötelezettségével, tetemes befolyást gyakorolt a franciákra, és lényeges tényezője volt a nacionalizmus megszületésének Brit Észak-Amerikában.

Popper tehát téved, midőn úgy véli, hogy a modern nacionalizmus a tizenkilencedik századi Németországban keletkezett, és téved akkor is, midőn a nacionalizmus eredetét Platónig és Arisztotelészig vezeti vissza. A görögök természetesen tisztában voltak ama kulturális különbségekkel, amelyek elválasztották őket a „barbároktól” – azaz minden más néptől –, de elsődleges politikai lojalitásaik a városállamhoz, a *polis*-hoz kötődtek. És a német nacionalizmus – csakúgy, mint a közép-európai és kelet-európai nacionalizmus általában – pusztán lefordítása és átalakítása volt oly eszméknek, amelyek már a megvalósulás állapotában leledzettek másutt. Ahogy Kohn írja *The Idea of Nationalism* c. könyvében:

Ahol a harmadik rend erőssé vált a tizennyolcadik század folyamán – mint Nagy-Britanniában, Franciaországban és az Egyesült Államokban – a nacionalizmus főleg, bár sohasem kizárólag, politikai és gazdasági változásokban nyert kifejezést. Ahol azonban a harmadik rend még a tizenkilencedik században is gyöngye volt és csupán a feltörekvés állapotában, Németországban, Olaszországban és a szláv népek között, a nacionalizmus főleg kulturális téren jutott kifejezésre. Ezen népek számára kezdetben nem annyira a nemzetállam, mint sokkal inkább a *Volksgeist* és

⁴ A magyar *nemzetiség* – etnikai-nyelvi magyarság – fogalma, ugyanakkor, nem volt minden tartalom híján. Vö. Szűcs Jenő, *Nemzet és történelem* (Budapest: 1974), ld. különösen a 69. o.-t és a 83. skk. o.-t. Ld. még például George Barany „Hungary: From Aristocratic to Proletarian Nationalism” c. tanulmányát, a Peter F. Sugar és Ivo J. Lederer által szerkesztett *Nationalism in Eastern Europe* (Seattle: University of Washington Press, 1969) c. kötetben, ld. különösen a 261. o.-t.

⁵ Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History*. 2. kiad. (New Jersey: 1965), 16. o.

annak irodalmi és néprajzi, anyanyelvi és történelmi kifejeződése állt a nacionalizmus figyelmének középpontjában. A harmadik rend növekvő erejével, a tömegek politikai és kulturális ébredésével, ez a kulturális nacionalizmus hamarosan a nemzetállam megalakításának vágyába fordult. . . . A nacionalizmus nyugaton ama erőfeszítés jegyében jött létre, hogy nemzetet építsenek a jelen politikai valósága és harcai közepette anélkül, hogy a múltnak túl sok szentimentális gondolatot szentelnének; Közép- és Kelet-Európa nacionalistái képzeletbeli hazát teremtettek, gyakran a múlt mítoszaiból és a jövő álmaiból, hazát, mely szorosan kapcsolódott a múlthoz, minden közvetlen kapcsolatot nélkülözött a jelennel, s melynek a remények szerint valamikor majd politikai valósággá kellett válnia. (Első kiad., 3. újranyomás, New York: 1946, 4. o., és második kiad., New York: 1961, 330. o.)

Popper – azáltal, hogy figyelmen kívül hagyja a nacionalizmus elsődleges, nyugat-európai változatait, és kizárólag romantikus közép-európai transzformációikra koncentrál – olyan fölfogáshoz jut el, melyben mind a nemzet-építő folyamat alapját képező objektív gazdasági és szociológiai valóságelemek, mind pedig ezen folyamat pozitív, konstruktív mozzanatai elhomályosulnak.

Gazdaságilag a nacionalizmus mindenekelőtt egy nemzeti piac megteremtését jelenti.

Ahogy Marx és Engels fogalmazta 1848-ban:

A burzsoázia mindinkább megszünteti a termelési eszközök, a birtok és a népesség szétforgácsoltóságát. A népességet összesűríttette, a termelési eszközöket centralizálta, és a tulajdont kevés kézben koncentrált. Ennek szükségszerű következménye a politikai centralizáció volt. Független, szinte csak szövetséges viszonyban levő tartományokat, melyeknek különböző érdekeik, törvényeik, kormányaik és vámaik voltak, egy nemzetté tömörítették, melyeknek egy a kormánya, egy a törvénye, egy a nemzeti osztályérdeke, egy a vámhatára. (*A Kommunista Párt kiáltványa*. MEM 4. köt., 446. o.)

Azon kívül, hogy fölszámolja a helyi gazdasági korlátokat, a nemzeti piac kizárja a külföldi versenytársakat. Ahogy Engels fogalmazta 1893-ban, „a burzsoázia uralkodása egy országban sem lehetséges nemzeti függetlenség nélkül”.⁶ Másfelől viszont a kapitalista termelési mód lényeges benső tendenciája – s ez, úgy tűnik, Marx és Engels vonatkozó írásainak uralkodó gondolata –, hogy meghaladjon minden nemzeti korlátot. „A burzsoázia” – mondja a *Kommunista Kiáltvány* –

a világpiac kiaknázása által valamennyi ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta. A reakciók nagy bánatára kihúzta az ipar lába alól a nemzeti talajt. Az ősi nemzeti iparok elpusztultak és napról napra pusztulnak. Új iparok szorítják ki őket, amelyeknek meghonosítása minden civilizált nemzet életkérdésévé válik, olyan iparok, amelyek már nem hazai nyersanyagot dolgoznak fel, hanem a legtávolabbi égővek nyersanyagát, és amelyeknek gyártmányait nemcsak magában az országban, hanem a világ minden részén fogyasztják. A régi, belföldi termékekkel kielégített szükségletek helyébe újak lépnek, amelyeknek kielégítésére a legtávolibb országok és éghajlatok termékei kellenek. (MEM 4. köt., 445. o.)

Marx a kapitalizmus történelmi szükségszerűségének tekintette a piac állandó szélesedését a tőke nemzetközivé válása révén. Ma, a multinacionális társaságok korában, immár

⁶ A *Kommunista Kiáltvány* 1893-as olasz kiadásának előszava, ld. MEM 4. köt., 577. o.

nyilvánvaló, hogy Marx a tőkés fejlődés dinamikáját helytállóan ítélte meg. És az a kérdés, hogy a kapitalizmus, végső soron, előnyben részesítendő-e minden más gazdasági és társadalmi szervezeti formával szemben, azonos lesz azzal a kérdéssel, hogy egy világot, melyen multinacionális társaságok uralkodnak, végső soron előnyben részesítünk-e a nemzetállamok világához képest. E kérdést kiválóan elemzi R. J. Barnet és R. E. Müller, mostanában megjelent munkájában,⁷ melyet itt hosszasan szeretnék idézni.

A multinacionális vagy „globális” társaságok hatalma, írja Barnet és Müller, ezen társaságok ama egyedülálló képességéből ered, hogy a pénzügyeket, technológiát és fejlett piackutatató és -teremtő eljárásokat a termelés világméretű integrálására használják fel, és így megvalósítsák az Egyetlen Nagy Piac ősi kapitalista álmát. Ez a kozmopolita vízió közvetlen kihívást jelent a hagyományos nacionalizmussal szemben. Valóban, a világ vezető vállalati menedzserei ma a nemzetállamban, amely valamikor az ipari forradalom felett bábáskodott, a bolygó méretű fejlődés fő akadályát látják. ... A világmenedzserek szerint a globális vállalat az eszményi eszköz arra, hogy a bolygót integráljuk, mivel ez az egyetlen ember-létrehozta szervezet, amelynek sikerült megszabadulnia a nacionalizmus kötelékeitől. (*Global Reach*, 18. o. és 56. o.)

A „világmenedzserek” azt állítják, hogy a multinacionális vállalatok kínálják „az emberiség számára talán az utolsó valóságos lehetőséget arra, hogy olyan világrendet építsen, mely kevésbé elnyomó, mint a nemzetállamoké”; céljuk, úgymond, egy fogyasztói közösséget teremteni, „olyan kötelékeket, amelyek túlmutatnak fajon, földrajzi elhelyezkedésen és hagyományon”.⁸ Barnet és Müller szerint ezek a jelszavak nem megalapozottak. Hangsúlyozzák, hogy még ma is léteznek olyan feladatok, amelyeket csak a nemzetállam, mint területi és kulturális egység, oldhat – vagy oldhatna – meg. „A vállalat növekedése” – írják –

nem más, mint a szervezés folyamatos győzelme területi megkötöttségek felett. ... A vállalatok, amelyek mindenekelőtt világot-átfogó egyenlegük iránt éreznek lojalitást, szabadon mozognak a világban, jó üzleteket keresve a pénzügyek, a természeti kincsek és a munkaerő területén. De a háziasszony, aki egyensúlyba próbálja hozni a család élelmiszer-költségvetését, a munkás, aki állást keres, vagy a helyi iparosok, akik a hazai piachoz vannak kötve, már nem ilyen mozgékonyak. A nemzetállam *raison d'être*-je: valamely meghatározott terület védelme és fejlesztése. (Uo., 76. o.)

Jóllehet a nemzetállamok, egészében véve, újra meg újra képtelennek bizonyultak ama alapvető feladatok megoldására, amelyek megoldását tőlük remélték, a multinacionális globális vállalatok jelenlegi és jövőbevetített stratégiai Barnet és Müller szerint valójában még kevesebb valós reményt keltenek a „tömeges éhezés, tömeges munkanélküliség, és kiáltó egyenlőtlenségek” problémája megoldásával kapcsolatban.

Valójában a globális vállalat csak súlyosbítja mindezeket a problémákat, mert az a társadalmi rendszer, melynek létrehozásában segédkezik, megsért három alapvető emberi szükségletet: a társadalmi egyensúly, az ökológiai egyensúly és a pszichológiai egyensúly szükségletét. (Uo., 364. o.)

⁷ *Global Reach. The Power of the Multinational Corporations*. London: Jonathan Cape, 1975.

⁸ Uo., 56. o. és 33. o.

Barnet és Müller nem állítja, hogy a nemzetállamok hatékony nemzetközi együttműködés hiányában is meg tudnák oldani problémáikat. Ám az ilyen együttműködés nézetük szerint előfeltételezi, „hogy a nemzeti kormányok és helyi közösségek ismét rendelkezzenek meghatározott lehetőségekkel arra, hogy saját területükön intézkedjenek.”⁹

Azok a funkciók, amelyeket egy nemzeti közösség betölt vagy betölthet, nem ragadhatók meg pusztán gazdasági kategóriákban. A *Global Reach* szerzői nagyon is hangsúlyozzák, hogy a vállalati lojalitás pszichológiailag sem képes a nemzeti vagy területi lojalítások megfelelő helyettesítésére. „A gazdasági hatékonyság keresése” – írják –

egyre szélesebb munkamegosztást látszik követelni, és kihívást jelent a család, a város és a nemzet iránt érzett lojalitásokkal szemben. A mobilitás másképpen gyökértelenségnek is nevezhető. Semmi sem mutat arra, hogy a globális vállalati egyenleg iránt érzett lojalitás inkább kielégíti az individuumot, mint a föld egy darabja iránt érzett lojalitás... Ama mítosz terjesztésével, hogy a fogyasztás örömei egy közösség alapját képezhetik, a globális vállalat segédkezet nyújt a valóságos közösség lehetőségeinek megsemmisítéséhez – egy olyan állapot megteremtéséhez, amelyben az emberek közötti valódi érintkezés lehetetlenné válik. (Uo., 365. o.)

Ha a kapitalizmus, és különösen a globális kapitalizmus, gyökértelenséghez vezet, nagyon is elképzelhető, hogy az itt föltárló veszélyekkel szemben, bizonyos körülmények között, a nemzeti közösségek építése, a nemzettudat kikristályosítása jelenti a nyilvánvaló választ. Ahogy Hanák Péter írta a közelmúltban:

A fejlett és elgépiesedett ipari civilizációk egyénének magányérzetét nem oszlatja a makrostrukturális közösségekhez való lazuló, formálissá váló hozzátartozás; új, személyesen átékelhető kisebb közösségeket keres, vagy a régiekhez, az elhagyottakhoz, elhanyagoltakhoz tér vissza – éppen elidegenedés és az uniformizálódás ellenszerét keresve... egy elvont ráció számítógépesített logikája szerint alkalmasint ésszerűbb és gazdaságosabb lenne a regionális, etnikai, nyelvi tartások megszüntetése, a kis népek beolvasztása, a helyi egységeknek egy tökéletesen racionalizált megalocentrumba való összevonása. – A történelem emberi logikája azonban nem az absztrakt ráció modellje szerint alakul. Korunk másik fő tendenciája, a decentralizáció, a helyi autonómiák kiépítése lényegét tekintve nem szűklátókörű lokálpatrióták, nem fanatikus nacionalisták öncélú machinációja, hanem a kis közösségi érdek, a szerves kultúra, az önrendelkező élet védelme a túlbujárázó centralizáció, a monopóliumos hatalmi központok, az öncélú bürokratizmus elhatalmasodása, korunk nagyonis fenyegető veszélyei ellen. („Az etnikai tudatosság reneszánsza”. *Élet és Irodalom* 1978. febr. 18., 3. o.)

A nacionalizmusról szóló klasszikus munkájában Karl W. Deutsch hangsúlyozta, hogy az iparosodottság és a modern piacgazdaság viszonyai közepette

gazdasági és pszichológiai előnyök származnak minden sikeres csoportképződésből, előnyök a feszültségben és bizonytalanságban élő egyének számára – férfiak és nők számára, akiket gyökértelenné tettek a társadalmi és technológiai változások, s a gazdasági versengés kockázatának légkörében sikerre éheznek. A piaci verseny közepette csaknem minden körülhatárolt csoport növelni képes tagjainak bizton-

⁹ Uo., 373. o.

ságát és sikereit azáltal, hogy hatékonyan megszervezi önmagát, egyeztetési tagjainak értékítéleteit és koordinálja viselkedésüket. Hatalmas tömegek érezték annak szükségét, hogy ilyen csoporthoz tartozzanak, és bizalmukat a nemzetbe vetették. ... Központtal és vezető csoporttal bírván, a nemzetiség, tagjainak, a felemelkedő helycserék folytonos láncolatú lehetőségét kínálja. A gazdasági vagy kulturális versengés viszonyai középette, a nemzethez-tartozás előjogokat jelent. Hangsúlyossá teszi a csoportpreferenciákat és csoportszajátosságokat, és így tendenciájában minden külső versenytársat kizár. Lehetőségeket ígér, mivel azzal kecsegtet, hogy kiküszöböli vagy enyhíti a tagjai társadalmi fölemelkedése útjában álló nyelvi, faji, osztály- vagy kasztkorlátokat. És biztonságot ígér, mivel azzal kecsegtet, hogy csökkenti a külső konkurrencia valószínűségét, érintsen az bármit, az üzlettől a házasságig vagy álláslehetőségekig. (K. W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*. London: 1953. 75. sk. o.)

Ama csoportok határai, amelyek nemzetté válhatnak, vagy a nemzetté-válás folyamatában leledzenek, korántsem élesek; de még ha elmosódottak és fokozatosak is, objektív határok kétségkívül léteznek.¹⁰ – Jóllehet a terminológia változékony, a nacionalizmus irodalmában általában különbséget tesznek a „nemzetiség” és a „nemzet” fogalma között. P. F. Sugar megfogalmazásában

a *nemzetiség* különböző osztályokhoz, vallásos meggyőződésekhöz, foglalkozásokhoz és műveltségi szintekhez tartozó olyan emberek csoportját jelenti, akik mindenki másától megkülönböztethetőek, azáltal, hogy egyazon nyelvet beszélnek, s osztoznak azon kulturális értékek némelyikében, melyek egy meghatározott nyelv használatához kötődnek s a rokonság meghatározhatatlan, ám valóságos érzéséből fakadnak. Ebben az értelemben a nemzetiség a nemzetségtől vagy törzstől csak fokozatilag különbözik, valamint abban, hogy nem hordozza az intézményesített egység vagy formalizált lojalitás konnotációit. Németország, Ausztria és Svájc németajkú lakosai, ezen szóhasználat értelmében, egyazon nemzetiséghez tartoznak, tekintet nélkül mindama más tényezőkre, amelyek elválasztják őket.

A nemzetiségek *nemzetekké* alakulnak, írja Sugar, amikor a nemzetiségi tudatot meghatározott politikai lojalítások egészítik ki (vagy olykor helyettesítik), mint például – jelesül – valamely *állam* iránti lojalítás.¹¹ Deutsch egy lényegileg hasonló megkülönböztetést alkalmaz, de a „nép” terminust használja annak jelölésére, amit Sugar a „nemzeti-

¹⁰ 1859-ben Engels egyes nemzetek „valóságos természetes” hatáiról ír, „amelyeket nyelv és rokonszenv szab meg” („A Pó és a Rajna”, MEM 13. köt., 276. o.), míg 1869-ben Marx a „valóságos állami és nemzeti összefüggések”-et szembeállítja az „önkéntes nyelvi összefüggések”-kél (levél Engelshez, 1869. júl. 27-én, MEM 32. köt., 341. o.). E megnyilatkozások inkább kölcsönösen kiegészítik, mintsem kölcsönösen cáfolnák egymást, és első pillantásra is közös bennük a „valóságos” nemzeti határok meglétének elméleti előfeltételezése. Engelshez írt, 1866. jún. 20-án kelt levelében Marx gúnyplódiák azokon, akik a nemzetiségeket ill. nemzeteket „elavult előítéletek”-nek vélik, és ezzel kapcsolatban a nyelvi különbségek objektív létezésére utal (MEM 31. köt., 223. sk. o.). Engels a „nemzetkarakter” (*Nationalcharakter*) kifejezést is használja, például 1851. máj. 23-án kelt, Marxhoz írt levelében (Marx–Engels *Werke* 27. köt., 267. o.).

¹¹ Peter F. Sugar, „Roots of Eastern European Nationalism”. A Sugar és Lederer által szerkesztett, id. kötetben, 4. skk. o.

ség” terminussal jelöl, és mind a *nemzetiség*, mind a *nemzet* fogalmát politikailag szervezett népekre alkalmazza. Deutsch „funkcionális” nemzet-meghatározása értelmében valamely néphez való tartozás lényegileg a társadalmi kommunikáció tág komplexitárisában áll. Abban áll, hogy egy adott csoport tagjaival hatásosabban és számosabb témával kapcsolatban vagyunk képesek kommunikálni, mint kívülállókkal. . . . a *nemzetiség* olyan nép, amely arra törekszik, hogy képes legyen tagjai viselkedését, bizonyos mértékig, hatásosan irányítani. . . . amint valamely nemzetiségben a már korábban is meglévő összetartozás-érzés s csoport-szimbólumok iránti lojalitás mellett kialakul az a képesség is, hogy tagjait kényszerítő erővel irányítsa, a nemzetiség gyakran *nemzetnek* tekinti önmagát, és mások is nemzetnek tekintik. Ebben az értelemben szokás volt lengyel, cseh vagy ír nemzetről beszélni azután is, hogy ezek a csoportok elvesztették korábbi politikai államukat, vagy mielőtt egyáltalán állami uralmat szereztek volna. (I. m., 71. o. és 78. sk. o.)

A nemzetiség–nemzet megkülönböztetés egyébként korántsem újkeletű. Részét képezte a tizenkilencedik század politikai terminológiájának, s gyakran előfordul Engels írásaiban is, ahol viszont egybeesik egy meglehetősen szerencsétlen, a „történelmi” és „történelemnélküli” nemzetek között tett megkülönböztetéssel. „Nincs olyan ország Európában,” – írta Engels 1849-ben –

amelynek ne lennének valamelyik zugában egy vagy több nép romjai, egy korábbi lakosság maradványai, háttérbe szorítva és leigázva attól a nemzettől, amely később a történelmi fejlődés hordozójává lett. Ezek a *népmozzsák*, egy a történelem menetétől, mint Hegel mondja, könyörtelenül eltiport nemzet maradvékai, nem rendelkeznek, vélte Engels, „nemzeti történelmi” hagyományokkal – „minden történelmi tetterő” híján vannak. S az olyan „nemzetecskék”, amelyeket, mint Engels fogalmaz, „a történelem évszázadok óta akarata ellenére vonszol maga után”, az olyan népek, amelyeknek sohasem volt saját történelmük, amelyek attól a pillanattól kezdve, amikor eljutnak a civilizáció elsődleges, legnyersebb fokára, máris idegen fennhatóság alá kerülnek, vagy akiket csak idegen iga *kényszerít* bele a civilizáció elsődleges fokába, ilyen népek nem életképesek, sohasem juthatnak el valamiféle önállósághoz. (MEM 6. köt., 163–165. o. és 264. sk. o.)

1866-ban Engels még mindig elvi különbséget tesz „Európa nagy és pontosan meghatározott, történelmi nemzetei” és a pusztá „nemzetiségek” között. „Egyetlen ország sincs Európában,” – írja –

ahol ne különböző nemzetiségek élnének egyazon kormány alatt. A felföldi gaelek és a walesiek kétségtelenül más nemzetiségűek, mint az angolok, de senki sem fogja rég letűnt népek e maradványait, vagy akár a franciaországi Bretagne kelta lakosait nemzeteknek nevezni.

A nemzet–nemzetiség megkülönböztetés Engels számára bizonyos politikai következtetéseket tesz lehetővé. Miközben hangsúlyozza „a nagy európai *nemzeteknek*” jogát az „önálló és független létezéshez”, és „az európai történelmi népek nemzeti létezéshez való jogának nagy kérdéséről” beszél, vitatja, hogy joguk volna

független nemzeti létezéshez azon népek számos kis maradványának, amelyek, miután hosszabb vagy rövidebb ideig szerepeltek a történelem színterén. végül alkotórészekként felszívódtak egyik vagy másik hatalmasabb nemzetbe, amely nagyobb élettereje folytán nagyobb akadályok leküzdésére volt képes. (MEM 16. köt., 143. sk. o.)

A „történelemnélküli” nemzetek fogalmát századunk első éveiben azután Otto Bauer dolgozta ki részletesebben, *A nemzeti kérdés és a szociáldemokrácia* c. művében.¹² Bauer azonban hangsúlyozta, hogy – szemben Engels felfogásával – azok a nemzetek, amelyek évszázadokon keresztül nem rendelkeztek önálló politikai történelemmel, a jövőben még nagyon is szert tehetnek arra.¹³ Sőt, Bauer „a történelemnélküli nemzetek ébredését” kora jellegzetes jelenségének tekintette.¹⁴

Jelen tanulmányomban a Deutsch által javasolt nép–nemzettség–nemzet hármas megkülönböztetést fogom alkalmazni. A *nemzet*, ezek szerint, „olyan nép, amely állami uralomra tett szert vagy mintegy-kormányzati képességeket hozott létre ama célból, hogy egy közös akaratot alakítson, támogasson, és keresztülvigyen.”¹⁵ A *nemzetiség* olyan nép, amely arra törekszik, hogy nemzetté váljon. *Nemzetállamon* olyan államot értek, melyben a lakosság túlnyomó többségét egyetlen nemzet alkotja. *Nacionalizmuson* azokat az érzelmi attitűdöket és politikai mozgalmakat értem, amelyek egy nép nemzetté alakulását segítik elő vagy célozzák. – Ezeket a megkülönböztetéseket nem mindig könnyű ellentmondásmentesen alkalmazni. A nehézségek azonban nem a nemzetiség, nemzet, és más rokon fogalmak állítólagosan illúзорikus jellegéből fakadnak, hanem ama történelmi realitások rendkívül bonyolult voltából, amelyek ezen fogalmak alapját képezik. Tekintsük Svájc példáját. Popper azt látszik sugallni, hogy a svájciak, jölehet közös politikai hitvallás egyesíti őket, nem alkotnak nemzetet¹⁶, mivel nem tartoznak egyazon nyelvi közösséghez. Mármint nyilvánvaló, hogy a közös anyanyelv vezető szerepet játszik egy nép, nemzetiség, vagy nemzet egységének kialakításában. Ám nem játszik kizárólagos szerepet,¹⁷ és nem játszik olyan szerepet, melyet más tényezők ne vehetnének át. Otto Bauer a „nemzetet” mint „sorsközösségből fakadó jellemközösséget” és „kultúrközösséget” határozta meg, és amellett érvelt, hogy a „nyelvközösség” pusztán aspektusa, gyakran pusztán következménye, az előbbinek.¹⁸ Deutsch pedig azt fejtegeti, hogy a népet alkotó közös kultúra és kommunikációs szokások olykor nemzetet formálhatnak eltérő nyelvű csoportokból is.

A svájciak például négy nyelvet beszélnek, de osztoznak a szemantikai jelentések közösségében. A *liberté* szó a franciaajkú svájci számára a helyi autonómia tetemes mértékét jelenti. A francia számára ugyanez a szó erősen központosított köztársaságot jelent, melyet De Gaulle tábornok dicsőségteljesen vezet. A németajkú svájci számára a *Freiheit* pontosan ugyanazt jelenti, mint genfi honfitásának a *liberté* – helyi autonómiát és függetlenséget. A német számára, ugyanakkor, a

¹² *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Wien: 1907. A könyvet 1924-ben újranyomták (Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung), ebből a kiadásból idézek.

¹³ *Die Nationalitätenfrage*, 190. sk. o., 371. sk. o.

¹⁴ Uo., XI. o.

¹⁵ K. W. Deutsch, *Nationalism and Its Alternatives*. New York: 1969. 19. o.

¹⁶ Popper a „nemzetiség” kifejezést használja (ld. az idézetet fentebb, 476. o.), ám nyilvánvaló, hogy ez a kifejezés nála nem-technikai, mindennapi jelentésében szerepel, vagyis annyit tesz, mint „nemzethez tartozni”.

¹⁷ Nem-nyelvi kulturális elemek, közös történelmi és politikai élmények, településszerkezeti tényezők, s a közlekedési és szállítási lehetőségeket meghatározó földrajzi feltételek ugyancsak lényeges szerepet játszanak.

¹⁸ I. m. 113. o., XX. skk. o.

Freiheit gyakorta nem mást jelent, mint alávetettséget egy ismert kormányzatnak – a tekintély valamely szimbólumának, amint ez Németországban, vagy Németország egyes részeiben, a történelem során szokásos volt. Más szavakkal: a svájciak egyetlen népet alkotnak, jöllehet négy különböző nyelvet beszélnek; a németajkú svájci és a németajkú német különböző népekhez tartoznak, jöllehet ugyanazt a nyelvet beszélik. (*Nationalism and Its Alternatives*, 13. sk. o.)

P. F. Sugar, mint láttuk, Németország németjeit és Svájc németjeit úgy tekinti, mint akik egy „nemzetiséghez” tartoznak; vagyis Sugar és Deutsch nemcsak különböző terminológiát használnak, hanem, valójában, ténykérdésekben sem értenek egyet. Az ilyen nézetkülönbségek azonban nem fölöldhatatlanok; meglétüket tudományos kihívásnak kell tekintenünk – kihívásnak, melyre fogalmaink még pontosabb explikációjával kell válaszolnunk, és még empirikusabb és kritikusabb vizsgálatokkal.

Popper nemzetre és nemzettudatra vonatkozó fogalmaival és tételeivel éppen az a baj, hogy kizárják az ilyen vizsgálatokat. Vegyük szemügyre például, hogy miképpen alkalmazza a „nemzetállam” kifejezést.¹⁹ Egyfelől „a nemzetállam elvét” azonosnak tekinti (azt hiszem, helyesen) azzal a követeléssel, hogy „minden egyes állam területe valamely egyetlen nemzet által lakott területtel essék egybe”, másfelől megjegyzi, hogy „Masaryk Csehszlovákiája” „a nemzetállam elvére épült”. Ám Csehszlovákiát, az első világháború után, nyilvánvalóan nem egyetlen nemzet laktat. „Minden látszat ellenére” – ahogy A. J. P. Taylor fogalmaz – Csehszlovákia

nemzetiségek állama volt, nem nemzetállam. Csak a csehek voltak valódi csehszlovákok; és Csehszlovákián még ők is egy cseh jellegű központosított államot értettek. A többiek – szlovákok, magyarok, rutének, és mindenekelőtt a németek – nemzeti kisebbségek voltak: olykor belenyugvók, olykor elégedetlenek, de sohasem meggyőződéses hívei a fönnálló rendnek. (Taylor, *The Origins of the Second World War*. Harmondsworth: Penguin, 1964. 190. sk. o.)

Az új állam határai, írja Joseph F. Zacek „Nationalism in Czechoslovakia” című tanulmányában,

nem egyszerűen a nemzeti önrendelkezés alapján lettek kijelölve, de történeti és „természetes” határok, valamint gazdasági és stratégiai elvek figyelembevételével. Ennek eredményeképpen, Csehszlovákia csaknem a Habsburg Birodalom soknemzetiségű mikrokozmoszává lett, melyben, durván, hét millió cseh, két millió szlovák, több mint három millió német, háromnegyed millió magyar, félmillió rutén, és nyolcvanezer lengyel lakott. Közülük a németek, a magyarok és a lengyelek nem önként csatlakoztak az új államhoz, a szlovákok és rutének pedig abban a reményben, hogy autonómiát nyernek. (A Sugar és Lederer által szerkesztett *Nationalism in Eastern Europe* c. kötetben, 193. o.)

Csehszlovákia egyébként nyilvánvalóan nem volt „az egyik legjobb és legdemokratikusabb állam . . . minden eddigi létező államok között”, ahogyan Popper állítja;²⁰ Masaryk pedig,

¹⁹ Ld. fentebb, 476. o.

²⁰ „A szomszéd államok a fennhatóságok alá került magyarokra is vonatkozó kisebbségi szerződéseket nem tartották tiszteletben, a nemzeti kisebbségek, így a magyarok jogait is gyakran súlyosan megsértették.” *Magyarország története* 8. köt., főszerkesztő Ránki György (Budapest: Akadémiai, 1976), 424. o.

jóllehet bizonyos értelemben joggal nevezhető demokratának, határozottan nem volt „a nyílt társadalom egyik legnagyobb előharcosa” – ideáljai igencsak különböztek Popper eszméitől. Egy olyan társadalom eszméje, amelyben minden norma kritika alá vonható, amelyben egyetlen intézményre sem kell a megfellebbezhetetlen szükségszerűség érzésével tekinteni: vizolyogtató lett volna Masaryk számára. „Amit európai erkölcsnek, társadalmi viszonyoknak, haladásnak neveznek”, írta Masaryk, „olyan feltételekkel jár, amelyeket sok ember csak szelleme egészének szétrombolásával tud teljesíteni. . . . Amit *civilizációnak, fölvilágosodásnak, műveltségnek, haladásnak* nevezünk, az eredményezi az erősen elterjedt pszichózisokat.”²¹ Nem az ész, csak a *vallás* vezetheti az embert. „Az emberiségnek” – írja Masaryk –

szellemi vezetésre van szüksége ahhoz, hogy eljusson az igazhoz, a jóhoz és a széphez; erre a vezetésre azonban csak az a hatalom alkalmas, amely képes az emberi lélek legbensőbb mélységeit tartalommal telíteni, vagyis a vallás. . . . Ha elvész a vallásosság, az egyház hatalma, úgy elvész a vigasz, a remény és az életöröm is. Egyes szellemek ugyan úgy vélik, hogy minden vallás nélkül is képesek igaz, jó és szép módon élni; ám ez voltaképpen csak önáltatás. (Uo. 84. o.)

A „nyílt társadalomban” – Popper felfogása szerint – semmilyen végső tekintélyt nem ismernek el, és e társadalom „számos tagja törekszik arra, hogy mások helyét elfoglalja”.²² Masaryk számára azonban az ilyen viszonyok éppenséggel a társadalom patológiáját jelentik. „A szellemi szétzilálódottság melegágyát olyan népeknél találjuk meg,” – írja –

amelyek ledobják a tekintély igáját, olyan népeknél, amelyek egyesületeket hoznak létre, amelyek maguk akarják törvényeiket megalkotni, amelyek irodalmi hírnévvel rendelkeznek; olyan országokban, amelyekben az embereket véget nem érő törekvés hajtja, hogy elmeneküljenek abból a szférából, melybe születésük szánta őket. (I. m., 111. o.)

Ama pszichológiai veszélyek, amelyek a „zárt” társadalmak fölbomlását kísérik, persze nem ismeretlenek Popper számára. Hiszen maga is a „*civilizáció feszültségéről*” beszél, feszültségről, amely abból a követelésből folyik, „hogy racionálisak legyünk, önmagunkat irányítsuk, és hatalmas felelőségeket vállaljunk”. Popper figyelmét nem kerüli el, hogy a „zárt” társadalmak „biztonságérzést” nyújtanak tagjaik számára, akik ezt a társadalmat úgy élik meg, „amiképpen a gyermek éli meg családját és otthonát”, s hogy „a zárt társadalom fölbomlásával” minden biztonságérzés elenyészik.²³ Fölismeri így azt is, hogy „a nacionalizmus válasz egy szükségletre – az emberek ama vágyára, hogy megtalálják és ismerjék pontos helyüket a világban, és hogy egy erős, kollektív testülethez tartozzanak.”²⁴ Ezt a vágyat azonban Popper pusztán-pszichológiai, hisztérikus késztetésként veti el – olyan érzelemként, amelyet el kell fojtanunk, hiszen „ez az ára annak, hogy emberek legyünk”.²⁵ Popper nem képes a nemzettudat *jelentőségét* megérteni. Nem ismeri fel,

²¹ T. G. Masaryk, *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Wien: 1881. 114. sk. o. – Az eszmékhez, melyeket e korai munkájában kifejtett, Masaryk azután egész életén át ragaszkodott.

²² A *nyílt társadalom* I. köt., 153. o.

²³ Uo., 154. o.

²⁴ Uo., II. köt., 60. o.

²⁵ Uo., I. köt., 154. o.

hogy a nemzeti törekvések előtérbe nyomulása, az a rendkívüli szerep, amelyet ezek a törekvések játszottak és ma is játszanak, az ő „racionalitás”-fogalmát, és a „nyílt” társadalomról alkotott fogalmát egyszerűen *illuzórikusnak* mutatja. Az embernek nem azért van szüksége „zárt” társadalomra, mintha gyenge volna, vagy képtelen a racionális gondolkodásra, hanem azért, mivel a „racionalitás” nem másban áll, mint egy bizonyos konformitásból az adott társadalom szabályai, normái szokásai, intézményei iránt. A „nyílt” társadalom, mondja Popper, olyan társadalom, melynek tagjai „racionális döntéseket hoznak, azaz olyan döntéseket, amelyek a következmények mérlegelésén s a következmények közötti preferenciális választásokon alapszanak”; olyan társadalom, melyben elismerik a „racionális személyes felelősséget”.²⁶ – A „racionális döntés” és „személyes felelősség” fogalma azonban – mondjuk ki – *tartalmatlan*, ha *in abstracto* tekintjük, azaz elszigetelten azoktól a történeti és társadalmi körülményektől, amelyekben elsődlegesen alkalmazásra kerül vagy került. Nagyon világosan fogalmaz ebben a vonatkozásban Michael *Oakeshott*. „Minden tényleges viselkedés” – írja Oakeshott – minden specifikus tevékenység a tevékenység egy már létező módozatának összefüggésében jön létre. És a „tevékenység módozatán” annak ismeretét értem, hogy mi a megfelelő viselkedés az adott körülmények között. . . . A viselkedés ’racionális’, ha megőrzi és esetleg erősíti a tevékenység ama módozatának koherenciáját, melyhez tartozik. (M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*. London: Methuen, 1962. 101. sk. o.)

Azaz semmilyen tevékenység nem „racionális” önmagában, a „racionalitás” bizonyítvány, melyet minden, a tevékenységek összetartozásának, koherenciájának folyamában elhelyezkedő, életmódot alkotó viselkedés számára kiállítunk. (Uo., 109. o.)

A „szabadság” fogalma, melyet Popper oly alaposan kiaknáz, midőn a nyílt társadalom előnyeit taglalja, ugyancsak

nem tekinthető a körülményektől függetlenül – jövőbe-tekintve – elgondolt ’eszménynek’ vagy álomnak. Ez a fogalom, a tudományos hipotézishez hasonlóan, a viselkedés valamely eleve konkrét módjából fakad. A szabadság nem ’emberi jog’, melyet az emberi természet valaminő spekulatív fogalmából levezethetünk. . . . A szabadság . . . semmi mást nem jelent, mint meghatározott intézményeket és eljárásokat. (I. m., 121. o.)

A „nyílt társadalom” és a „kritikai racionalizmus” fogalma, úgy vélem, meglehetősen érthető politikai ellenszenvek és preferenciák kifejezése. E fogalmak számára azonban Popper nem volt képes kielégítő elméleti alapokat találni. Alapvető *elméleti* meggyőződéseinek valójában olyan következtetésekhez kellene vezetniök, amelyek igencsak különböznek a *Nyílt társadalom* következtetéseitől. Innen a számos ellentmondás. Popper például látja, hogy az ésszerűség társadalmi természetű, szemben az intellektuális adottságokkal, vagy okossággal. Az ész, csakúgy mint a nyelv, a társadalmi élet termékének mondható.” (*A nyílt társadalom* II. köt., 213. o.)

Popper elismeri, hogy „rációnkat a ’társadalomnak’ köszönhetjük – vagy egy meghatározott társadalomnak, mondjuk a nemzetnek”, és elismeri, hogy „sokat köszön-

²⁶ Uo., 152. o.

hetünk a tradíciónak”.²⁷ Ám ugyanakkor hangsúlyozza, hogy „meg kell szabadulnunk ama attitűdtől, mely a tradíciót szentnek, vagy önmagában értékesnek tekinti”, és hogy „az autoritarianizmus és a racionalizmus . . . egymással nem egyeztethetők össze”,²⁸ – vagyis nem ismeri föl, hogy az olyan tradíció, amely szabadon kritizálható, egyáltalán nem *funkcionál* tradícióként;²⁹ illetve, hogy a tradíciók *mint* tradíciók *nem változtathatók* meg, jóllehet *változhatnak* és *változnak*. Ahogyan Oakeshott fogalmaz:

A viselkedés tradíciója nem rögzített és merev cselekvés, hanem összefüggések folyama. Külső befolyás ideig-óráig megszakíthatja; eredeti irányától eltérhet, beszűkülhet, kiszáradhat; s olyan mélyen fekvő ellentmondások is föltáruulhatnak benne, amelyek (külső segítség nélkül is) válsághoz vezetnek. Ha az ilyen válságok leküzdésére a társadalomnak rendelkezésére állna valamilyen szilárd, állandó, független vezérelv, azt nyilván tanácsos volna követni. De ilyen vezérelv nincsen; nem támaszkodhatunk másra, mint a viselkedés tradíciójának ama törekdékeire, maradványaira, emlékeire, melyeket a válság még épségben hagyott. (I. m., 126. o.)

Talán Oakeshott csak azokat győzi meg, akik már egyébként is vele egy nézetet vallanak. Ahhoz, hogy egy ilyen álláspont alátámasztására *érvekkel* rendelkezünk, Ludwig Wittgenstein írásaihoz alkalmas fordulnunk. Az ő speciális elemzései arra vonatkozóan, hogy: mit tesz az, ha egy szabályt követünk, ha egy kifejezésnek mindnyájan ugyanazt a jelentést tulajdonítjuk, ha valamiben biztosak vagyunk stb. – igencsak magukkal ragadó erejű elemzések. Nem fogom, természetesen, megkísérelni, hogy Wittgenstein vonatkozó érveit itt összefoglaljam,³⁰ de szeretnék emlékeztetni azon eredmények némelyikére, amelyekhez végül eljut. Az embernek, írja Wittgenstein, „bizonyos tekintélyeket el kell ismernie ahhoz, hogy egyáltalán ítélhessen”; tekintélyeket, mint például *iskolánk*, vagy öröklött világképünk. Olyan *alapok* ezek, amelyekkel szemben minden kétely üres.³¹ Wittgenstein elemzéseinek fényében a „kritikai racionalizmus” egy igencsak kritikátlan racionalizmusnak bizonyul, olyan racionalizmusnak, amely kritikátlan saját korlátaival szemben. Azok a korlátok, amelyeket Wittgenstein megvon, nem arra szolgálnak persze, hogy mintegy az *irracionalizmus* számára teremtsenek új lehetőségeket.³² Inkább arra szolgálnak, hogy megakadályozzák az ésszel való *visszaélést*,

²⁷ Uo., II. köt. 214. o.

²⁸ Uo.

²⁹ Tradíció és ráció fogalmát egymáshoz közelíteni, ezen fogalmak között *közvetíteni* Poppernek, megítélésem szerint, sohasem sikerült, még abban az előadásában sem, amelyben – éppen Oakeshottól megigézve – a tradíciók társadalmi funkcióját illetően viszonylag helytálló nézeteket hangoztat: a „Towards a Rational Theory of Tradition” című, 1948-ban tartott előadásában. Ld. pl. *Conjectures and Refutations* c. kötetében, London: Routledge and Kegan Paul, 1965, ahol különösen a 121. sk. és 130. sk. oldalon található figyelemre méltó megfogalmazások.

³⁰ Utalni szeretnék azonban Rudolf Haller „Über das sogenannte Münchhausentrilemma” c. tanulmányára (*Ratio* 16/2, 1974), ahol a szerző Wittgenstein nézeteit szembeállítja H. Albert, Feyerabend és Popper nézeteivel; G. H. von Wright és B. F. McGuinness írásaira a von Wright által szerkesztett *Problems in the Theory of Knowledge* c. kötetben (Den Haag: 1972); Norman Malcolm értekező esszéire, különösen a „The Groundlessness of Belief” címűre (a szerző *Thought and Knowledge* c. kötetében, Ithaca, N. Y.: 1977); és „Wittgenstein új tradícionálizmusa” c. írásomra (*Világosság* 1975/10. sz.).

³¹ Wittgenstein, *On Certainty*. 493., 47., 664., 94., 449. és 312. par.

³² Wittgenstein racionalizmusa jóval koherensebb, mint Popperé. Néhány sort idézek itt az ismert Marcuse–Popper konfrontációból (*Revolution oder Reform?* München: 1971. 38. sk. o.). „A társadalmi szférában is” – kezdi érvelését Popper –

az ész önmegsemmisítését. Wittgenstein vizsgálódásai, mondhatnánk, egy *önkritikus racionalizmus* irányába mutatnak.

Wittgenstein eddig ismertté vált írásai nem tartalmaznak közvetlen utalást a nacionalizmus problémájára.³³ Emberre, nyelvre, társadalomra vonatkozó nézetei ugyanakkor olyan keretet képeznek, melyben a nemzetiség, nemzet és jelesül a *nép* fogalma gyümölcsözően elemezhető. Bizonyos értelemben persze nyilvánvaló, hogy a nyelv problémái iránt mélységesen érdeklődő filozófus vizsgálódásainak valamiképpen fényt kell vetniök minden olyan szociológiai jelenségre, melyben a nyelvi vonatkozás lényeges szerepet játszik – így jelesül a nemzetképződés és nemzettudat jelenségére is. De Wittgenstein jelentősége mélyrehatóbb. Az a felfogása, hogy a társadalmilag és pszichológiailag-logikailag végsőként *adottat* – a különböző kollektív „életformák” képezik; vagy arra vonatkozó elemzései, hogy hogyan válnak a közös jelentések közösségképző elemmé, miközben közösségbeli használatuktól elválasztva szilárd jelentések nem is léteznek – minden bizonnyal olyan háttérrel alkotnak, mely előtt a nép fogalma, s más rokon fogalmak, érthetőbbekké válnak. Az agresszív nacionalizmus eszméjétől ugyanakkor – más népek lebecsülésétől – Wittgenstein kétségkívül visszaborzadt volna. Önkritikus racionalizmusát, ha azt a nemzeti kérdés politikai terminológiájába ültetjük át, inkább egy *önkritikus nacionalizmus* fogalmi alapvetéséhez való egyfajta hozzájárulásnak tekinthetjük.

ötleteink és elméleteink vannak. Elméleteket dolgozunk ki a társadalmi bajok orvoslására, megkíséréljük következményeiket átgondolni, s az elméleteket azután ennek megfelelően értékeljük. [Az interjúkészítő:] De mit jelentenek itt a 'társadalmi bajok'? Hogy hol hibás a társadalom működése, azt csak bizonyos értékelképzelések alapján mondhatjuk meg. Miképpen lehet eldönteni ill. igazolni, hogy ezen társadalmi posztulátumok melyike helyes, s melyike helytelen? [Popper:] Ezt nem lehet igazolni. Ugyanúgy, mint ahogyan a természettudományokban sem lehet semmit sem igazolni. De vitatkozni lehet róla. És össze lehet hasonlítani egymással a különböző társadalmi beállítottságokat és következményeiket. Valamely társadalmi érték elfogadása vagy elvetése végső soron pusztán elhatározás kérdése. [Az interjúkészítő:] A társadalom axiómáit, a politikai axiómákat így végül is nem lehet igazolni, csupán személyes elhatározással dönthetünk mellettük vagy ellenük! Valójában az Ön eszméje is, a „nyílt társadalom”, egészében ilyen alapelhatározásra épül: ti. a racionalitás melletti elhatározásra a társadalmi szférán belül is... Tudna még erről valami közelebbit mondani? [Popper:] A racionalizmus nagyra becsüli az érvelést, az elméletet, és annak tapasztalati ellenőrzését. De ezt az elhatározást a racionalizmus mellett, nem lehetséges megint csak érvekkel és tapasztalattal megalapozni. Jóllehet vitatkozni lehet róla, végül is irracionális döntésen alapszik, s azon, hogy hiszünk az égen.

³³ Wittgenstein ugyanakkor tett néhány megjegyzést bizonyos „nemzetkarakterekre” vonatkozóan: a háború utáni osztrákok karakterére vonatkozóan („az *osztrákok* a háború óta oly nyomorúságosan mélyre süllyedtek, hogy beszélni is kár róluk” – írta Russellnak 1921-ben, ld. Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Oxford: Basil Blackwell, 1974, 98. o.), és a zsidó intellektus jellegzetességeire vonatkozóan (ld. pl. *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 43–48. o.).

DIALEKTIKUS ELEMEEK POPPER DIALEKTIKA-KRITIKÁJÁBAN*

FEHÉR M. ISTVÁN

I

Popper dialektika- és historicizmus-kritikája minden típusú történelemfilozófia módszertani alapjainak szétzúzását tűzi ki célul. Idevágó nézeteit a következőképpen foglalhatjuk össze: a történelemnek nincsenek törvényei, nincs immanens mozgása, a történelem nem hordoz magában értelmet vagy jelentést.¹ A *The Open Society and Its Enemies* c. kétkötetes műve a történetileg fellépett különféle historicizmusok lényegét vizsgálja és kívánja cáfolni, Hérakleitosztól és Platóntól egészen Hegelig és Marxig; olyan nézeteket tehát, amelyek úgy tartják, hogy a történelemnek *van* valamilyen *magánvaló* mozgása, iránya. Historicizmus- és dialektika-kritikája eközben maga is felhasznál dialektikai elemeket, többek között a dialektika módszertanának ama előfeltevését, amely szerint a megismerő alany és a megismerés folyamata maga is része a vizsgált tárgynak. Az azonban, hogy történeti elemzése dialektikai elemeket tartalmaznak, nagyrészt rejtve marad Popper előtt, s jöllehet a historicizmus cáfolata a dialektika nélkül nem képzelhető el, Popper a maga számára nem tudatosítja ezt a — mint látni fogjuk: paradox — tény.

A dialektika Popper szemében egyoldalúan mint *módszer* jelenik meg, amelynek lényege a tézis—antitézis—szintézis hármasság.² Popper a dialektikát a természet-tudományos módszerek közvetlen vetélytársának tekinti; nem veszi figyelembe, hogy geneziséét tekintve a dialektika filozófiai fogantatású, hogy a tudományos módszerek által feltárt világkép filozófiai szintézisét kívánja nyújtani, nem pedig közvetlenül beavatkozni a tudományok működésébe. A dialektika továbbá nem csupán módszer, illetve, ha módszerként kívánjuk meghatározni, mindenekelőtt azt kell mondanunk: olyan módszer, amely *nem független tárgytól*.³ Ebből a fonák „definícióból” mindjárt több dolog következik: 1. a dialektika nem csupán módszertan, hanem ontológia is; 2. tisztán módszertanilag tekintve a dialektika ellenáll minden definiálásnak, formalizálásnak; 3. a dialektika ellen irányuló minden olyan kritika, amely azt csupán módszerként bírálja, éppen a *dialektikai* vállalkozás teljes félreértését jelenti: minden ilyen kritika már eleve módszertan és ontológia azon radikális (pozitivistá) kettéválasztására épül, amelyet a

*Elhangzott a III. Nemzetközi Wittgenstein Szimpózium (1978) „Kritikai racionalizmus és Popper Nyílt Társadalma” szekciójának Popper metodológiájával foglalkozó ülésén.

¹ K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul, 2nd revised ed., 1952. vol. II. 269–280. o.

² „What is Dialectic?”. Megjelent a Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* c. kötetben. London: Routledge & Kegan Paul, 2nd revised ed., 1965. 313. o.

³ Hegel, *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973. 31–37. o.; *A logika tudománya*. Budapest: Akadémia Kiadó, 1957. II. rész. 423. skk. o.

dialektika elutasít, illetve, amelynek áthidalása-egyesítése eredeti programjának legbenső lényege.

A dialektika eredeti jogigényének ezen rövid rekonstrukciója után azt mondhatjuk: ha sikerül felmutatnunk dialektikus elemeket Popper historicizmus-kritikájában, akkor a dialektika eredeti (hegeli) felfogásának öntudatlan újjáéledésével találkozunk egy olyan filozófiai rendszeren belül, amely egy eleve leszűkített és eltorzított dialektika-felfogást bírál és cáfol. A következőkben magukból a popperi elemzésekből remélem kimutatni, hogy a dialektika nem az, aminek ő felfogja. Mivel pedig — mint ezt a továbbiakban jelezni kívánom — a dialektikai szemlélet sajátlagosan történeti, a kimutatandó dialektikus elemek egyszersmind elválaszthatatlanul *historicista* elemek is.

*

A dialektikával kapcsolatos ismétlődő félreértések láttán⁴, nem haszontalan röviden szemügyre venni azt a problémaszituációt, amely a dialektika geneziséhez vezetett. Ez pedig a filozófiailag megalapozott, objektív (vagy abszolút) tudás követelése volt. Milyen módszertani nehézségekkel kell szembenéznie egy olyan rendszernek, amely ezzel az igényrel lép fel?

Egy filozófia — ideális esetben — a világ totális és koherens képét kívánja nyújtani. Némi előzetes tájékozódás arról tudósít, hogy a történelem folyamán számtalan filozófus lépett fel ezzel az igénnyel, és alkotott rendszert. Ha a rendszere kidolgozásához kezdő filozófus erre a triviális tényre valóban rádöbben, a következő dilemma elé kerül még a rendszer megalkotása előtt: 1. most megalkotandó filozófiája olyan lesz, mint az előzőek bármelyike; a történetileg létezett filozófiák sorában csupán egy filozófia lesz; de ebben az esetben a filozófiák sorához vezető *történelmi* mozgás, mint filozófiai probléma, szükségképpen *kimarad* a rendszerből, amely így máris feladta az abszolút (totális) tudás igényét; 2. fenntartja az abszolút tudás követelését — ahogy Hegel tette —, de ebben az esetben a történelem (és a filozófiatörténet) problémáját is kifejezett vizsgálat tárgyává kell tenni: olyan filozófiai világgépet kell megalkotni, amely magyarázatot ad a történelem (és a filozófiatörténet) lehetőségének kérdésére. Utóbbi esetben tehát a megalkotandó rendszernek oly módon kell megalapozást nyernie, hogy a fölépítendő világgép a történelem és a filozófiatörténet problémájára egy *egységes* módszer keretében adjon választ.

Ezzel voltaképpen adva is van már a hegeli filozófia fogalmi felépítése: a világ két egymással párhuzamos, de sajátosan aszimmetrikus folyamat keretében konstituálódik, *mint történelem*.⁵ Egyfelől adva van magának a világnak (a szubsztanciának) a fejlődése, amely *objektív* folyamat, másfelől az emberi tudatformák történelmi fejlődése, amely *szubjektív* folyamat (vagy jelenségforma). A két folyamat viszonya sajátosan inadekvát: a világfejlődés minden stádiumában a szubjektív folyamat mintegy le van maradva az

⁴Popper, „Ész vagy forradalom?“, H. Albert, „A totális ész mítosza“ és „A pozitívizmus hátán?“. Megjelentek a Papp Zsolt (szerk.), *Tény, érték, ideológia*. c. kötetben. Budapest: Gondolat Kiadó, 1976.

⁵A következő összefoglaló leírásban Lukács elemzéseire támaszkodtam: *A fiatal Hegel*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó/Akadémiai Kiadó, 1976., különösen 469–536. o.

objektív mögött; az emberi tudatformák inadekvát, azaz hamis módon tükrözik a világot. A világ, fejlődésének minden egyes pontján, már bonyolultabb fokot ért el, mint ahogyan az ahhoz a ponthoz tartozó tudatforma világképében megjelenik. — Fogalmazzunk így: amikor az ember megjelenik (feltűnik) a világban, a világ már igen hosszú és bonyolult fejlődést futott be, amelynek mintegy betetőzése az ember megjelenése. Az ember mint specifikus és legfejlettebb létező jellemzője éppen az, hogy tükrözi (megismeri) a világot. Kezdetben azonban az ember világmegismerése igen primitív. Ez persze csöppet sem változtat azon a tényen, hogy a világ — s benne az ember — *objektíve* már igen bonyolult struktúrával rendelkezik. A továbbiakban a fejlődés két ágon fut tovább: az emberi tudatformák fejlődnek, de ugyanakkor *tárgyuk*, a világ (amely bennük jól-rosszul tükröződik) szintén fejlődik. Mármint Hegel szerint e kettős folyamat végén a szubjektív fejlődés behozza hátrányát az objektívval szemben: ezzel eljutunk az abszolút tudás (a tudomány) álláspontjára. Az egész folyamatot Hegel két lépésben írja le: először az emberi tudatformák fejlődését ábrázolja az Abszolút Tudásig (*Fenomenológia*), másodszor az Abszolút Tudás immár elért álláspontjáról rekonstruálja, visszamenőleg, a világ objektív fejlődési folyamatát (*Enciklopédia*). Látnivaló, hogy az egész rendszer szükségszerű előfeltevése (s egyben végeredménye) az a felfogás, miszerint a történelem a jelenben lezárult, befejeződött. Fejlődésről, változásról ténylegesen csak addig beszélhettünk, amíg az objektív és a szubjektív folyamat nem esett egybe; ennek folyamán azonban minden tudatforma szükségképpen hamis volt. Az abszolút (és történeti) tudás csakis a kettő immár bekövetkezett azonosná válásának előfeltevése mellett lehetséges. Más szóval: a történelem (és a filozófiatörténet) lehetőségének *filozófiai* magyarázata szükségképpen a történelem (és a filozófiatörténet) végének előfeltevése épül.

Ebből a rövid összefoglalóból talán kitűnnek a dialektikai világmagyarázat sajátos elemei és problémái. Egyelőre felesleges volna tovább boncolgatnunk a „történelem vége” koncepció fogalmi nehézségeit. Annyit mindenesetre leszögezhetünk, hogy Hegel a történelmi fejlődést mint egy szubjektív és egy objektív folyamat szükségszerűen összetartozó, jóllehet sajátos feszültségben álló, két oldalát mutatja be. A történelem az emberi tudatformákban, művészi, filozófiai, stb. megnyilvánulásokban jelen van, s ugyanakkor objektíve mégis *más*, mint ahogy ezek ábrázolják. Ez a történelemfelfogás a történelmet nem mint valami *okkult*, az emberi életek háta mögött zajló, transzcendens folyamatot ábrázolja, hanem mint olyan mozgást, amely maradéktalanul megjelenik, felolvad, úgy szólván beissza magát az emberi életek és megnyilatkozások egymásutánjába, tehát történeti magyarázóereje jóval nagyobb, mint bármely ettől eltérő felfogásé; ugyanakkor elkerüli azon aufklärista előítéletet, amely szerint az, ami a történelemben történt, különböző emberek vagy csoportok céltudatos, esetleg rosszindulatú szándékának *közvetlen* kifejeződése.

*

A történelmi folyamat mint ami emberi megnyilatkozásokon keresztül halad előre: ez a mozzanat azért is hangsúlyozandó, mert amit Popper a *The Open Society* Marxról szóló fejezeteiben nyújt, az alapjában véve nem más mint a XX. századi történelem egy igen jelentős szegmentumának leírása. Gyorsan hozzá kell tennünk, hogy Popper természetesen szándéka szerint csupán Marx-exegézist és -kritikát kíván nyújtani; de amennyiben elemzései a marxizmus történeti genezisének és történeti visszahatásának figyelembe-

vételével bontakoznak ki, annyiban — nolens volens — önkéntelenül is a „lényeges” elemeket kiemelő történeti leírásba, azaz „historicismusba” torkollanak. Így, paradox módon, historicizmus-kritikája maga is felhasznál historicista elemeket.

Popper igen árnyaltan ábrázolja azt a folyamatot, amelynek során egy történelem-elmélet kiemelkedik a történelemből, majd ismét részévé válik annak. A történelem-elmélet helyzete nyilvánvalóan paradox, hiszen abból a célból hogy az elmélet abszolút (történeti) tudásra irányuló igénye igazolt legyen, egy olyan rendszer keretében kellene ábrázolnia a jövőt, amelyben saját maga (s az általa létrehozott mozgalom) is jelen van történetileg létező és ható új tényezőként. A jövőről oly módon kell tehát tudást nyújtania, hogy önmaga jövőbeli fejlődését is képes legyen előrelátni. Az elméletnek így — miközben meghatározott módon vonatkozik tárgyára — egyúttal önmaga újjáalakulását-fejlődését is önmagában kellene foglalnia: ez azonban *progressus ad infinitum*hoz vezet. Popper historicizmus-cáfolata voltaképpen ezen nehézség meghaladhatatlanságán alapul. Érdeemes érvelését részletesen is követnünk:

„1. Az emberi történelem menetét erősen befolyásolja az emberi tudás növekedése [. . .]

2. Nem tudjuk, racionális vagy tudományos módszerekkel, előre megjósolni tudományos ismereteink jövőbeli növekedését [. . .]

3. Tehát nem tudjuk megjósolni az emberi történelem jövőbeli alakulását.”

„Ha létezik olyasmi mint növekvő emberi tudás, akkor ma nem tudjuk anticipálni azt, amit csak holnap fogunk tudni”; „semmilyen tudományos predikció sem tudja tudományos módszerekkel megjósolni saját jövőbeli eredményeit”.⁶

Elmondható, hogy a 2. pont alatti nehézség, amelyet Popper is az érvelés döntő lépésének tart, kifejezetten dialektikai jellegű. Hegel nagyon is tudatában volt ennek a nehézségnek, s áthidalását, mint láttuk, a „történelem vége” koncepcióval igyekezett megoldani. Popper, ezek szerint, nem veszi figyelembe, hogy a mindenfajta historicizmust cáfolni kívánó érvelése egyáltalán nem újkeletű, hogy továbbá egy meghatározott típusú historicizmus — a hegeli dialektika — ennek a nehézségnek igenis tudatában volt, s hogy önmagát *mint historicizmust* egy ezen nehézségre kidolgozott megoldáskísérlet keretében, végül mégiscsak létrehozta. Hogy ez a kísérlet mennyire volt sikeres, persze egészen más kérdés, s itt joggal lehetnek kétségeink; akárhogyan is, ennek megvizsgálása alapos elemzést igényelne, amelyet Popper láthatóan sehol sem végez el.

Ezen módszertani kitérő után térjünk vissza a *The Open Society* konkrét történeti fejtegetéseihez. Marxizmus-kritikája centrális részeként Popper jelentős teret szentel két olyan kérdésnek, amelyet az *erőszak kétértelműségének* és a *hatalomátvétel kétértelműségének* nevez.⁷ Megállapítása szerint, a marxisták részéről az erőszak és a hatalomátvétel kérdésében tanúsított kétértelmű attitűd történetileg határozottan fonák következményekhez vezetett: egyrészt a szocialista forradalom végrehajtásának elmulasztásához — Ausztriában és Németországban — egy olyan korban, mikor erre lehetőség nyílt (az első világháború vége), másrészt a fasiszta hatalomátvétel idején tanúsított passzivitáshoz. Popper szerint mindkét esetben a jövő eseményeire vonatkozó és szilárdnak vélt tudás egyfajta passzív gyakorlati-politikai magatartással párosult az elmélet képviselőinél.

⁶ Popper, *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957. ix–xi.

⁷ *The Open Society*. i. m. vol. II. 19. fejezet II–VI. 149–165. o., valamint a 18. fejezet befejező része: 143–145. o.

Két megjegyzés rögtön adódik a fentiekből: 1. amikor Popper a történelem egy fontos szegmentumát úgy ábrázolja, mint ami tudatos emberi megnyilvánulások kölcsönhatásában konstituálódik, minden ellenkező kijelentése ellenére öntudatlanul is azon dialektikus historicizmus elemeit használja fel, amelyet explicite a leghatározottabban visszautasít; 2. rá kell mutatni, hogy a marxista elméletben Popper által jelzett nehézségekből nem feltétlenül adódnak – ahogy azt pedig Popper hiszi – antimarxista következmények: ezen nehézségeket el lehet ismerni, kísérletet lehet tenni áthidalásukra, s megmaradni a marxizmuson belül (Lukács, Gramsci stb.) – ahogy azt a későbbiekben kimutatni remélem.

Popper lényegében véve egy determinista-ökonomista marxizmus-felfogást bírál, amely szerint a marxizmus *tudományos* jellege azt jelenti, hogy az általa előrejelzett események oly módon következnek be, hogy az elmélet képviselői tevélegesen nem avatkoznak be a történelem alakulásába. (Ellenkező esetben – érvelhetnének ezen felfogás képviselői – megkérdőjeleznék az elmélet *tudományos* jellegét.) Ez a lényegében véve a II. Internacionale által képviselt álláspont azonban szemben áll a marxizmus dialektikus értelmezésével, s a fent jelzett marxista gondolkodók erőteljesen bírálták is. Nyilvánvaló, hogy az *objektivitás*, a *tudományosság* követelése egy társadalomra vonatkozó elmélet esetében nem alapulhat a „be nem avatkozás” előfeltevésén. (És Popper tudományfilozófiája épp azt bizonyítja, hogy ez az előfeltevés még a természettudomány esetében sem áll fenn.⁸) Azonban – és éppen Popper ne tudná ezt!? – a század végén és a századelőn, amikor az „indukcionista” és „verifikacionista” tudományoszmény virágzott, a tudományosság fenti felfogása éppenséggel általánosan elfogadott dogma volt.

*

Ha Popper konkrét történeti elemzéseit a dialektika metodológiájának terminusaiba próbáljuk beilleszteni, akkor fenti észrevételeit a következőképpen foglalhatjuk össze: Popper lényegében véve, a konkrét történeti elemzés szintjén, azt a folyamatot ábrázolja, amelynek során egy meghatározott *tudatforma* (vagy elmélet) *létformává* (vagy gyakorlattá) válik, de mivel létformává alakulása nem foglaltatott benne magában az elméletben – hiszen az elmélet csupán az addigi világállapot totális képét nyújthatta –, ezáltal rögtön inadekváttá válik. Inadekváttá válása annak a szükségszerű ténynek tudható be, hogy abban a pillanatban, amikor tudatformából létformába csap át, a lét mintegy „megnövekedett”, „többé vált” annál, amit az elmélet az előzőekben ábrázolt. Az elmélet *elvileg* nem képes „utolérni” azt aényt, hogy saját maga immár megszűnt pusztá tudatforma lenni, s létformává alakult. *Mint létforma*, természetesen döntő mértékben hozzá fog járulni a történeti világ további alakításához, de ez a tény – éppen a fentiek folytán – rejtve marad önmaga előtt: a jövő eseményeinek alakulása úgy fog önmaga számára feltűnni, mint egy tőle abszolút független és objektív külvilág magábanvaló mozgása, amelyet az elmélet talán előre látott, de semmiképpen sem befolyásolt.

Tekintsünk egy rendkívül formális és nagymértékben leegyszerűsített példát, amely konkrét formában illusztrálhatja a fenti nehézséget. Tegyük fel, hogy egy filozófus (vagy

⁸Vö. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, 1975. 40., 53–56., 82., 104–105., 108. o. stb.

bárki más) — nekiáll leírni a világot. Ezt oly módon teszi, hogy úgyszólván leírt készíti a világban levő tárgyairól, egymás közti összefüggéseikről, viszonyaikról stb. és végül egy könyvben elénk bocsátja vizsgálatai eredményét. Tegyük fel továbbá, hogy végül is sikeresen oldja meg a kitűzött feladatot. Abból a célból, hogy ellenőrizzük a könyvben foglaltakat, megvizsgáljuk, vajon tényleg leírt-e minden tárgyat, viszonyaikat, összefüggéseiket stb., és nem hagyott-e ki valamit. Tegyük még fel, a könnyebbség kedvéért, hogy rendelkezünk — ami persze empirikusan aligha lehetséges — olyan vizsgálati eszközökkel, amelyekkel ezt a verifikációs eljárást el tudjuk végezni, s hogy a végén úgy találjuk: az adott világleírás valóban totális (nem maradt ki belőle semmi) és adekvát. Ekkor valaki a következő ellenvetést teheti: „Ha összehasonlítom a világot úgy, ahogy van, a világgal, ahogy azt ábrázoltad könyvedben, mindkettőben találok asztalokat, házakat, embereket stb., és ennyiben a leírás adekvát. Azonban hirtelen észreveszek egy dolgot a világban, ami a könyvből kimaradt, s határozottan része világunknak. Ez pedig a te könyved. Így azon kísérleted, hogy a világ totális képét nyújtsd, sikertelennek tekinthető.” Ezt az ellenvetést nem lehet kivédeni oly módon, hogy írunk egy második könyvet, amelyben az első könyv szerepel, hiszen így a második maradna ki, s a vállalkozás végül progressus ad infinitumba torkollna, ahol is a könyvek sorozata egy lépéssel mindig le lenne maradva a világ illetén gyarapodása mögött.

Vajon ez azt jelentené, hogy egy totális világleírás kísérlete, tisztán metodológiai szempontból, eleve kudarcra van ítélve? Hegel, aki tudatában volt ennek a nehézségnek, úgy próbálta áthidalni, hogy olyan rendszert konstruált, amelynek — paradox módon — maga a rendszer is része volt (valamint, ahogy láttuk, beiktatta a történelem végének előfeltevéseit). A probléma további vizsgálatát későbbre halasztva, egyelőre a fenti paradox szituáció néhány következményére szeretnék összpontosítani: a könyv „távol-léte” az egyébként totális világképben annyit tesz, hogy a megismerő szubjektum helye magában a rendszerben nincs jelen, másképp szólva: csak „megmutatkozik”, de nincs „kimondva”.⁹ Az elmélet, létrejötté pillanatában, még tökéletesen adekvát lehet, mivel benne, egyfajta kicsinyítés révén — Cusanus a „contractio” kifejezést használta¹⁰ —, az egész világ tükrözve van, és az elmélet, az adott pillanatban még csupán mint *elmélet* (azaz: nem-lét) létezik. A következő pillanatban azonban, midőn az elmélet letté (vagyis a világ egy részévé) válik, a világ, vagy a lei rögtön megváltozott, „többé vált”, mint az a világ, amelyet az elmélet tükrözött. Pusztán logikai szempontból a következő két lehetőség előtt állunk most: dönthetünk amellett, hogy újraalkotjuk az elméletet, ám ebben az esetben nem pusztá kvantitatív kiegészítésről van csupán szó (mivel, ahogy láttuk, ez nem vezet eredményre), hanem radikális átalakításról; másodszor, továbbra is kitarthatunk mellette, ebben az esetben azonban az elmélet egyre inkább inadekváttá válik, egyre jobban „lemarad” a világ fejlődése mögött. Az előbbi esetben, az állandó újraformulázások révén létrejött elméletek sora aligha fog egy értelmes egészet alkotni (mivel kizártuk a fokozatos kiegészítések lehetőségét), s így egységük, érthetőségük csupán egy absztrakt metodológiai elvben rejlik (ami viszont az elméletek sorához képest „külső”, magukban az elméletekben teoretikusan ismételtlen csak nem jelenik meg); az utóbbi esetben az

⁹ Vö. L. Wittgenstein, *Logikai-filozófia értekezés.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963. 4.12, 4.121, 4.1212, 5.61–5.62.: 132. o. és 161.

¹⁰ Vö. Cusanus, *De docta ignorantia.* Hamburg: P. Wilpert (szerk.), Meiner, 1964. II, 114 §.

elmélet egy egységes-érthető egész, s az is maradhat (itt fokozatos kiegészítések megengedhetők): a valósággal való konfrontációja azonban — ha egyszer az elmélet már kialakult és megszilárdult — csak elvárt verifikációjának vagy falszifikációjának terminusaiban történhet, amelynek során bármely további történés az elmélet képviselőinek szemében mint abszolút „objektív”, általuk legkevésbé sem befolyásolt esemény, jelenik meg.

A fenti elemzés az elmélet és gyakorlat, tudat és lét viszonyát illető probléma egyfajta dialektikai formulázásának tekinthető. Konkrét történeti elemzéseiben Popper kétségkívül előlegezi ennek a megközelítésnek az elemeit; mindazonáltal, antihistoricista és dialektikaellenes beállítottsága folytán nem lát ebben a kérdésben filozófiai tárgyalásmódra érdemes problémát.

II

Mint említettem, a marxista elmélet XX. századi történetében jelentkező és Popper által politikailag kétértelmű attitűdökként jelzett nehézségeknek korántsem kell anti-marxista konzekvenciákhoz vezetniük. Azok a marxista teoretikusok, akik ellenezték ezt a politikát, s vele együtt a marxizmus determinista-ökonomista interpretációját, világosan felismerték a fentiekben körvonalmazott paradoxont. Amikor most röviden megpróbálom összefoglalni idevágó nézeteiket, egyúttal alkalmam lesz visszatérni és elmélyíteni az abszolút és történeti tudás eddigiekben körvonalmazott problematikáját.

Az itt jelentkező kérdéseknek és dilemmáknak egyébként elkerülhetetlenül fel kellett merülniük, mielőtt egy forradalmi szituáció történeti feltételei kialakultak. Az első probléma éppen ezért magára a szituációra vonatkozott: honnan lehet objektíve tudni, hogy a helyzet megérett-e a forradalmi cselekvésre? Számos körülményt nyilvánvalóan nagyfokú biztonsággal meg lehet állapítani; de létezhet-e abszolút bizonyosság? A történelmi körülmények érettségére vonatkozó hipotézis verifikációja magától értetődően lehetetlen egy várakozó és passzív (a tudományokban általában elfogadott) magatartás mellett; ahogy Lukács hangsúlyozza „soha nem lehet olyan helyzet, amelyben ezt *teljes biztonsággal és előre* tudni lehetne: a rögtöni és bármilyen áron való megvalósításra irányuló *akarat* tehát legalább olyan integráns része a helyzet „megérettségének”, mint az objektivált viszonyok”.¹¹ Ezzel kapcsolatban Lukács felhívja a figyelmet a következő tényre: „Marx történetfilozófiáját ritkán választották el kellő tudatossággal szociológiájától, minek következtében sokaknak figyelmét elkerülte, hogy a rendszer két kardinális része, az osztályharc és az osztálytagozódást és vele minden elnyomást megszüntető szocialista államrend, bármilyen szoros összefüggésben legyenek is egymással, nem egymű fogalomalkotás termékei. Az első a marxizmus szociológia korszakalkotó *ténymegállapítása* [. . .] A másik a marxizmus történetfilozófia utópikus posztulátuma: *erkölcsi célkitűzés* egy eljövendő világrend számára. [. . .] Az, hogy a proletariátus felszabadulása megszünteti a kapitalisztikus osztályelnyomást, abból épp oly kevésbé következik *minden* osztályelnyomás megszüntése, mint ahogy nem következett be a polgári osztály szabadságharcainak győzelmes befejezésével. A puszta szociológiai szükségszerűség síkján ez csak [. . .] a régi elnyomottak

¹¹ Lukács György, „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma”. A *Történelem és osztálytudat* c. kötetben. Budapest: Magvető Kiadó, 1971. 11. o.; Lukács másutt is hangsúlyozza ezt: vö. „Párt és Osztály”. Uo. 35. o.

elnyomóvá válását jelenti. Hogy ne ez következze be, hanem az igazi szabadság korszaka, [...] annak a proletariátus győzelme *múlhatatlan előfeltétele* [...] de csak előfeltétele, csak negatívum. Hogy igazán bekövetkezzék, ahhoz egy szociológiai ténymegállapításokon és törvényszerűségeken túlmenő, azokból le nem vezethető világrendnek az *akarása* szükséges [...].¹²

A fenti érvek kiegészítésképpen Lukács erőteljes támadást intéz az empirizmus ellen, amely – mutatis mutandis – némileg emlékeztet Poppernek a természettudományok területén véghezvitt empirizmus-kritikájára: „A bornírt empirizmus vitatja [...], hogy a tények csak egy [...] – a megismerés céljának megfelelően mindig különböző – módszertani feldolgozás után válnak tulajdonképpeni tényekké. Azt hiszi, hogy minden adottságban, minden statisztikai számban [...] fontos tényekre bukkan. Figyelmen kívül hagyja azt, hogy már a legegyszerűbb felsorolás, a 'tények' kommentár nélküli egymás mellé állítása is interpretáció; a tényeket már ebben az esetben is egy elmélet, egy módszer felől közelítjük meg [...] A képzetesebb opportunisták – minden elmélettel szemben érzett ösztönös és mély ellenszenvük ellenére – semmiképpen sem vitatják ezt. De a természettudomány módszerére hivatkoznak, arra, hogy ez a megfigyelés, az elvonatkoztatás, a kísérlet stb. segítségével képes kikutatni a 'tisztá' tényeket, és megalapozni összefüggéseiket. Ezt a megismerési ideált állítják szembe a dialektikus módszer erőszakolt konstrukcióival”.¹³

Az érvelés második részében már felvillanak a passzív várakozás politikájának elutasításából fakadó teoretikus konklúziók. A II. Internacionálé determinista-ökonomista marxizmus-felfogásával való radikális szakításról van itt szó, melynek alap gondolatát a következőképpen lehet összefoglalni: a tudomány, mint meghatározott tudatforma, a világot mint tisztán objektív, az ember szubjektív céljaitól és törekvéseitől független, magábanvaló tények halmazát ábrázolja. A tudományos hipotézisek verifikációja ugyanakkor – és ezzel teljesen összhangban – a tudományos vizsgálódás szubjektumaitól a teljes passzivitás, „be nem avatkozás” magatartását követeli meg; olyan magatartást, amely tökéletesen megfelel annak a ténynek – miközben ugyanakkor el is fedi azt –, hogy a szubjektumok (nem csupán a tudományos vizsgálódásban, hanem magában a társadalomban is), akik ténylegesen aktívak, a jelen társadalomban elidegenedett viszonyok között élnek. Elfedi ezt aényt, mert a világot a fenti módon ábrázolja; ugyanakkor azonban meg is felel neki, mivel lévén a társadalom integráns része, világképének alapvető világnézeti-filozófiai szerkezete ugyanazon eldologiasodott jelleget mutatja, mint amely magában a társadalomban is fennáll. Ez a felismerés természetesen immár csupán filozófiai vagy dialektikai álláspontból válik lehetővé, nem pedig a tudományok nézőpontjából. Így, a történelem és a társadalom működését megértendő, szakítanunk kell a tudományok világképével, és a dialektikus metodológia (avagy: a totalitás) álláspontjára kell helyezkednünk, amely a maga részéről egyedül képes adekvátan ábrázolni a világot, s egyúttal leleplezni a tudomány torz világábrázolását. A marxizmusnak tudományként való interpretációja tehát maga is az elidegenülés terméke.

Érdemes megjegyeznünk, hogy a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa, fenti rekonstrukciónk értelmében, nagyjából elfogadhatta volna Poppernek a marxizmus ellen

¹² Uo. 12–13. o.

¹³ *Történelem és osztálytudat*, i. m. 216–217. o.

irányuló bírálatát, hiszen pontosan egy tudományos-determinista (Popper terminológiájával élve: historicista) marxizmus-értelmezés volt az, amelyet a leghatározottabban elutasított. Van azonban, természetesen, egy lényegi különbség: míg Popper számára a tudomány az emberi tudás egyetlen *szisztematikus* formája, amelyen kívül semmiféle önálló filozófiai tudás nem lehetséges, addig Lukács számára a dialektika mint módszer éppenséggel képes ilyen tudást biztosítani. Popper ezen álláspontja azonban – paradox módon – alátámasztja és megerősíti Lukács tudománykritikáját. Ugyanis az a dialektikus vád, amely szerint a tudomány, vagy egy teljesen a tudományos tudás szellemében fogant filozófia, nem képes megragadni a tevékeny emberi szubjektumot (s hogy az ember tevékeny, az aligha vitatható), megvilágítást nyerhet Popper tudományfilozófiája azon sarkalatos tétele által, amely az egész tudományos megismerést irracionális döntésekre vezeti vissza,¹⁴ (és *dönteni* feltétlenül valami elsődrendűen *aktív* dolog); Popper, mindazonáltal, nem rendelkezik semmilyen fogalmi eszközzel ennek további analizésére. Popper filozófiájának hiátusai – indirekt módon – Lukács dialektikus jogigényét erősítik.

*

A marxizmus dialektikus értelmezésének másik kapcsolódó fontos kérdése a szocialista forradalomnak mint a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átmenetnek a problémája. A determinista értelmezés azt látszik sugallni, hogy az „ugrás” nem emberek tudatos tevékenységének eredményeképpen jön létre, hanem a történelem – feltehetően transzcendens – erői viszik véghez. Popper is ráérez erre a problémára, ami aligha véletlen, hiszen társadalomtechnológiai („piecemeal engineering”) elképzeléseit látja veszélyeztetve: „A marxisták [. . .] azt állítják, hogy az effajta (ti. racionális emberi – F. I.) közbeavatkozás lehetetlen, mivel a történelmet nem lehet racionális tervek szerint irányítani a világ megjavítása céljából. Ennek az elképzelésnek azonban furcsa következményei vannak. Ugyanis, ha a dolgokat nem lehet a ráció használatával megjavítani, akkor valóban történelmi vagy politikai csoda volna, ha a történelem irracionális erői maguktól hoznának létre egy jobb és racionálisabb világot.”¹⁵

Ugyanezt a felismerést fogalmazza meg Marcuse is, de pro-marxista akcentussal: „A kapitalizmus törvényei ,vas szükségszerűséggel’ vezetnek elkerülhetetlen következményekhez, mondja Marx. Ez a szükségszerűség azonban nem vonatkozik a kapitalista társadalom pozitív átalakítására. Igaz, Marx feltevése szerint ugyanazok a mechanizmusok, amelyek előidézik a tőke koncentrációját és centralizációját, megteremtik egyúttal a ,munka társadalmasítását’ [. . .] Mindazonáltal, a marxi elmélet alapvető jelentésének eltorzítása volna, ha a kapitalizmus fejlődését irányító kérlelhetetlen szükségszerűségből hasonló szükségszerűsége következtetnénk a szocializmusba vezető átmenet kérdésében. Amikor a kapitalizmus tagadása bekövetkezik, a társadalmi folyamatok többé már nincsenek alávetve vak természettörvények uralmának [. . .] A szabadság és boldogság felismerése az, ami szükségessé teszi egy olyan rend létrehozását, amelyben a társult egyének döntenek életük megszervezése felett [. . .] Nem lehet semmifajta vak szükségszerűség olyan tendenciákban, amelyek egy szabad és öntudatos társadalom létrehozásá-

¹⁴ Vö. *The Logic of Scientific Discovery*. i. m. 104 sk. o., 108. o.

¹⁵ *The Open Society*. i. m. vol. II. 143. o.

hoz vezetnek [...] A marxi elmélet tehát összeegyeztethetetlen a fatalista determinizmussal.”¹⁶

Mindazonáltal, a szükségszerűség birodalmának a szabadság birodalmába való átmenete kérdésében a dialektikai interpretáció nem mentes egyfajta fogalmi ellentmondásosságtól. Ezt a következőképpen foglalhatjuk össze: 1. abszolút és radikális különbség van a kapitalizmus és a szocializmus között, amennyiben az utóbbit nem vak gazdasági mechanizmusok irányítják már, hanem szabad, tudatos emberi cselekvés; 2. az átmeneti időszakot mindkét tényező együttes jelenléte jellemzi: a társadalom még mindig a vak szükségszerűség uralma alatt áll, de egy részében a szabadság már mintegy „öntudatra ébredt”. A szükségszerűségből a szabadságba való átmenet ábrázolása, annak a pillanatnak az ábrázolása, amikor a szükségszerűség szabadságba csap át, ugyanakkor nem képes megszabadulni egy irracionális hiatustól. Ezt a mozzanatot valójában lehetetlennek bizonyul fogalmilag megjeleníteni: abból a célból, hogy a szabadság (a szocializmus) megszülethessen, úgy tűnik, már léteznie kell; ekkor viszont nincs szükség megvalósítására (ami éppen ezért nem is lehetséges). Ha viszont még nem létezik (az emberek tudatában), akkor aligha jöhet már létre, illetve ekkor az „irracionális erőknél maguktól” kellene megteremteniök, ami per definitionem lehetetlen, mivel ellentmondana a szabadság fogalmának (az emberek szabadság-tudata nélküli szabadság volna). Ha mindez így van azonban, akkor a szabadság birodalmának (vagy akármi másnak) a radikális újszerűségét *fogalmi* eszközökkel nem tudjuk megragadni-levezetni – még a dialektika eszközeivel sem. Így a következő paradoxon rajzolódik ki: vagy már szabadok vagyunk, s akkor már nem kell – és nem is tudunk – szabadokká válni; vagy nem-szabadok vagyunk, de akkor viszont sohasem válhatunk szabadokká. Lehetséges tehát szabadnak lenni vagy nem-szabadnak lenni, de lehetetlen szabaddá *válni*.

Ha továbbá „a legminimálisabb természeti szükségszerűség sem garantálhatja a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetet”¹⁷, akkor az átmeneti korszakot sem tudjuk kellőképpen *fogalmilag* elkülöníteni a szabadság birodalmától: valójában egybeesik vele fogalmilag. A szabadság, úgy tűnik, nem fokozható, nem dedukálható – még a dialektika eszközeivel sem. Ha *már most* nem létezik, akkor sosem is fog létezni; ha pedig egyszer már megszületett, akkor abban a pillanatban már tökéletesen és totálisan – tehát fokozhatatlanul – létezik. (Amikor a társadalmat átalakítják, úgyszólván már át is van

¹⁶ H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 2nd revised ed., 1969. 317. skk. o. – Vö. még Lukács, „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben”. A *Történelem és osztálytudat* c. kötetben. Jelzett kiad., 25. o., „Régi kultúra és új kultúra”, uo. 40. o., „A kommunista párt morális küldetése” uo. 122. o., „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata”, uo. 509. o. és „A történelmi materializmus funkcióváltása”, uo. 548. o.

¹⁷ Marcuse, i. m. 318. o. – A fentiekben körvonalazott nehézség egy, a hegeli dialektikában gyökerező problémára vezethető vissza, és így lehet megfogalmazni: „ahhoz, hogy valami létezhesen, már léteznie kell, mert különben sohasem fog létezni”. Erre vezethetők vissza azok a némileg ködös megállapítások, amelyek szerint minden, ami van, már volt; vagy minden, ami a világfejlődés (vagy Hegel filozófiája) végén eredményként előáll, ténylegesen megvolt már az elején. Pl.: „Az eredmény csak azért ugyanaz, mint a kezdet, mert a kezdet: cél.” (*A szellem fenomenológiája*. Jelzett kiad. 19. o.) Ebből az következik, hogy semmi *radikálisan* új nem történhet a világban, vagy – ha történik is – megismerő képességünket meghaladja, hogy ilyennek – vagyis radikálisan újnak – fogjuk fel. Ezáltal a dialektika legspecifikusabb sajátossága, a *Werden* konceptuális megragadásának képessége megkérdőjelezhetőnek tűnik.

alakítva; amikor a szocializmus születőben van, már mintegy meg is született.) A közvetítés dialektikai kategóriája itt diszfunkcionálisnak mutatkozik.¹⁸ A szabadságnak, ahhoz, hogy valódi szabadság legyen, abszolút levezethetetlennek kell lennie, mert minden levezetés épp a döntő ténnyel áll esetleges viszonyban: a szabadság öntudatosodásával. Ha pedig már – önmagunk előtt is rejtélyes módon – ráébredtünk szabadságunk tudatára (olyan pillanat ez, mely időtlen, s méltán nevezhető *újjászületésnek*), akkor tudatára ébredtünk egyúttal annak is, hogy már mindig is szabadok voltunk, másrészt pedig ekkor a szabadság megvalósítása gyakorlati kísérletének ismételten csak az abszolút önállónak tételezett külvilágban végrehajtandó verifikációk és falszifikációk végtelen sorával kell szembenéznie, amelyben a megvalósulás végső kritériuma azon szilárd és

¹⁸ Ez felhívja a figyelmet egy, a hegeli dialektika szerkezetében rejlő, s az előző jegyzetben jelzett problémával összefüggő nehézségre. Ez eredetileg Schellingnél merült fel, aki azonosságfilozófiai korszakában rendkívül élesen került szembe azzal a feladattal, hogy filozófiailag leírja azt a folyamatot, amelynek során a világ kifejlődik az Abszolútumból. Schelling világosan látta, hogy az Abszolútumból, amelyet ő az ellentétek totális indifferenciájaként határozott meg, az első „elkülönböződés” *filozófiai* eszközökkel dedukálhatatlan, s csak egyfajta *mitológiai* képzetalkotás segítségével írható le (vö. F. W. J. Schelling, *Bruno, avagy a dolgok isteni és természetes elvéről*. Budapest: Magyar Helikon, 1974. 69. skk. o.). Hegel úgy próbálta áthidalni ezt a nehézséget, hogy bevezette a *közvetítés* (Vermittlung) fogalmát, hangsúlyozva, hogy a közvetítés alanya és tárgya ugyanaz, tehát egyfajta „mozgó önmagával való azonosság” (*A szellem fenomenológiája*. Jelzett kiad. 18. o.), ami annyit jelent, hogy valami magát magával önmaga által közvetíti. (Innen van azután az, hogy kezdett és vég, egy hosszú közvetítési folyamat után, végül is egybeesik.) Ez a fogalom mindazonáltal őriz egyfajta áthatolhatatlanságot, irracionális reziduumot, ami ellenáll minden „kimondásnak” s csupán „megmutatkozik”. A schellingi probléma hegeli megoldása így mindenképpen megkérdőjelezhető. Hegel megkísérelt fogalmi formába önteni valami olyat, ami maradéktalanul nem önthető fogalmi formába. Így tehát azt, amit Schelling a racionális fogalmak által megragadhatatlannak tartott, s ezért mitológiailag kényszerült ábrázolni, Hegel integrálta ugyan *saját* „racionális” fogalmi alapvetésében, de ezen fogalmak ezáltal, ugyanakkor, némiképp homályosakká és áthatolhatatlanokká váltak. Meg kell jegyeznünk, hogy Schelling élesen elutasította a fogalmak önmozgásának – a hegeli Logika alapvető tételének – lehetőségét, amely teljes mértékben a közvetítés fogalmán alapul. Ez későbbi Hegel-kritikájának egyik sarkalatos pontja marad. (Vö. Schelling, *Sämtliche Werke*. Szerk. M. Schröter, München: 1927–54. Band 5. 210. skk. o.) – Lukács elemzései ugyanezt más oldalról világítják meg: „Hegel [...] mindig élesen elutasított minden ‚közvetlenséget’ s ezzel mindenfajta intellektuális szemléletet; felmerül azonban a kérdés, hogy ez az elutasítás valóban meghaladást jelent-e. [...] A konstruált elméleti szubjektumtól [...] az intellektuális szemlélet szubsztanciális szubjektumához vezető ugrás *semmilyen közvetítés* jóvoltából sem veszítheti el ugrásjellegét. A közvetítés legfeljebb az ugrásig [...] vezethetne – vagy, és Hegel esetében ez történik, előfeltételezve van, hogy már a rendszertani menet kezdetén elvégeztetett.” (Lukács, *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. Budapest: Magvető, 1975. 418. o. – kiemelés F. I.) „... az elvont idealizmus (Schellingről van szó – F. I.) azonos szubjektum–objektumától való különbség csak annyi, hogy ennek az intellektuális szemléletnek az objektuma nem passzívan várja a feléje törekvő szubjektumot, hanem önmagához vezető útján a magával való találkozás pontjaként használja fel a szubjektumot” (uo. 419. o.); „kiderül, hogy ez az eszköz (ti. a hegeli ‚konkrét fogalom’ – F. I.) szerkezete és előfeltevése lényegét tekintve, csak egy másik ponton veti be az intellektuális szemléletet a rendszer hordozójaként, de éppoly kevésbé nélkülözhető, s ezért a belőle származó antinómiákat éppoly kevésbé kerülheti el, mint az elvont idealizmus”. (Uo. 420. o.) Ezen antinómiák egyik legsúlyosabbika, amely egyúttal a hegeli dialektika egész konstrukcióját veszélyezteti, az, hogy „a továbbhaladás már nem következik szükségszerűen (a tárgy) immanens lényegéből – ahogy a dialektikus módszer szerint történnie kellene, s ahogy Hegelnél látszólag történik is –, hanem valamiféle *külsőre*, összehasonlításra, tehát a tárgy tisztán transzcendentális szerkezetének felszámolására, olyan transzcendencia felmutatására van szüksége, amely, persze, a korábbi szintre való visszatérés révén jut el az újraegyesülésig.” (Uo. 422. o. – kiemelés – F. I.)

állandóan megújított döntésünk, hogy a különböző újonnan felmerülő tényeket verifikáló instanciáknak tekintjük. (Ez ahhoz a regressus ad infinitumhoz vezet, amelynek elkerülésére Popper bevezeti tudományfilozófiája centrális kategóriáját, a végtelen empirikus ellenőrzési folyamatot irracionális döntés által lezáró „basic statement” fogalmát.¹⁹) Az a tény, hogy az eddig elemzett lukácsi és marcuse-i szövegek a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrást fogalmilag megragadhatatlannak mutatják, illetve bármilyen fogalmi megragadására csak irracionális hiátusok elfedése árán képesek, kanti-fichte-i elemek újjáéledésére utal a dialektikai elméleten belül.

A dialektikai marxizmus-interpretáció igen erőteljes formában veti fel az elmélet önértelmezésének kérdését is. Ha a társadalmi alakulatok egymásra következtését az elmélet a fenti módon ábrázolta, akkor milyen szerepet jelöl ki önmagának az általa felvázolt világképben? A hegeli világkép azon alapvető tétele, amely szerint – mint emlékszünk rá – a történelmi fejlődés objektív stádiumai és a hozzájuk tartozó tudatformák sajátosan inadekvát egységet alkotnak, az abszolút tudás vagy a tudomány meglétét csak azon előfeltevés mellett teszi lehetségessé, hogy a történelemnek vége van. Természetesen ezt az előfeltevést nem fogadhatja el olyan marxizmus-értelmezés, amely a marxi szövegeket csak valamennyire is figyelembe veszi. Így nem marad más hátra az itt tárgyalt elmélet számára mint önmagát is sajátos értelemben vett ideológiaként (és nem tudományként) felfogni, amely mint „*a tőkés társadalom önmegismerése*”,²⁰ a társadalmi szituáció átalakulásával önmaga is pusztulásra van ítélve. Ehhez – valamint ahhoz a fentiekben jelzett nehézséghez, amely szerint a szabadság birodalmába való ugrás fogalmilag kellőképpen nem megragadható – szorosan kapcsolódik az a felismerés, amely úgyszintén az elmélet érvényességének korlátozását jelenti, hogy tudniillik „nem megengedhető az előtörténet dialektikus struktúrájának az emberiség jövőbeli történetére való alkalmazása”²¹, vagyis hogy a szocializmus *pozitív* jellemzése fogalmilag lehetetlen. Az a belátás, hogy a tudomány és tárgya elválaszthatatlan dialektikai egységet alkotnak érdekes módon – bár pusztán elszigetelt mozzanatként – Popper Marx-interpretációjában is felmerül: „... a társadalom tudományos tárgyalása valamint a tudományos történeti predikció csak annyiban lehetséges, amennyiben a társadalom saját múltja által meg van határozva. De ez azt implicálja, hogy a tudomány csak a *szükségszerűség birodalmával* képes foglalkozni. Ezek szerint, ha lehetséges volna, hogy valaha is tökéletesen szabadokká váljunk, ezzel a történeti prófécia és vele együtt a társadalomtudomány is szükségszerűen véget érne.”²²

¹⁹ Vö. *The Logic of Scientific Discovery*. Jelzett kiad. 100. sk. o.

²⁰ Lukács, „A történelmi materializmus funkcióváltása”. Jelzett kiad. 518. o. Vö. még: „A történelmi materializmus tartalmi igazságai olyan jellegűek, amilyeneknek Marx a klasszikus nemzetgazdaságtan igazságait tekintette: egy meghatározott társadalmi és termelési renden belüli igazságok. Mint ilyeneket, de csak mint ilyeneket, feltétlen érvényesség illeti meg őket. De ez nem zárja ki olyan társadalmak eljövételét, amelyekben – társadalmi struktúrájuk lényegéből következően – más kategóriák, más igazságösszefüggések fognak érvényesülni.” (Uo. 517. sk. o.) „A prekapitalista társadalomban a gazdasági élet még nem rendelkezik azzal az önállósággal és öncélúsággal, azzal a lezárttsággal és korlátlan uralommal, azzal az immanenciával, amelyre a tőkés társadalomban tesz szert. Ebből az következik, hogy a történelmi materializmus a kapitalizmust megelőző társadalmi képződményekre nem alkalmazható egészen azon a módon, ahogy a tőkés fejlődésre.” (Uo. 531.)

²¹ Marcuse, *Reason and Revolution*. Jelzett kiad. 317. o.

²² *The Open Society*. Jelzett kiad., vol. II. 104. o. (kiemelés – F. I.)

Az elmélet önreflexiója így sajátos értelemben vett önkorlátozásához vezetett. Kérdés, hogy a történelem vége hegeli előfeltevése vajon nincs-e mégis burkolt értelemben jelen? – Első lépésben az elmélet felvázolt egy történelemképet, majd második lépésben megtalálta önmaga helyét ezen a történelemképen belül. Jobban szemügyre véve azonban, az elmélet önlefokozása – tudományból ideológiává – csupán az elmélet önábrázolására terjed ki, nem érinti azonban azt a történelemképet, amelyet az elmélet előzetesen kidolgozott. Az előzetesen kidolgozott elmélet valójában érintetlen maradt, s így abszolút érvényesnek tételezett. A korlátozás nem csupán nem érinti az előzetes elméletet, hanem az előzetes elmélet abszolút érvényességének garanciája mellett értelmes egyáltalán. Így az előzetes elmélet képezi az abszolút tudás azon fogalmi keretét, amelynek a fényében az utólagos „önlefokozás” egyáltalán elképzelhető: a szubjektum–objektum azonosulásában – s így a történelem végében – tetőződő hegeli dialektika tehát továbbra is hat. Az elmélet a történelem vége tételét illetően – hogy hegeli kifejezéssel éljek – csupán az „első tagadásig” jutott el, s nem a „tagadás tagadásáig”. Az utóbbi természetesen per definitionem felszámolná magát az előzetes elméletet is.

Az elmélet önértelmezésének kérdése tehát ahhoz a konklúzióhoz vezet, hogy a dialektikai marxizmus-értelmezés mégsem tud eltekinteni alapvetően hegeli megalapozásának elemeitől, már amennyiben önmaga megalapozásának kérdését valamilyen módon egyáltalán relevánsnak tartja. Más szóval: a történelemnek még nincs vége (a jelenben), de majd vége lesz (a „befejezett” jövő egy meghatározatlan időpontjában). Így a történelem vége mintegy a jövőbe van kivetítve.

III

Mielőtt befejezésképpen rátérnék – néhány vázlatos megjegyzés erejéig – az abszolút (történeti) tudás problémájára, helyénvaló lesz összegyűjteni azokat a szálakat, amelyek az eddigi elemzések során idáig vezettek el. A hegeli filozófia problémaszituációjának elemzésekor arra kívántam rámutatni, hogy a dialektika Hegelnél abból az igényből született, hogy egy *filozófiai* megalapozott történelemelméletet hozzon létre: olyan elméletet, amely nem csupán a történelemnek egyfajta – törvények által regulált – leírását adja, hanem felismervén azt a tényt, hogy önmaga is elmélet, valamint hogy más elméletek is léteztek (a világról, az emberről stb.) a történelem folyamán, megpróbál egy olyan „metodológiát” konstruálni, amelynek feladata nem csupán a történelem elméletét megalapozni, hanem egyúttal – s ettől elválaszthatatlanul – az elméletek történetét is. Ennek a kettős igénynek a kielégítése azután szükségképpen a történelem végének előfeltevéséhez vezetett el. A továbbiakban, Popper marxizmus-kritikáját analizálva, megpróbáltam kimutatni, hogy egyrészt egyes empirikus megjegyzései filozófiaiilag a dialektika módszertanának fogalomapparátusában általánosíthatók, másrészt pedig, hogy marxizmus-kritikája egy olyan determinisztikus marxizmus-interpretációt vesz célba, amelynek bírálata magán a marxizmuson belül is megtörtént. Végül pedig, vázlatosan rekonstruálva a dialektikai marxizmus-felfogás egyes elemeit, arra a konklúzióra jutottam, hogy a hegeli „történelem vége” koncepció – fonák módon – ezen belül is hat. Így visszajutottunk az abszolút (történeti) tudás és a történelem vége tételének a bevezetőben felvetett problémájához.

Az abszolút (történeti) tudás filozófiai igénye Hegelnél szükségképpen vezetett a történelem végének tételéhez, ami annyit is jelent, hogy a történelem csak azon feltevés mellett lehetséges, hogy vége van. A dialektikai marxizmus-értelmezés, amely, mint láttuk, elvetette ezt az empirikusan tekintve abszurd feltevést, egy olyan dialektika-felfogáshoz jutott el, amely lehetővé teszi az elméletnek az elméleten belüli és az elmélet általi tagadását. Így a dialektika a szó szoros értelmében paradoxnak mutatkozik: egyrészt öndestruktív (mivel önmaga képes cáfolni önmagát); másrészt, öngazoló vagy önmegalapozó (mivel cáfolata után is érvényben marad). Ez a paradox elméleti szituáció szükségessé teszi az „abszolút és történeti” tudás fogalmának, Lukács *Történelem és osztálytudat* c. műve egyik fő témájának újravizsgálatát. Igaz-e, hogy Hegel dialektikája valóban eljutott az abszolút tudásig?

Lukács válasza nemleges. „A polgári gondolkodás antinómiái” c. fejezet a következő kérdést feszegeti: lehetséges-e a valóságot mint *létet* és *totalitást* egy egységes racionális rendszer keretében filozófiailag megragadni? Válasza szerint a racionális rendszer igényének újkori megszületése szükségképpen vonta maga után azt a tényt, hogy Descartes-tól kezdve a filozófia nem tudott megfelelni a fenti feladatnak: a valóság egyre inkább mint egyfajta fenomenális világ (s nem mint *lét*) jelent meg, míg a totalitás antinómiikus fogalomnak minősítettett. Nem nehéz észrevennünk, hogy a valóságnak létként és totalitásként, egy racionális-koherens rendszer keretében való megragadása egybeesik az abszolút tudás igényével. A valóság ily módon való felfogása természetesen olyan módszert követel meg, amely képes abszolút mértékben *átadni* tárgyát. A matematikai, formál-logikai, egyszóval „tudományos” módszerek elégtelensége, érvel Lukács, abban áll, hogy külsődlegesek maradnak alkalmazási területükhöz: egyfajta hálót képeznek, amelyet ráborítunk egy *önmagában* (vagyis a megismerési folyamatot megelőzően) teljesen irracionális, kaotikus szubsztrátumra vagy anyagra. A módszerek csak szubsztrátumok megléte esetén működőképesek, de mindazonáltal ezen szubsztrátum létezéséről és struktúrájáról semmiképpen sem tudnak számot adni.²³ Ezek szerint a tudományos módszerek számára a maguk fogalmai tartalmainak *genezise* és *változása* valami teljességgel megmagyarázhatatlan marad. A történeti kifejlés (Werden) mint olyan nem hozzáférhető a tudomány számára. Az abszolút tudás igénye így – kénytelen-kelletlen – beleütközik a történelem problémájába.

Mármost a dialektika éppen a történeti genezis magyarázatának igényével lépett fel. A klasszikus német filozófia nagysága éppen abban áll, írja Lukács, hogy „nem tüntet el többé [. . .] minden adottságot mint nemlétezőt a racionális, az értelem által létrehozott formák monumentális architektúrája mögött, hanem éppen ellenkezőleg, megérti a fogalmi tartalom adottságának irracionális jellegét, kitart mellette, s mégis, ezen a megállapításon túllépve, azt meghaladva, a rendszer felépítésére törekszik.”²⁴

²³ Vö. *Történelem és osztálytudat*. Jelzett kiad. 365–376., 382–387., 408–412. o.

²⁴ Uo. 370. o. – A tudományos módszerek eme korlátozottságát Popper is elismeri számos helyen. Vö. pl.: *The Poverty of Historicism*, jelzett kiad. 107. skk. o. és 123. o.; *The Logic of Scientific Discovery*, jelzett kiad. 59. skk. o.; *The Open Society*, jelzett kiad. vol. II. 245. o. – Az itt rejlő és Popper által is érzékelt problémákat – hogy tudniillik a tudomány csupán a világ *lényegéről*, de nem *létéről* szól – a lehető legélesebben talán Windelband előlegezte 1894-es *Történelem és természet-tudomány* c. strassburgi rektori beszédében.

Azonban, állítja Lukács, még Hegel dialektikája sem tudott megfelelni ennek az igénynek. Ha a dialektika abszolút mértékben történeti, akkor Hegelnek a történelemben kellett volna fellelnie a minden ellentét kihunyását megvalósító azonos szubjektum-objektumát. Miután Hegel ezt a pontot az Abszolút Szellembe, egy teljesen fiktív és történelemfeletti területre toltta át, filozófiája tele lett ellentmondásokkal, dialektikája történetfelettié, azaz „absztrakt-kontempletívá” vált, visszaesve ezáltal a már-már meghaladott tudományos módszerek szintjére.²⁵

Úgy gondolom, Lukács kritikája helytálló. Jellemző módon azonban, a *Történelem és osztálytudat* egész szellemi beállítottsága nem egy a hegelinél koherensebb dialektika-felfogás kidolgozását sugallja vagy sürgeti, hanem az elméletnek mint elméletnek a tagadását. Abszolút (történeti) tudás *qua* tudás eszerint tényleg lehetetlen. De talán csupán egy logikailag koherens *elmélet* értelmében, s nem másképp?

Térjünk vissza egy percre a „filozófus és a könyv” példájához. Az itt jelzett nehézség – tisztán módszertani szempontból – az abszolút tudás lehetősége ellen látszott szólani. De vajon nincs-e mód a fenti nehézség leküzdésére? Pusztán kvantitatív kiegészítések (új könyv írása, vagy esetleg magának a könyvnek a könyv utolsó fejezetében való leírása), mint láttuk, nem vezetnek eredményre: valami *mindig* kimaradt az elméletből. Tehát valami radikálisan másra van szükség: a könyvet oly módon kell megszerkeszteni, hogy minden mondata egyszerre vonatkozzon egy „külső” tárgyra, s egyúttal önmagára, mint ami ezt a leírást *végzi*. Vajon nem abszurdítás-e ez? Azt hiszem, nem. Tudjuk ugyanis, hogy a nyelv nem csupán deskriptív, hanem performatív²⁶ funkcióval is rendelkezik,

²⁵ „A történelem nem képes arra, hogy a rendszer totalitásának eleven testét alkossa: az „abszolút szellem”-ben a művészetben, vallásban, filozófiában kicsúcsosodó rendszer egészének egy része, mozzanata lesz csupán. De a történelem túlságosan is a természetes, egyedül lehetséges életeleme a dialektikus módszernek ahhoz, hogy bármely ilyen kísérlet sikerülhetne. A történelem egyrészt – immár módszertanilag következtlenül – döntően benyomul azoknak a szféráknak a felépítésébe, amelyeknek már módszertanilag a történelmen túl kellene lenniök. Másrészt a történelemmel kapcsolatos, ilyen nem helyénvaló és következtelen hozzáállás révén ez maga megfosztódik éppen a hegeli rendszer szempontjából oly nélkülözhetetlen lényegétől. Mert először magához az észhez való viszonya véletlenszerűnek tűnik fel immár. [...] Ezzel a véletlenszerűséggel azonban a történelem visszacsúszik éppen hogy leküzdött fakticitásába és irracionalitásába. [...] Másodszor, az abszolút szellem és a történelem közötti tisztázatlan viszony arra kényszeríti Hegelt, hogy feltételezze a történelem módszertanilag egyébként nehezen megérthető *végét*, ami az ő saját jelenében, az ő valamennyi elődjét kiteljesítő, azok igazságát jelentő filozófiarendszerében következik be. [...] Harmadszor, a történelemtől eloldozott genezis saját fejlődést tesz meg, kezdve a logikával, a természetén át a szellemig. Mivel azonban valamennyi kategóriaformának és mozgásuknak történelmisége meghatározó jelleggel hatol be a dialektikus módszerbe, mivel dialektikus genezis és történelem objektív lényegi szükségszerűséggel függenek össze [...], elkerülhetetlen, hogy ez a történelemfeletti gondolt folyamat lépésről lépésre ne a történelem struktúráját mutassa. S miközben az absztrakttá, kontempletívá vált módszer a történelmet meghamisítja és megerősokolja, őt magát az uralma alá nem kényszerített történelem erősokolja meg és tépi szét darabokra.” (*Történelem és osztálytudat*, i. m. 416. skk. o.)

²⁶ A nyelv performatív kapcsolatban vö. J. L. Austin, *How To Do Things with Words*. Oxford University Press, 1962. A nyelv ezen funkciójának lényege, hogy ha bizonyos igét jelen idő egyes szám első személyben mondok ki (valamint ha a szituáció megkövetelte egyéb feltételek is fennállnak), akkor ezzel nem leírtam valamint, hanem a szó szoros értelmében egy cselekedetet hajtottam végre. Pl.: „Megígérem, hogy ott leszek”, „a tárgyalást elnapolom” stb. Ha a performatív ige múlt időbe

valamint bizonyos érvek amellett szólnak, hogy Hegel a szellem fogalmában igen közel jutott egy ilyen struktúra leírásához.

Mi ennek az „átrendezésnek” a következménye? Abból fakadóan, hogy a performatív aktusok nem lehetnek hagyományos értelemben igazak vagy hamisak, fel kell adnunk azon igényünket, hogy verifikáljuk vagy falszifikáljuk az elméletet azáltal, hogy összehasonlítjuk valami „külsővel”.²⁷ S valóban, ebben az esetben már nem is marad semmi „külső”, amivel össze lehetne vetni. „Tökéletes” elméletünket tehát mint egy egyetlen, hosszú performatív aktust kell elgondolnunk. De vajon érthető lesz-e, ha — a szó hagyományos értelmében — nem „ír le” semmit? Hogyan lehet tudni, hogy egyáltalán miről szól, ha egyszerre vonatkozik önmagára és tárgyára? Vajon az egész nem csupán arra lyukad-e ki, hogy: „én így látom a világot”? Ezek nehéz kérdések, s nem állítom, hogy meg tudok felelni rájuk.²⁸ Úgy tűnik, hogy mindaz, amire egy ilyen elmélet egyáltalán képes, nem más, mint „megmutatni önmagát”.

Ha Hegel azonban — állításom szerint — közel jutott ehhez a megoldástípushoz, hogyan, hogy dialektikája mégis — ahogy Lukács írja — kudarcot vallott? Ennek a kérdésnek a megválaszolására vissza kell térnünk egy percre az azonos szubjektum–objektum problémájához. Az eddigiek során ez csupán módszertani szempontból merült fel (az abszolút tudás biztosítékának funkciójaként). Hogyan karakterizálható azonban *pozitív*? A leg-egyszerűbben — fölelevenítve a filozófia történetének egy klasszikus hagyományát — az „isteni” és az „emberi” tudat összevetésével. Az emberi tudatnak, hogy megismerőtüköröző funkcióját kielégítően ellása, szüksége van „külső” tárgyakra, „empirikus sokféleségre”, az „adottra” stb. Ezeket a tárgyakat az emberi tudat mintegy készen találja a külvilágban, saját működésétől teljesen függetlenül; nem önmaga hozza létre (nem teremti) őket. Ezzel szembeállítva, egy isteni tudat számára tárgyak teremtése és megismerése egy és ugyanaz az aktus. Az ember számára teremteni (cselekedni, csinálni valamit) és megismerni két megkülönböztetett és sohasem egybeeső folyamat. Ezért az emberi tudás szükségképpen *post festum* jellegű. Az emberi tudat továbbá — szemben az istenivel — nem *kreatív*: ha elképzelek egy sárkányt, akkor elképzelesem pusztá tényétől a sárkány még aligha fog létezni. (Persze: vannak területek, ahol az emberi tudat „isteniként” viselkedik, ahol — mint pl. a matematikában — tárgyak „teremtése” és „megismerése” ugyanaz az aktus.) — Mármint: egy azonos szubjektum–objektum pontosan ilyen „isteni” konstitúcióval rendelkezik; számára megismerés és teremtés egybeesik. De hogyan írható le *fogalmilag* — vagyis: az emberi megismerőképeség szintjén — az azonos szubjektum–

kerül, akkor viszont már leíró jellegűvé válik; az ilyen kijelentéssel szemben már érvényesíthető az igazság (és az igazolás) kritériuma.

²⁷ Hegel, úgy tűnik, tudatában volt ennek a ténynek. Azon felismerése, hogy egy „verifikációs” eljárás sok esetben megfelelő „külső” tárgy léte híján nem lehetséges, a következő idézettel illusztrálható: „A szellem tanúsága a vallás tartalmáról maga a vallásosság; *olyan tanúság, amely tanúskodik* [. . .] csak annyiban van, amennyiben [. . .] tanúsítja magát, s megmutatja magát, megnyilvánul.” (*Előadások a filozófia történetéről*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977. I. kötet, 73. o. — kiemelés — *F. I.*; vö. még *A szellem fenomenológiája*. Jelzett kiad. 223. o.) — Természetesen ez aligha véletlen, mivel a szellem — lévén az egyetlen létező — önmagát csak önmagának nyilváníthatja meg.

²⁸ Feltehetően maguk a kérdések is őriznek még némi tradicionális „szcientikus” elfogultságot; nehéz viszont belátni, hogyan lehetséges egyáltalán *nem* feltenni őket.

objektum világkonstitúciója? Kant úgy gondolta, hogy jóllehet egyfajta fogalmat alkotunk (és alkotnunk is kell) róla, abból a célból, hogy – vele szembeállítva – megérthessük saját, emberi tudatunk működését, mégsem szabad megkísérelnünk *pozitív* jellemzését.²⁹ Hegel megkísérelte, hogy az egész világot, mint az azonos szubjektum–objektum (ön)konstitúcióját írja le, ám az ő leírása bevallottan *post festum* leírás volt, a történelem végének immár bekövetkezett álláspontjáról szemlélve. Mindez azt vonja maga után, hogy az azonos szubjektum–objektumot *in actu* megragadni *fogalmi* eszközökkel teljességgel lehetetlen.³⁰ Világkonstitúcióját is legfeljebb csak retrospektíve lehet elméletbe foglalni.

²⁹ Az intuitív értelem avagy az „intellectus archetypus” problematikus fogalmáról van szó, amelyet Kant meghatározottabban *Az ítélőerő kritikájában* körvonalazott, s igyekezett ugyanakkor – paradox módon – letiltani a róla való *pozitív* spekulációt. Vö.: *Az ítélőerő kritikája*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1966. 76–77 §§ 369–379. o. – A paradoxon abban állt, hogy miközben Kant súlyos érveket sorakoztatott fel amellett, hogy *miért nem* alkotunk magunknak *pozitív* fogalmat róla, ezt csak oly módon tudta megtenni, hogy állandóan pozitív meghatározásokat adott róla. Például megtudjuk, hogy számára minden objektum, amit megismer, létezik (uo. 371. o.), így fenti példánk értelmében a sárkány elképzelése egyszersmind *létre-hozását* is jelenti, stb. – A gazdagon kínálkozó filozófia-történeti előzményekből még talán Spinozát említeném meg, aki Kanthoz hasonlóan két irányban vív harcot annak a vonatkozásában, hogy hogyan kell istent „helyesen” elgondolni, illetve hogy eme helyes elgondolás esetén már olyan fogalomhoz jutunk, amelyet alig-alig tudunk felfogni (negatív teológia): „[. . .] ha [. . .] Isten örök lényegéhez hozzátartozik értelem és akarat, ezen két tulajdonságon bizonyára egészen mást kell érteni, mint amit közönségesen értenek rajta az emberek. [. . .] Ha az értelem hozzátartozik az isteni természethez, akkor nem lehet, hogy miként a mi értelmünk [. . .] természeténél fogva kövesse a megismert dolgokat, vagy egyidejű legyen velük, mert hiszen Isten okságilag megelőz minden dolgot [. . .]; hanem ellenkezőleg, a dolgok igazsága és valóságos lényege azért olyan, amilyen, mert mint olyan létezik Isten értelmében gondolatyszerűen. Ezért Isten értelme [. . .] valójában a dolgok oka; oka mind *lényegüknek*, mind *létezésüknek*.” (Spinoza, *Etika*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1952. I. rész, 17. tétel, 125. o. – kiemelés – F. I.) Az idézet vége eklatánsan jelzi egyébként, hogy a hegeli dialektika problémaszituációjához vezető, és a tudományos módszerek korlátozottságát a későbbiekben Windelband által tudatosított (vö. 24. jegyzet) problematika mennyire eleven volt a Descartes–Kant közti időszakban, s hogy így távolról sem egy pusztán XX. századi fejleményről – az életfilozófiák által gyakorolt *tudománykritikáról* – van szó.

³⁰ Lukács mélyreható elemzése szerint (*A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. Budapest: Magvető Kiadó, 1975. 278–292. és 395. skk. o.) az azonos szubjektum–objektum Hegelnél végső soron abszolúte kimondhatatlannak, s így demonstrálhatatlannak bizonyul: az azonos szubjektum–objektumot csakis az elkülönülőddés állapotában lehet fogalmilag megragadni és jellemezni; az elkülönülőddése (mássálevése) előtti és azonosulása utáni pont a gondolkodás számára hozzáférhetetlen. Más szóval, csak azt tudjuk mondani: ez a két dolog itt most kettőnek látszik, de valójában egy. Mikor az azonos szubjektum–objektum viszont tényleg egy, akkor kimondhatatlan: „[. . .] a szubjektum és az objektum kettősségének felszámolása a teljes kimondhatatlanság szintjének bizonyul.” (Uo. 292. o.) Ekkor azonban az azonos szubjektum–objektum pusztá előfeltevésként vagy posztulátumként lepleződik le: „a szubjektum és objektum igazi azonossága [. . .] eszmé marad”. (Uo.) Ennek a felszámolhatatlan paradoxiónak az az oka, hogy „a tiszta elmélet számára szükségképpen kettősség áll fenn a megismerés örök, magának az elméletnek a lényegéből származó „formai” és „érzéki”, tehát emberi, feltételhez kötött és véletlenszerű *szubsztátuma* között, amiből még Kant számára is a „lehetséges tapasztalat”, teljes véletlenszerűsége” következik.” (Uo. 399. sk. o.) Lukács azonban továbbmegy a kimondhatatlanság megállapításánál, és leszögezi a beteljesült azonos szubjektum–objektummal szembeni, méltán *világnézeteinek* nevezhető fenntartásait is: „Az intellektuális szemlélet [. . .] a szubjektum–objektum kettősség felszámolását célozza, a léték hazájának megtalálását, ahol is ez intenció számára épp egészen eredeti formájában döntő, hogy a „megtalálás” itt „birtoklás” vagy egygyé válás lehet, de *nem lehet sem megformálás, sem pedig megismerés*.” (Uo. 395. – kiemelés tőlem – F. I.)

Azt hiszem, ez az az ok, ami miatt a hegeli kísérlet sikertelennek tekinthető, bár természetesen, a történelem végének előfeltevésétől Hegel nem tekinthetett el, ha *egyáltalán* filozófiai rendszert akart konstruálni. Hasonlóképpen, ez az az ok, amiért Lukács és Marcuse tudatosan lemondanak a szabadság birodalmának – vagyis: az azonos szubjektum–objektum *tevékenykedésének* – pozitív jellemzéséről.

Ha azonban nyilvánvalóan abszurd az a feltevés, hogy az ember azonos szubjektum–objektum volna, az sem teljesen igaz, hogy egyáltalán ne volna az. Bármely filozófiai kísérlet, amely az emberi tudatot mint egy már adott világ passzív lenyomatát próbálja elméletbe foglalni, ha kellő következetességgel viszik végig, abszurdításokhoz és paradoxonokhoz vezet.³¹ Ezen túlmenően, eleve lemond arról az intuitív igencsak jogosultnak érzett igényről, hogy megragadja az *aktív emberi* szubjektivitást. Az a tagadhatatlan tény, hogy az ember performatív megnyilatkozásokra képes, már az emberi tudat kreativitását, „igazságteremtő” erejét illusztrálja.

Azt hiszem, hogy a performativitás-elmélet egyes elemeit alkalmazni lehet az önigazoló vagy öndestruktív (vagyis: nyilvánvalóan paradox) elméletekre, illetve azokra, amelyeket Popper „történeti predikciónak” nevez. Ugyanis, mint láttuk, a helyzet itt korántsem az, hogy az elméletet mintegy „összehasonlítjuk” a valósággal, s így állapítjuk meg igaz vagy hamis voltát, hanem jóval inkább az, hogy az elmélet – *már pusztán létezésénél fogva* – hozzájárul bizonyos események bekövetkezéséhez. Egy predikció, írja Popper, „szélsőséges esetben egyenesen *előidézheti* az általa megjósolt eseményt [. . .] Egy társadalomtudós predikciót tehet valamiről, előrelátva, hogy predikciója ennek bekövetkezését fogja eredményezni. Vagy tagadhatja, hogy egy bizonyos esemény be fog következni, s ezáltal tényleg meggátolja bekövetkezését.”³² Ebből a szempontból tehát a történeti predikciók valahol félúton állnak a tisztán „tudományos” elméletek és a performatív megnyilatkozások között. Mikor egy történeti predikció elhangzott, akkor egy specifikus *esemény* zajlott le. Akik tanúi voltak, cselekedhetnek a továbbiakban pro vagy kontra – és közönyösnek maradni is egyfajta tett. Mindazonáltal, mivel az igazság kritériuma mégiscsak vonatkoztatható rájuk, nem nevezhetők teljes értékű performatív megnyilatkozásoknak.

Így, ha visszakanyarodunk előbbi „ideális” elméletünkhöz, akkor azt mondhatjuk, hogy amennyiben performatív jelleget kezd felvenni, annyiban veszít deskriptív vagy tisztán „tudományos” (teoretikus) erejéből. Maga is egyfajta azonos szubjektum–objektummá válik, amelyhez képest nincs „külső”, s amely nyilvánvaló önmagára való vonatkozása folytán jelentését már csak „mutatni” tudja, de nem „mondani”. Abszolút *teoretikus* tudás, vagy a *totalitás* tudása, tehát pontosan annyiban lehetetlen, amennyiben – hogy egy gyökeresen eltérő filozófiai tradíciót idézzünk – az emberben „ameddig csak

³¹ Ez egészen világosan látható Wittgenstein *Tractatus*ában, amely teljes mértékben azon az előfeltevésen alapul, hogy a nyelv a külvilág atomi tényeinek *passzív* tükrözése. Ez a common-sense nézet azonban rendkívüli logikai szigorral és következetességgel van végigvívva egészen a mű fő paradoxonáig, amely szerint a fenti előfeltevésből fakadóan, magának a műnek sem lehetett volna létrejönnie. Így – miután a mű mégis megíródott – ez *negatív*an azt bizonyítja, hogy az emberi tudat (vagy a nyelv) valahogyan mégis aktív, kreatív.

³² *The Poverty of Historicism*. Jelzett kiad. 15. o.

létezik, mindig is hiányzik valami, ami még lehet és lesz [...] A létező, melynek lényegét az egzisztencia alkotja, elvileg ellentmond totális lényként való lehetséges meghatározásának.”³³

³³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1967. 233. o. – Nem mintha Heidegger sikerrel tudott volna megbirkózni az itt tárgyalt problémával, s el tudta volna kerülni minden abszolút tudásra törő filozófiai elmélet paradoxonát. Fenti megállapításának igazsága kudarcral fenyegeti egész filozófiai vállalkozását, amely azon létező – az ember (= Dasein) – létmódját próbálta (volna) meghatározni, amely a létre vonatkozó kérdést fölteszi – hiszen az ember már mindig is az előzetes „létmegértés” állapotában van –, hogy azután átvezessen az utóbbi kérdés vizsgálatához. Ez a kudarc bizonyos értelemben be is következett, paradox módon bizonyítva ezzel meglátásai igazságát. A lét vizsgálatát nem lehetett azon létező létmódjától függetlenül elvégezni, amely az adott kérdésben – s így a vizsgálatban is – mintegy „benne áll”. Az a tény, hogy a *Sein und Zeit* első részéből nem nyílt út a második részhez (valamint hogy az első rész is befejezetlen maradt), azt bizonyítja, hogy nem volt megírható *fogalmi* eszközökkel – még a heideggeriekkel sem. A második rész hiánya – jelen terminológiánkban – így az elmélet öntagadásának tekinthető. A félreértések elkerülése végett: a folytatás persze *megíródott* Heidegger későbbi munkássága során, de immár aligha *filozófiai*, hanem sokkal inkább *mitológiai*, terminusokban.

AZ IDŐ LOGIKÁJA

SOLT KORNÉL

A címben jelzett kérdésről nemrégén monográfia jelent meg Robert P. McArthur tollából.¹ A szerző összefoglalja az idő matematikai logikai vizsgálata során eddig elért főbb eredményeket. Természetesen az egydimenziós, irreverzibilis idő *ontikus* tulajdonságainak vizsgálata nem a temporális logika, hanem a filozófia és pl. a fizika feladata. De a temporális logika különböző rendszerei megfelelő kereteket biztosítanak egy-egy idő-koncepció pontos leírására. Ezért a temporális logikai kutatások méltán tarthatnak igényt a filozófusok figyelmére. E kutatások néhány eredményéről szeretnék a fenti mű alapján beszámolni.

I. A TEMPORÁLIS LOGIKA NEM FORMÁLIS MEGKÖZELITÉSE

1. P. F. Strawson 1952-ben elégedetlenségét fejezte ki a standard logikával szemben, rámutatva arra, hogy az nem képes leírni az időbeliséget kifejező kijelentéseket.² Valóban pl. ezt a kijelentést:

(1) „Voltak asszonyok a szerencsétlenség túlélői között” a standard logika csak így képes formalizálni:

(2) $(\exists x)(x \text{ asszony} \ \& \ x \text{ a szerencsétlenséget túlélő személy})$. Vagyis: „Van olyan x személy, hogy x asszony és x a szerencsétlenséget túlélő személy.” Márpedig (2) nem fejezi ki a múlt időt (1)-ben. Strawson elégedetlensége indította el a modern temporális logikai kutatásokat. E fiatal tudomány úttörői: A. N. Prior³ és Nicholas Rescher.⁴

2. Tegyük különbséget *temporális* és *atemporális* kijelentések között. Egy kijelentés atemporális, ha logikai értéke (tehát igaz vagy hamis volta) független kimondásának időpontjától. Pl. „5 primszám”, „Skóciában mindig esik az eső.” Az ilyen kijelentések, egyben, *omnitemporálisak*. – Egy kijelentés temporális, ha logikai értéke függ kimondásának időpontjától. Pl. „Aquincumban római légiók állomásoztak”, „Ma szép idő van”, „A legközelebbi olimpiát Moszkvában tartják.”

3. Alkalmazzunk két időoperátort. Legyen P (az angol „past” kezdőbetűje) és F (a „future” kezdőbetűje) rendre ennek a jele: „volt az, hogy . . .”, „lesz az, hogy . . .” Ezen operátorok segítségével az iménti példákat így írhatjuk fel:

¹ *Tense Logic*. D. Reidel Publ. Comp. Dordrecht-Holland. 1976. V + 84.

² P. F. Strawson: *Introduction to Logical Theory*. Barnes – Noble. New York. 1952. 150–151.

³ Pl. A. N. Prior: *Past, Present and Future*. Oxford Univ. Press. Oxford. 1967.

⁴ N. Rescher: *Many Valued Logic*. McGraw Hill. New York. 1969. N. Rescher – Alasdair Urquhart: *Temporal Logic*. Springer. New York. 1971.

- (i) P (Aquincumban római légiók állomásoznak) Pp
 (ii) Ma szép idő van⁵ p
 (iii) F (A legközelebbi olimpiát Moszkvában tartják) Fp

Tehát az (1) alattit (most már helyesen) így írhatjuk fel:

(3) $P((\exists x)(x \text{ asszony} \ \& \ x \text{ a szerencsétlenség túlélője}))^6$

4. Ha p -vel jelölünk egy tetszőleges kijelentést, akkor Pp , p , Fp rendre ezt jelenti: „ p igaz volt”, „ p igaz”, „ p igaz lesz”. Az időoperátorok iterálhatók. Ezért megengedett pl. egy korábbi múlt ilyen jelölése: PPp . Nincs akadálya egyes előfordulásoknak sem. Ilyen pl. FPP . („Lesz úgy, hogy p igaz volt.”)

$\sim Fp$ jelentése: „Sohasem lesz igaz p ”

$F \sim p$ jelentése: „Nem lesz mindig igaz p ”

$\sim Pp$ jelentése: „Sohasem volt igaz p ”

$P \sim p$ jelentése: „Nem volt mindig igaz p ”.

Érvényes a kettős negáció törvénye. Tehát: $\sim \sim Fp \equiv Fp$, $\sim \sim Pp \equiv Pp$.

5. Könnyen belátható, hogy $\sim F \sim p$ jelentése ez: „Mindig igaz lesz p ” és $\sim P \sim p$ jelentése ez: „Mindig igaz volt p ”. Rövidítsük „ $\sim F \sim$ ”-et G -vel és „ $\sim P \sim$ ”-et H -val. Így ha pl. p jelentése: „Skóciában esik az eső”, akkor Gp jelentése ez: „Skóciában mindig esni fog az eső”, Hp jelentése pedig ez: „Skóciában mindig esett az eső.”

Az omnitemporalitást így lehet kifejezni: $Hp \ \& \ (p \ \& \ Gp)$. (p mindig igaz volt, most is igaz és mindig igaz lesz.)

6. A rendszer kifejezőképességét fokozni lehet metrikus indexek alkalmazásával. Az indexekkel általunk megválasztott időközökre (intervallumokra) utalunk. Az intervallumok lehetnek pl. órák, napok, hetek stb. Alkalmazzuk pl. az m , n indexeket, amikor azok pozitív egész számok és $m < n$. Ekkor pl. az 5 pontban említett FPP kifejezést így tehetjük pontosabbá: $F^n P^m p$. Jelentése: „A későbbi n időpontban igaz lesz az, hogy a korábbi m időpontban p igaz volt.”

II. INTERPRETÁCIÓS SZABÁLYOK

7. A temporális logika a tények (világállapotok) *időbeli sorrendjét* igyekszik modelálni. Abból indul ki, hogy egy tetszőleges világállapotot (egy „lehetséges világot”) le lehet írni kijelentések egy halmazával, amikor minden egyes kijelentés egy tényről ad számot.

Legyen Ω egy halmaz, amelynek elemei $\langle \varphi, i \rangle$ alakú rendezett párok. Legyen φ egy igazságfüggvényhely és i annak az indexe. Vegyünk fel egy R diadikus relációt. R rendezi Ω elemeit. R legyen a „korábban/későbbben” reláció. R tulajdonságait egyelőre ne kössük ki. Engedjük meg, hogy azokat a későbbiek folyamán esetenként változtassuk. (Látni fogjuk, hogy éppen attól függően fogunk különböző temporális logikai rendszereket kapni, hogy R -rel szemben milyen kikötéseket teszünk.) A jelölés egyszerűsítése érdekében Ω elemeit jelöljük egyszerűen pl. φ -vel, μ -vel stb. — nem feledve, hogy azok indexszel ellátott igazságfüggvényhelyek.

⁵ A jelen időt ki tudjuk fejezni külön időoperátor nélkül, mert ha Tp jelentése: „ p most igaz” (T a „to-day” kezdőbetűje), akkor $Tp \equiv p$.

⁶ Ha $A =$ asszony és $Sz =$ a szerencsétlenség túlélője, akkor (1) így írható fel:
 $\{P((\exists x)(A(x) \ \& \ Sz(x)))\}$

Az $\langle \Omega, R \rangle$ rendezett párt úgy tekinthetjük, mint egy (mindent tudó) *történelmi krónikát*, amely feljegyezte az eseményeket abban a sorrendben, ahogyan azok (rendezett) időintervallumokban bekövetkeztek.

8. Vezessük be a „történelmi pillanat” fogalmát. Legyen az a következő rendezett hármas: $\langle \Omega, R, \varphi \rangle$, ahol φ egy eleme Ω -nak. (φ egy bizonyos időpontban fennálló világállapotot reprezentál.) Ω és R adja meg pl. φ -nek a múltját és a jövőjét. Így pl., ha fennáll $R(\varphi, \mu)$ (tehát az R reláció φ -t átviszi μ -be), akkor az $\langle \Omega, R, \mu \rangle$ történelmi pillanat része φ jövőjének. Ha viszont fennáll $R(\mu, \varphi)$, akkor az $\langle \Omega, R, \mu \rangle$ történelmi pillanat része φ múltjának.

Lehetséges, hogy Ω -nak nincs olyan μ eleme, amikor fennáll $R(\varphi, \mu)$. Ebben az esetben φ -nek nincs jövője. Hasonlóképpen lehetséges, hogy Ω -nak nincs olyan μ eleme, amikor fennáll $R(\mu, \varphi)$. Ebben az esetben φ -nek nincs múltja.

9. Milyen interpretációs szabályok érvényesek a temporális logikában a kijelentések tekintetében? Tehát milyen szabályok alapján kell eldönteni egy kijelentés logikai értékét? Egy atemporális atomi (vagy összetett) kijelentés interpretálása a standard logika ismert szabályai szerint történik. Legyen A egy tetszőleges kijelentés. A temporális kijelentések interpretációja a következő:

(i) FA igaz az $\langle \Omega, R, \varphi \rangle$ történelmi pillanatban, ha A igaz egy $\langle \Omega, R, \mu \rangle$ történelmi pillanatban úgy, hogy fennáll $R(\varphi, \mu)$.

(ii) PA igaz az $\langle \Omega, R, \varphi \rangle$ történelmi pillanatban, ha A igaz egy $\langle \Omega, R, \mu \rangle$ történelmi pillanatban úgy, hogy fennáll $R(\mu, \varphi)$.

(iii) GA igaz az $\langle \Omega, R, \varphi \rangle$ történelmi pillanatban, ha A igaz minden $\langle \Omega, R, \mu \rangle$ történelmi pillanatban úgy, hogy fennáll $R(\varphi, \mu)$.

(iv) HA igaz az $\langle \Omega, R, \varphi \rangle$ történelmi pillanatban, ha A igaz minden $\langle \Omega, R, \mu \rangle$ történelmi pillanatban úgy, hogy $R(\mu, \varphi)$.

Ez az értelmezés megőrzi a $GA \equiv \sim F \sim A$ és a $HA \equiv \sim P \sim A$ bikondicionálisok érvényességét.

10. A standard logika szokásos igazságfeltételei és a fenti feltételek együtt adekvát definíciókat adnak az *igaz* és a *hamis* számára a temporális logika tekintetében. A temporális logikában kijelentések egy halmaza *kielégíthető*, ha van egy olyan történelmi pillanat, amikor a halmaz minden eleme igaz. Egy kijelentés *érvényes*, ha az *minden* történelmi pillanatban igaz. Egy A kijelentés *következménye* kijelentések S halmazának, ha $S \cup \{\sim A\}$ (tehát az S halmaz és az A kijelentés negációjának az uniója) kielégíthetetlen.

III. A „KORÁBBAN/KÉSŐBBEN” RELÁCIÓ TULAJDONSÁGAI ÉS A TEMPORÁLIS LOGIKA FŐBB RENDSZEREI

11. Az idő számos aspektusa közül különösen jelentős a „múlt–jelen–jövő” kategóriája és a „korábban/későbbben” reláció. E megközelítési módokról Bertrand Russell a következőket írja: „A múlt, jelen és jövő a szubjektum és az objektum időbeli viszonyából ered, a „korábban/későbbben” reláció ellenben az objektum–objektum viszonyból.”⁷

A „korábban/későbbben” relációnak, általában, a következő sajátosságokat tulajdonítják: a) R *transzitiv* (ha x korábbi, mint y és y korábbi, mint z , akkor x korábbi, mint

⁷ Bertrand Russell: „On the Experience of Time.” *The Monist*. 1915. No. 25., 212.

z); b) *R* *irreflexív* (egyetlen *x* esemény sem korábbi önmagánál); c) *R* *aszimmetrikus* (ha *x* korábbi, mint *y*, akkor *y* nem lehet korábbi, mint *x*).

12. Az időlogika *minimális* rendszere a K_t rendszer. Ebben a rendszerben *R* tulajdonságai tekintetében nem állítunk fel semmilyen követelményt. A temporális logika valamennyi további rendszere a minimális rendszer egy-egy bővítése. A bővítéseket az határozza meg, hogy milyen tulajdonságokat kötünk ki *R* tekintetében.

A számos rendszer közül csak kettőt említek: a *lineáris* és az *elágazó* rendszereket.⁸ Ha *R*-rel szemben kikötjük, hogy az *transzitiv* és *összefüggő*,⁹ akkor lineáris rendszereket kapunk. Ha *R* tekintetében kikötjük, hogy az *transzitiv*, de *nem összefüggő*, akkor elágazó rendszereket kapunk.

Míg a K_t rendszer nem tükröz semmilyen elképzelést az idő ontikus tulajdonságairól, addig mindegyik kiterjesztése vagy egy bizonyos álláspontot fejez ki ebben a kérdésben, vagy alkalmas egy bizonyos időkonceptió leírására.

13. A K_t mindegyike bővítését (tehát minden további temporális logikai rendszert) el lehet érni akár *szintaktikai*, akár megfelelő *szemantikai* eszközökkel, tehát akár szintaktikai *axiómák*, akár *R* tekintetében tett megfelelő *szemantikai kikötések* megadásával.

Tekintsük át ezek után vázlatosan a temporális logika minimális (K_t) rendszerét, majd a lineáris, valamint az elágazó rendszereket, befejezésül pedig a temporális és az alethikus modalitásokat kifejező rendszereket.

IV. A MINIMÁLIS RENDSZER SZINTAKTIKAI FELÉPÍTÉSE

14. A K_t rendszer primitív jelei a következők:

- (i) kijelentésváltozók: *p, q, r* stb.
- (ii) konnektívumok: \sim (negáció) és \supset (kondicionálás)
- (iii) időoperátorok: *F, P*.
- (iv) a zárójelek: (,)

15. A K_t -ben formula:

- (i) minden kijelentésváltozó
- (ii) $\sim A$ (ha *A* formula)
- (iii) $A \supset B$ (ha *A* is, *B* is formulák)
- (iv) *FA* (ha *A* formula)
- (v) *PA* (ha *A* formula)

A definiált jelek közül csupán kettőt említek meg:

$$GA = df \sim F \sim A$$

$$HA = df \sim P \sim A$$

16. Ha egy formulába *P* minden előfordulásában *P* helyébe *F*-et és *F* minden előfordulásában *F* helyébe *P*-t helyettesítünk, akkor megkapjuk az eredeti formula „tükörképét”. (Tehát pl. *GPA* tükörképe *HFA*, minthogy $G \equiv \sim F \sim$, ennek a tükörképe: $\sim P \sim$, ami ekvivalens *H*-val.)

17. K_t axiómái a következők:

- A1. *A* (ha *A* tautológia),
- A2. $G(A \supset B) \supset (GA \supset GB)$,

⁸ Ha *R* transzitiv, reflexív és szimmetrikus, akkor cirkuláris időlogikát kapunk.

⁹ Egy *R* relációt összefüggőnek mondunk egy *S* halmazon, ha *S* tetszőleges két *x, y* elemére vagy *R* (*x, y*), vagy *R* (*y, x*). fennáll.

A3. $H(A \supset B) \supset (HA \supset HB)$,

A4. $A \supset HFA$

A5. $A \supset GPA$

A6. GA (ha A axióma) és

A7. HA (ha A axióma).

Érvényes: RMP. Ha A és $A \supset B$, akkor B

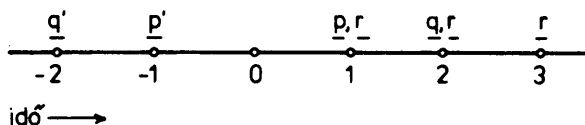
I. Megjegyzés: A3., A5. és A7. rendre A2-nek, A4-nek, A6-nak a tükörképe.

II. Megjegyzés: A4. azt fejezi ki, hogy ha egy kijelentés igaz, akkor mindig igaz volt, hogy a kijelentés igaz lesz. A5. azt fejezi ki, hogy ha egy kijelentés igaz, akkor mindig igaz lesz, hogy a kijelentés igaz volt.

III. Megjegyzés: Bizonyított, hogy egyik axióma sem redundáns.

V. A LINEÁRIS RENDSZEREKRŐL

18. K_t lineáris bővítései azon az intuitív elképzelésen alapulnak, hogy az időbeli folyamatokat egy vonallal lehet ábrázolni. Tekintsük meg az alábbi ábrát:



Az O origó a jelen (a „most”), tőle balra van a múlt, jobbra a jövő. A csomók egyenlő intervallumokra osztják az időt. Az ábrán O-ban igaz pl. Fp , Fq , Fr , Gr , Pp' , Pq' , $F(p \& r)$, $Fp \vee Fq$ stb., továbbá FFq (mert 1-ben igaz Fq), PPq' (mert -1-ben igaz Pq') stb.

19. K_t lineáris bővítései közül megemlítem a CL rendszert, amelyet először N. B. Cocchiarella formalizált. CL -ben (a minimális rendszer axiómáin felül) érvényesek a következő axiómák:

A8. $FFA \supset FA$,

A9. $(FA \& FB) \supset (F(A \& B) \vee ((F(A \& FB) \vee F(FA \& B)))$

és

A10. $(PA \& PB) \supset (P(A \& B) \vee ((P(A \& PB) \vee P(PA \& B)))$

20. A8. azt fejezi ki, hogy mihelyt FFA igaz (egy történelmi pillanatban), akkor FA is automatikusan igaz. A8. közvetlenül összefügg azzal, hogy R a lineáris rendszerekben tranzitív. (CL -ben levezethető A8. tükörképe: $PPA \supset PA$.)

21. A9. a *jövőre* nézve, A10. pedig (az előbbi tükörképe) a *múltra* nézve zárja ki az elágazás lehetőségét. Az előbbi jobb oldali, az utóbbi bal oldali, a kettő együtt mindkét irányú *linearitást* biztosít. A9. és A10. összhangban van azzal, hogy a lineáris rendszerekben R összefüggő. Minthogy A10. analógja A9-nek, ezért elég, ha A9. tekintetében látjuk be, hogy az jobbra kizárja az elágazást, A10-zel nem kell külön foglalkoznunk. A9. azt mondja ki, hogy ha fennáll $FA \& FB$ (vagyis mind A , mind B a jövőben lesz igaz), akkor szükségképpen fenn kell állnia az alábbi három összefüggés egyikének:

(i) A , B ugyanabban a jövőbeli történelmi pillanatban igaz. Tehát A , B , egy pontba esik. Ezt fejezi ki az $F(A \& B)$ diszjunkciós tag.

(ii) A korábban lesz igaz, mint B . Vagyis: A rajta van B jövővonalán. Ezt fejezi ki az $F(A \& FB)$ diszjunkciós tag.

(iii) B korábban lesz igaz, mint A . Tehát B rajta van A jövővonalán. Ezt fejezi ki az $F(FA \& B)$ diszjunkciós tag.

Ha megvalósul e három összefüggés bármelyike, akkor biztosítva van a jobb oldali linearitás: a jövőbeni A , B egy vonalon fog elhelyezkedni. A jövő nem ágazhat el.

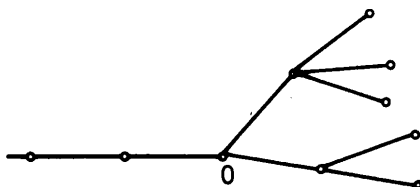
A9. egy kondicionális. Ha egy kondicionális igaz és igaz az előtagja is, akkor — szükségképpen — igaz az utótagja is. A9. szükségképpen mindig igaz (mert az axióma). Ha két esemény jövőbeni, akkor igazgá válik A9. előtagja. Ilyenkor tehát szükségképpen igaz az utótagja is. Az utótag pedig kizárja a jövőbeni elágazást. Így A9. folytán a jövő szükségképpen lineáris.

A9. és A10. (tehát a mindkét irányú linearitás) összhangban áll azzal, hogy CL -ben R összefüggő. (A lineáris rendszereknek számos további típusa ismeretes. Ezekre nem térünk ki.)¹⁰

VI. AZ ELÁGAZÓ RENDSZEREKRŐL

22. Az *elágazó* időlogikák alaprendszere a CR rendszer, amelyet N. B. Cocchiarella formalizált. Ezt a rendszert — szintaktikailag — vagy A9-nek, vagy A10-nek, vagy mindkettőnek a hiánya jellemzi (R tranzitív, de nem összefüggő.)

Az elágazó rendszerek közül a valóságos összefüggések modellálása szempontjából különösen jelentős a K_b rendszer, amelyet Rescher és Urquhart elemzett. Ennek a rendszernek az axiómái a következők: A1.—A8. és A10. A10. felvétele a már megtörtént múlt irányába kizárja az elágazás lehetőségét. Viszont A9. hiánya folytán a nyitott jövő irányába lehetséges az elágazás. Ez a rendszer: balra lineáris, jobbra elágazó. Egy K_b rendszerbeli modellre az alábbi ábrán látunk példát:



Amint az ábra mutatja, elágazások csak az O origótól jobbra, a jövőben vannak. A K_b rendszerben FA , ill. GA interpretációja (a 9. pontban írt interpretációs szabályok folytán) a következő: FA igaz O -ban, ha A igaz valahol az O -tól jobbra lévő ágakon. GA igaz O -ban, ha A igaz mindenütt az O -tól jobbra lévő ágakon. (PA és HA interpretációja kézenfekvő.)

¹⁰ Lehet R tekintetében pl. olyan további kikötéseket is tenni, amelyek folytán az idővonal vagy jobbra, vagy balra, vagy mindkét irányban végtelen. — Továbbá: A. N. Prior dolgozta ki a *sűrű* lineáris rendszereket. Ekkor R -rel szemben követelmény, hogy ha x korábbi y -nél, akkor mindig van egy harmadik z , amely későbbi x -nél, de korábbi y -nél.

Az itt bemutatott temporális logikai rendszerek axiomatikus felépítése rendkívül elegáns. Néhány, aránylag egyszerű axiómával ki lehet kötni az időnek olyan tulajdonságait, amelyek szemantikai eszközökkel (vagyis a „korábban/későbbben” R relációval szemben előírt követelményekkel) csak lényegesen bonyolultabb módon fejezhetők ki. Az ismertetett logikai rendszerek kapcsán azt figyelhetjük meg, hogy bizonyos, jól megválasztott axiómákkal (ti. az A_8 – A_{10} -zel) megfelelő logikai kereteket lehet biztosítani egy *lineáris* filozófiai időkonceptió számára. Ugyanakkor A_9 . egyszerű elhagyásával (és a többi axióma megtartásával) megfelelő logikai kereteket lehet biztosítani egy, a *múlt* tekintetében *lineáris*, a *jövő* tekintetében pedig *elágazó* filozófiai időkonceptió számára.

VII. A TEMPORÁLIS-ALETHIKUS MODALITÁSOKRÓL

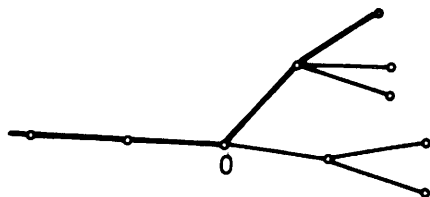
23. Térjünk át ezek után röviden a temporális-alethikus modalitásokra.¹¹ Már Diodorosz Chronosznál megtalálható az a gondolat, hogy az időbeli lehetőség egyedül a *jövő* tekintetében áll fenn. Ami megtörtént a *múltban*, vagy ami a *jelenben* történik, az – esetleg – korábban lehetséges volt, de most már nem az. A jelen szempontjából nézve sem a múltat, sem a jelent illetően nincsenek más alternatívák. Egyedül az van, ill. az volt, ami aktuálisan van vagy volt. Egyedül a jövő tekintetben van – minden időintervallumban – többféle alternatíva. Ezeket az összefüggéseket pedig éppen a balra lineáris, jobbra elágazó K_b rendszerben lehet adekvát módon kifejezni. Úgy látszik tehát, hogy ez a rendszer a temporális-alethikus modalitások megfelelő modellje.

24. Olvassuk ezért – K_b -t alethikusan értelmezve – most F -et így: „Lehetséges lesz az, hogy . . .”, G -t pedig így: „Szükségszerűen az lesz, hogy . . .” P és H értelmezése maradjon a korábbi. Ezen eljárásunk folytán az F , G időoperátorok alethikus modális jelentést vesznek fel. Ezzel az eljárással azonban elvesztettük a „tisztá időoperátorokat”. Így pl. F most már nem alkalmas arra, hogy kifejezze az *egyszerű futurumot* („Az lesz, hogy . . .”). Vajon hogyan lehetne egy rendszerben kifejezni a temporális és az alethikus modalitásokat?

Egy jelentős tényből indulhatunk ki: *mindig csak egy, egyetlen jövő aktualizálódik*. Ezért (úgy tűnik) az időoperátorokat lineáris rendszerekben lehet megfelelően kifejezni. A jobbra elágazó rendszerek az alethikus modális operátorok, tehát a „lehetséges” (M) és a „szükségszerű” (L) számára nyújtanak megfelelő modellt. A kérdés tehát ez: miként lehetne egy lineáris és egy jobbra elágazó rendszert egy konzisztens rendszerbe egyesíteni és így egy modellen értelmezni a temporális és az alethikus modális operátorokat? A megoldáshoz vezető utat Prior azon felismerése nyitotta meg, hogy minden K_b rendszert úgy lehet felfogni mint több lineáris rendszer egyesítését. (Pl. alábbi ábrán az öt ág mindegyike önmagában egy lineáris sorozat.)

25. Ezek szerint a temporális operátorok értelmezése céljára egy ágat kellene kiválasztani egy K_b rendszerben. Legyen ez pl. az alábbi ábrán a vastagon meghúzott felső ág:

¹¹ Az alethikus és a temporális modalitások kapcsolatáról lásd pl. Robert P. McArthur: „Factuality and Modality in the Future Tense.” *Noûs*, 8., 1974. 283–287.



Értelmezzük FA -t, ill. GA -t a vastagon meghúzott ág lineáris sorozatában így: FA igaz O -ban, ha A igaz valahol O -tól jobbra a vastag ágon; GA igaz O -ban, ha A igaz mindenütt O -tól jobbra a vastag ágon. Ezen eljárás folytán F és G visszanyeri temporális jellegét.

A vastagon meghúzott ágat, természetesen, „most” nem tekinthetjük az *aktuális jövőnek*, mert egyetlen „most”-ban sem tudjuk előre, hogy melyik alternatíva valósul meg (melyik ág lesz aktuális). Egyébként, ha pl. az ábrán már most tudnánk, hogy a felső ág az aktuális jövő, akkor a jövő tekintetében *már most* éppúgy kizárnánk többféle alternatíva lehetőségét, ahogyan *most* nincs többféle alternatíva a jelen és a múlt számára.

A kiválasztott *tetszőleges* ágat (tehát pl. az ábrán a felsőt) Prior – az általa kidolgozott OT rendszerben – *prima facie jövőnek* tekinti. Ebben a rendszerben FA akkor igaz O -ban, ha A igaz valahol a *prima facie* jövő vonalán. GA akkor igaz O -ban, ha A igaz mindenütt a *prima facie* jövő vonalán. MA (= „*A* lehetséges”) igaz O -ban, ha A igaz valamelyik csomópontban O -tól jobbra. LA (= „*A* szükségszerű”) igaz O -ban, ha A igaz minden csomópontban O -tól jobbra. (PA és HA interpretációja a szokásos.) – (Látjuk, hogy MA és LA interpretációja OT -ben azonos FA , ill. GA interpretációjával az eredeti K_b rendszerben.)^{1 2}

26. Az OT rendszer szintaktikai, ill. szemantikai felépítésének részleteire nem térek ki, csupán azt említem meg, hogy OT kifejezi a temporális és az alethikus modalitások közti kapcsolatokat is. Így pl. ebben a rendszerben érvényes az $A19$. axióma. Eszerint: $LA \supset GA$. „Ami szükségszerű, az mindig igaz lesz.” Levezethető: $FA \supset MA$. „Ami lesz, az lehetséges.” Ezek az összefüggések jól megfigyelhetők az ábrán. (Világos, hogy ha A mindenütt igaz O -tól jobbra, akkor O -ban nemcsak LA , hanem – automatikusan – GA is igaz. Továbbá: ha A igaz valahol a *prima facie* jövő ágán, akkor A igaz valahol O -tól jobbra, tehát ebben az esetben O -ban nemcsak FA igaz, hanem – automatikusan – MA is.)

^{1 2} A normák – valójában – mindig a jövőt szabályozzák (és sohasem a már megtörtént múltat, sem az aktuális jelent). Ezért az OT rendszer bizonyára felhasználható a normalogika (a deontika) körében is. – Megemlítem, hogy az egyén tevékenysége és az idő viszonyáról érdekes megállapításokat tartalmaz a következő tanulmány: E. A. Беляев–Л. Н. Людинская: „Время и социальная активность субъекта.” *Вестник Московского Университета*. 1976. №. 6., 3.

RIEDL SZENDE

(1831–1873)

Riedl Szende nyelvész, egyetemi tanár, az Akadémiai levelező tagja, talán már csak Riedl Frigyes irodalomtörténész, a kitűnő esszéista korán elhunyt atyjaként élt egyesek tudatában, s mint derék, közpszerű filológus, az összehasonlító nyelvészet művelőinek emlékezetében. Így volt ez mindaddig, amíg Kemény G. Gábor meg nem jelentette 1950-ben, mindmáig alapvető tanulmányát Riedlről, a jeles kultúrpolitikusról s egyben – Bajza József és Erdélyi János mellett – a magyar kritikai irodalom egyik első jelentős előharcosáról.¹

Riedlt atyja, besztercebányai kamarai hivatalnok, eredetileg egyházi pályára szánta, így kapta születésekor a Mansuetus Anselmus keresztnévet, amelyet aztán, felnőtt korában, németül a Mansuet, magyarul Szende formájában használt és viselt.² A vagyontalan ifjú, atyja korai halála következtében, tanulmányait megszakítani kényszerült és nevelőként szegődött el a Sumrak családhoz. E révén bejáratos lett Bagrejev-Szperanszkij grófné bécsi házába, amelynek szalonjában művészek és írók gyakran megfordultak, s itt tett szert Leo Thun gróf osztrák kultuszminiszter és Franz Grillparzer ismeretségére is. A hírneves osztrák nemzeti drámaköltő, aki egyébként jogvégzett volt, állami hivatalt viselt, és huszonnégy éven át töltötte be szülővárosában, Bécsben, a Hofkammerarchív, a császári udvari kamara levéltárának igazgatói tisztét, Thun gróf pártfogásába ajánlotta Riedlt, akit a miniszter előbb a lőcsei gimnáziumban helyettes tanárrá, majd 1854-ben a prágai egyetem magyar nyelvi tanszékére tanárrá nevezett ki.³ Riedl, aki 1851 végén véglegesen búcsút

¹ „Riedl Szende prágai korszaka és harca a tudományos kritikáért”. In: *Irodalomtörténet*, 1950/2. p. 70–90. – A tanulmány újabban könyvalakban is megjelent (és ezzel nagyobb körben is elérhetővé vált), a tudós szerző „*Kapcsolatok vonzásában*” című gyűjteménykötetében (Madách Könyvkiadó, Bratislava, 1977. p. 70–99.). Amikor idézünk belőle, a feltüntetett oldalszámok mindig erre az utóbbi újabb kiadásra vonatkoznak.

² Színnyei József: Magyar írók élete és munkái. XI. kötet. Hornyánszky, Budapest, 1906. 980–81. hasáb. – Sas Andor: Riedl Szende hírdérei kísérlete. Bratislava–Pozsony, 1937. p. 9.

³ Kemény G. Gábor alapvető tanulmányának 88. sz. jegyzete felhívja rá figyelmünket, hogy Sas Andor *Riedl Szende hírdérei kísérlete a cseh és a magyar szellemiség között a Bach-korszak Prágájában (1854–1860)* című műve (Bratislava, 1937. 63 pp.) 8. oldalán azt írja, hogy a fiatal Riedl prágai kinevezése érdekében Grillparzer Bécsben közbenjárt, hiszen személyesen ismerte Riedlt és helyesen ismerte fel a benne szunnyadó képességeket, azon felül, hogy rendelkezett a megbízatáshoz szükséges nyelvismeretekkel is. – Sas Andor azt az érdekes megállapítást teszi (p.9.), hogy „Riedl Szendét német filozófiai műveltsége a filozófus Erdélyi János és az esztétikus Henszlmann Imre oldalára állítja, de Riedl már érzi az idők és a világnézet nagy fordulatát a pozitivizmus és a realizmus irányában.” – Bennünket itt különösen érdekelnek a tartalmas kis mű 34–37. oldalán olvasható

mondott volt a papi hivatásnak, és aki 1855-ben, immár egyetemi előadóként, feleségül vette egykori növendékeinek, a Sumrak fiúknak nővérét, hat esztendőn keresztül működött Prágában, mint a magyar kultúra „irodalmi propagátora”, a szláv–magyar kulturális közeledés aktív munkása. Elmondható, hogy prágai tevékenységének ideje Riedl Szendre rövid életének fénykora volt, minden tekintetben: itt alakult és virágzott ki kultúrpolitikai képessége a maga teljében, itt vált korának egyik – ha nem is legjelentékenyebb – összehasonlító nyelvész tudósává, de kétségen kívül a magyar tudományos kritika egyik legjelentősebb elsőharcosává.

Riedl 1860-ban visszatért Magyarországra – gimnáziumi tanárként. Bár a Magyar Tudományos Akadémia már 1858-ban levelező tagjává választotta, hazatérése után – a hazai körülmények között – három évnek kellett eltelnie, míg a pesti egyetemen az összehasonlító nyelvészet magántanárává habilitáltak s csak további három esztendő múltán kapott az egyetemen katedrát – a német nyelv és irodalom tanára lett.⁴ Nagyszámú tankönyvet és tudományos értekezést írt és közben anyagot gyűjtött, az Akadémia megbízásából, a tudományos magyar nyelvtanhoz is.

Ez a mai olvasó számára körvonalazott rövid pályarajz szinte mit sem mutat meg Riedl Szende legfontosabb, legnagyobb teljesítményéből, szerkesztői, a népek közötti tudományos és kulturális megértésért folytatott publicisztikai és kritikai munkásságából. Kemény G. Gábor idézett tanulmányának – immanens értékein, szempontgazdagságán és tudományos hitelén felül – multhatatlan érdeme éppen az, hogy Riedl Szende prágai hat esztendejéről „holografikusan” plasztikus, sokoldalúan elemző képet nyújt, felkeltve az olvasóban a kíváncságot és a reményt, hogy ugyanő mihamarabb megírja a Riedl egész pályáját felölelő, teljességre törekvő átfogó monográfiát is.

Ezúttal, ezen a helyen, e sorok írója Riedl szerepének csupán egy mozzanatára utalhat: az általa szerkesztett, vagy hozzá közel álló lapok közül kettőnek filozófiai tárgyú cikkeire.⁵ A Prágában megjelenő *Kritische Blätter für Literatur und Kunst* című folyóiratnál, amelynek második évfolyamában jelent meg német nyelvű cikke a magyar filozófia állásáról⁶, „a baloldali hegelianusnak kikiáltott Jan Ignac Hanuš mellett” írja Kemény G. Gábor „Riedl a magyar főmunkatárs tisztét töltötte be”.⁷ Riedl Szende kultúr-

„Hegel hatása Riedl Szendére” című fejezetben elmondott, a magyar hegelizmus története számára fontos és figyelembeveendő közlések. – Sas Andor (1887–1962) személyére nézve legyen szabad utalnunk, mint korai kis adalékra, Zalai Béla életpályájáról szóló dolgozatunk 12. lábjegyzetére (in: A magyar filozófiai gondokodás a századelőn, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1977. p. 218), amely szerint Sas Andor tagságát 1920-ban, magát a Tanácsköztársaság folyamán „kompromittált” személy lévén, felfüggesztette a Magyar Filozófiai Társaság Mannheim Károly, Révész Géza és Rózsa Dezső társaságában. – Lásd még: Magyar Életrajzi Lexikon, 2.k. p. 576., valamint Szalatnai Rezső megemlékezését, in: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1963/3. p. 401–2.

⁴ Szinnyei szerint (i. m., 983. hasáb) 1865-ben, a Magyar Életrajzi Lexikon (2.k., p. 522) szerint 1866-tól. Ez az utóbbi dátum olvasható a Magyar Irodalmi Lexikonban is (2.k., p. 611.). – Vö.: C. Wurzbach: *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich*, Theil XXVI. Wien, 1874. p.100.

⁵ Riedl a következő folyóiratokat szerkesztette – nem egyszer saját költségére („Az első két évben Riedl saját erejéből tartja fenn a *Kritikai Lapokat* és a *Kalauzt*. A nyomdatartozást élete végéig törlesztette . . .” Id. mű, p. 90.): *Kritische Blätter* (1857–58), *Irodalmi Lapok* (1860), *Kritikai Lapok*, *Kalauz* (1862–65), *Vezér* (1862–63), *Új Korszak* (1865–66), *Ungarische Revue* (1858)

⁶ Teljes magyar fordítást lásd alább folyóiratunk 520–24. oldalán.

⁷ Kemény G. Gábor: Id. mű, p.80. Azt, hogy a szóbanforgó, névtelenül megjelent cikk Riedl Szende tollából való, Kemény G. Gábor állapította meg (uo.). – Hanuš hegelianizmusát illetően lásd pl.

politikus volt, „szakmája” szerint filológus, nem filozófus. Ám „prágai évei során ismételtén tapasztalhatta, hogy a túlzó nacionalizmus és a népből jövő, illetve azzal érdeklődőséget vállaló haladó írók és tudósok küzdelmét végső fokon az dönti el, mennyiben tudják ezek a nép érdekét a gyakorlatban szolgálni. Ennek az új, tudományos és irodalmi valóság szemléletnek körvonalai – mint tudjuk – a prágai *Kritische Blätter* hegelianus környezetében alakultak ki benne. Riedl a hegelianizmust dialektikus erényeivel és metafizikus csökevényeivel, enciklopédikus érdeklődésével és összehasonlító módszerével vette át, és azt a korabeli magyar viszonyokra is alkalmazni igyekezett.” „A dialektikának – állapítja meg prágai korszakának első vizsgálója [Sas Andor, i. m., p. 36–37.] – erkölcsi jelentőséget tulajdonít.” „Kétségtelen, hogy Riedl nem társadalmi összefüggéseiben vizsgálja tudomány és irodalom viszonyát. (...) ... szívósan ragaszkodott a hivatalos tudományos körökkel való együttműködéshez, noha e körök – éppen kritikai működése következtében – palástolatlan ellenszenvvel viseltettek iránta.”⁸

Riedl a magyar filozófiai helyzetet ismertető dolgozatának olvasásánál egyértelműen megcsapja az olvasót annak a korszaknak egészen sajátos *odeur locale*-ja. Gondolnunk kell arra is, hogy igen korlátolt terjedelemben, a főbb vonásokra, a legjellegzetesebb irányzatok néhány tipikus képviselőjére szorítkozva, de ezúttal mindenképpen a külföldi tájékoztatására, a német nyelv közegein keresztül a széles nagyvilág számára akart itt írni. Kritikai pozícióit nem leplezi, ha az írás hangvétele érezhetően tompított is – az idős, egyébként érdemes esztéta Szontagh Gusztávval szembeni szinte gálánosan lovagias humanizmusán például jól megfigyelhető ez. Az egész cikk, Riedlnek addig egyetlen filozófiai tárgyú tanulmánya, mindezzel együtt – úgy véljük – nem csupán elfeledett és magyarul még meg nem jelent hungarikumként, kuriózumként érdekes, hanem becses adalék is a hegeli tanok elterjedésének állapotáról a reformkor végén, és a forradalom és szabadságharc leverése után – persze szerzőjének fent érintett korlátai között.

De mielőtt Riedl Szende, rövid életútja végén, a kiegyezés éveiben elhallgatott volna mint közíró és visszavonult volna a tudományos szerepléstől, még egy emlékezetes lépést tett mint publicista a filozófiai harcok porondján. Már Pesten, a *Kritikai Lapok* első kötetének 59–65. és 93–97. oldalán jelent meg Riedlnek „*Tájékozás az újabbkori filozófiában*” című bevezető írása keretében, Hegelről szóló ismertető értekezése, amelyet – mint később erre maga is utalt – német tanulmány alapulvételével dolgozott át a magyar olvasók tájékoztatására.⁹ Ez az írás – immár egyértelműen Hegel mellett való kiállítás, amely Riedl Szende hegelianizmusának fejlettebb, tisztultabb fokát tükrözi – nem maradt visszhang és felhőrdülés nélkül a hatvanas évek magyarországi, a kiegyezés, a

Jaromír Loužil tanulmányát: Der tschechische Hegelianer Ignác Jan Hanuš und seine genetische Methode. In: Der Streit um Hegel bei den Slawen. Academia, Prag, 1976. p. 452–475. (Bibliográfia a 473–475. oldalakon.)

⁸ Kemény G. Gábor: Riedl Szende prágai korszaka, id. kiadás, p.88–89.

⁹ Még adósok vagyunk a német tanulmány eredeti szövegének azonosításával, a szerzője nevének megállapításával, és a folyóirat megnevezésével. – A teljesség kedvéért említjük meg, hogy a magyar irodalom története a XIX. században négy *Kritikai Lapok* címmel megjelenő vállalkozást ismer: az elsőt 1831–1836 között Bajza József szerkesztette; a második 1855-ben jelent meg; a harmadik a Riedl Szende szerkesztette *Kritikai Lapok* 1862–63-ban (folytatása ennek a Kalauz); végül megjelent egy *Kritikai Lapok* című folyóirat 1900-ban is.



Nyom. Reiffenstein és Rösch Bécsben 1867.

DR. RIEDL SZENDE.

Kiadta: Sarkady István a „Hajnal” Szerkesztője.

Riedl Szende képmása. Marastoni kőrajza. Hajnal Album (1867). Szerk: Sarkady István. Az Országos Széchényi Könyvtár példányáról.

Kritische Blätter

für

Literatur und Kunst.

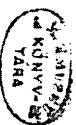
Unter Mitwirkung von

mehrerem namhaften Schriftstellern

herausgegeben und redigirt von A. V. Nodet.

II. Jahrgang. — I. Band.

1858. Januar bis März.



Verlag von J. G. Reiter.

Druck von J. G. Reiter.

1858.

A prágai Kritische Blätter című lapja (1858)

Országos Széchényi Könyvtár

KRITIKAI LAPOK

a magyar tudományosság, szépirodalom és művészet
érdeklében.

1862.

14. sz.

October 1.

Megjelennek minden hó 1. és 15. napján 3—4 félnyári tartalommal. Előfizetési díj octoberől december végéig 2 ft. — márciusától december végéig 7 ft. Egy-egy szám ára 40 kr. Az előfizetések a „Kritikai Lapok” szerkesztőségéhez (Post. adószámot 19. sz.) intézendők.

Tartalom: A „Kr. Lap.” szerkesztőjének nyílt levele Gyulai Pálhoz. — A tanügy II. — A bölcsészeti iskoláinkban. — Könyvszemle. — A természetfelfedezésnek nyomai. Ista Somogy J. — Földrajzi tankönyvünk. Podolini Gy. Andor. — Nyilatkozat. —

A „Kritikai Lapok”

szerkesztőjének nyílt levele Gyulai Pálhoz.

Engedje meg t. hazafi, hogy a jelen alkalommal, midőn a hazai irodalom örökében szavainat egyenesen Önűöz intézni kötelességemnek tartom, minden további bevezetést mellőzve, egyelőre csak azon őszinte nyílkozattal kezdjem soraimat, hogy nem az Ön által ellentmondásosnak nyilatkozottat kezdjem soraimat, hanem inkább kötelességem intézett helyes megítélésünk visszatörését, hanem inkább kötelességem sürgülten hazafit értelem az, mely ezen lépésre késztet; s azért merem remélni, hogy legalább ezen alkalommal Ön sem fog akarni engem félre érteni. S midőn ezen esetben nem annyira, vagyis inkább csak annyiban szándékozom magamat s magánviszonyaimat szóba hozni, a mennyiben azok a közügygel bizonyos kapcsolatban lenni látszanak, vagy legalább elegendő nyilvános föllepésemet igazolni képesek, t. olvasóim is megbecsülték, hogy jelen fölshalálom ezen a téren nyílt levél alakjában történtek.

Egy idő óta, halomás szerint Ön vezeti a „Szépirodalmi Figyelő” szerkesztését: s épen ez idő óta bizonyos igen csipős szél kelt felni ezen körökben oly szélid folyóirataiban, melyről, szerényelege daczára a legutóbbi időben a lapok annyit beszéltek. Különösen a legközelebb,

20

A pesti Kritikai Lapok címlapja (1862)

Országos Széchényi Könyvtár

„megbékélés”, a lassú, fékezett reformizmus jegyében fogant „egyezményes” ideológiai életében. A támadást ezúttal maga Gyulai Pál vezette. Kifogásolta a „kis, mérges öregúr”, hogy irodalmi téren kívül eső, filozófiai cikk jelenik meg a konkurrens kritikai orgánumban, a Kritikai Lapokban, hogy „vakmerő pöffeszkedéssel fognak hozzá az általuk úgynevezett tudományok meghonosításához”. Gyulai sommásan „iskolaszagúaknak és gyengéknek” nevezi a lap kritikai cikkeit.

Riedl a névtelenül megjelent Hegel-cikket és lapja egész progresszív irodalompolitikáját és világnézetét ért heves támadásra a Kritikai Lapok 1862 október 1-i 14. számában (p. 328–332) nyílt sisakrostéllyal válaszolt, „*A Kritikai Lapok szerkesztőjének nyílt levele Gyulai Pálhoz*” című erőteljes, leplezetlenül kemény, bár Gyulai csípős személyeskedésétől mindvégig tartózkodó hírneves verzercikkében. Itt állnak (p. 331) az emlékezetes, keserűen önérzetes sorok is: „Örömtelt kebellem és azon reményben, hogy ezután talán többet használhatok itt, mint a külföldön, hétévi távollét után visszatértem a hazába. Itt egészen ismeretlen lévén, egy évig hallgatva néztem, mik történnek; figyelemmel kísértem irodalmunk, nyilvános életünk mozzanatait, tanulmányoztam műveltségi viszonyaink alakulását, hogy így kellőleg tájékozva oda szegődjem nap-számosnak, a hol legkevesebb a munkás s legnagyobb a szükség. Láttam az irodalmat a központban . . . s elszomorodtam. Láttam, hogy nálunk nagyobbra épen azok szeretnek írni, a kik nem szeretnek tanulni, s a kik szeretnek tanulni, azok nem írnak. (. . .) Láttam félszáznál több hírlapot s folyóiratot, melyek közül még a vadászatnak is volt külön közlönye; csak a kritika, melyet én az irodalom lelkiismeretének tanultam ismerni, nem talált megfelelő képviselőkre.”

Lehetetlen, hogy több mint egy évszázad után olvasva ezeket a sorokat, e szavakból meg ne érintsen bennünket valami szerzőjének erkölcsi tisztaságából, a haladás ügyének való elkötelezettsége őszinte hangjából. Azt, hogy Riedl — mindezek ellenére — végül is eredmények nélkül maradt, hogy igaza ellenére is alulmaradt a „jámbor akadémikusok” közepette, nemcsak „a körülmények”, nemcsak „a magyar nyomorúság”, hanem Riedl állásfoglalásainak korlátjai is okozták.¹⁰ Gyulai, egyébként, „leplezetlen ellenszeggel válaszolt Riedl nyílt levelére. Érzelmes ömlengésnek mondja Riedl indokait. (. . .) Önhitt és elfogult bírálatából a kiegyezés felé sodródó s a radikális haladás minden formájától irtózó korabeli értelmiség elutasító kritikája hangzott el a Riedl követelte új kritikai felfogással szemben”, fogalmazza meg jól megfontolt ítéletét Riedl prágai fénykorának monográfiája.¹¹

E ponton búcsúzzunk el Riedl Szende kritikai harcának ismertetésétől és méltatásától. Rövid áttekintésünk nem csupán e harc emlékezete felújításának szolt, hanem rövid adalék is kívánt lenni a hegeli eszmék magyarországi elterjedésének kissé elhanyagolt kérdéskomplexumához. Ennek valamivel részletesebb tárgyalása „A hegeli tanok magyarországi történetéhez (1818–1844)” című dolgozatunk tárgya. (Lásd e folyóirat 249–300. oldalán.)

És most adjuk át a szót magának Riedl Szendének.

¹⁰ Ismét utalunk Kemény G. Gábor idevonatkozó meggyőző okfejtésére. ld. mű, p. 88–89.

¹¹ Uo., p. 91–92.

Ha összehasonlítjuk napjainkban Magyarország egész filozófiai irodalmát — ezt az ebben az országban csak kevesek által megművelt, ám a határain kívül teljesen ismeretlen növényt, talán helyesebben mondva, csak a majdan leendő növénynek a csiráját, — a német filozófia nagyszerű, terebélyes lombosított fájával, alig hinné az ember, hogy annak idején az ősnymotatványok tekintetében a magyar filozófia néhány évtizeddel megelőzte volt a németországi filozófiát. És ez mégis így volt a valóságban. *Apáczai Csere János*¹ már 1653-ban megírta Magyar Encyclopaediáját, röviddel rá a Magyar logikátskáját, míg *Thomasius*² német nyelven írott filozófiai munkái, mint ismeretes, csak az említett késéssel láttak napvilágot. — Azóta két évszázad telt el. A német filozófia mély, szívós gyökereket vert a német szellemnek az elvont gondolkodás számára oly fogékony talajában, a széleskörű elismerés éltető napsugarainak melegében fenséges fává fejlődött, amelynek gyümölcsöt hordozó ágai behatoltak a földkerekség valamennyi kultúrnépének szellemi életébe, és hatalmas piramissá is lett, amely — habár még nem befejezett épület és még a csúcsáig nincsen készen — magasan trónol az emberi értelem roppant birodalma fölött, egyrészt fároszként, amelyre a gondolat óceánján hajózók bizodalommal tekinthetnek, másrészt fennen hirdetve késői ezredévek múltán is annak a nagy szellemi adottságokkal megáldott gondolkozó népnek a tehetségét, amely létrehozta. De vajon mi lett eközben az idősebbik testvéréből, ott Keleten?

A nagyszámú fordítón kívül, akik árnyékként szokták követni a külföldi filozófia óriási lépéseit, akadt néhány filozófiai író ott is, aki ha nem is tárgyi, de legalább formai önállóságra törekedett, habár azt mind a mai napig közülük senki sem érte el. Amit külföldön, elsősorban Descartes, Wolf, Leibniz, Kant tanítottak, azt Magyarországon is sokféle változatban lemásolták — miközben óhatatlan volt, amit a magyar nyelv minden elvontságot tisztító szellemének alapos ismerői csak természetesnek találhatnak, hogy külföldön nem egyszer nagy feltűnést keltő filozofémák, a magyar nyelvi sajátosságok elűtő közegében meg nem felelő törést szenvedvén, magyar köntösükben immár az eredetileg kiegyensúlyozott gondolatnak csupán torzképét tükrözték. Különösen a német filozófiáról áll ez. Magyarország földrajzi fekvésből, hiszen Németországgal határos, és abból a körülményből folyóan, hogy a magyar protestáns teológusok régóta előszeretettel keresték fel a német egyetemeket — a filozofémák eme termékeny bölcsőhelyeit — természetesen adódik, hogy a különböző, időnként Németországban felbukkanó rendszerek Magyarországon is otthonosakká váltak és követőkre leltek, ha gyakorta csak utólag és változó sikerrel is. Ez történt a német elméleti filozófiával is, különösen *Hegellel*. Már két évtizeddel ezelőtt akadtak olyan férfiak, mint *Taubner*, *Szeremley*, *Térey*³, akik ezt a különös tant önálló művekben hirdették, és szinte elképzelhetetlen, hogy mennyire satnya alakot kellett a hegeli gondolatnak felvennie, hogy a sokkal merevebb, a filozófiai fogalmak legfinomabb különbségeihez alig simuló magyar átültetésben a magyar fül számára* ha már nem megérthető, de legalábbis felfogható legyen. A

*Így például, hogy mást ne mondjunk, a magyarban a *Sein* és a *Werden* [a lét és a levés] egymástól különböző fogalmainra a magyar nyelvnek manapság csak egy kifejezése van: *lenni* stb.

magyar nyelvnek soha nem kellett kiállnia ilyen kemény, és eredeti, konkrét természetével ennyire ellenkező próbát; Hegel mély gondolatait még sehol nem másították meg, torzították el nyakló nélkül annyira, mint itt; végül pedig a hegeli tanítások védelmezői maguk saját tanaiknak még sohasem ártottak annyira és olyan tartósan, mint most, Hegel magyarra átültetésekor, Magyarországon. Hívei minden bizonnyal megtettek minden tőlük telhetőt, de a hegeli rendszer számára talán gyümölcsözőbb lett volna, ha nem tesznek semmit. A *traduttorek* bizony *traditorek** lettek, és kényszerűen lettek azzá.

Habár ezeknek a körülményeknek az egybejárása – több más, ehelyütt említetlenül maradt tényező hatásával együtt – már önmagában is elegendő lett volna ahhoz, hogy Hegel tanainak Magyarországon rossz hírét költse, mindehhez még egy körülmény járult hozzá, amely nemcsak siettette a bukást, hanem azt – ha lehet – még kirívóbbá és kétségbevonhatatlanabbá tette. A régebbi, nagyrészt különböző korú és különböző szellemi adottságú eklektikus filozófusok tábora keményen fellépett a magyar fülnek egyébként is különösen hangzó hegeli tanok ellen, és a magyar Athenaeumban és Figyelmezőben meglehetősen heves, mindenféle szidalmakkal és szemrehányásokkal fűszerezett polémiára került sor a két ellenséges tábor között. Heves harc volt, ám a hegeliánusok szégyenszemre hamarosan vereséget szenvedtek. Azóta teljesen elhallgattak – nem tudni, hogy azért, mert meggyőződtek ellenfeleik érveinek helytálló voltáról, avagy a körülmények nyomása alatt – s talán szívükben az a szomorú vigasz él, hogy „*una salus victis nullam sperare salutem*”.** Teljesen csődött mondott az a kísérlet is, mégpedig a Pápa-i Kollégiumban, hogy bevezessék Hegel tanainak az iskolában való tanítását, és azóta ezzel újra nem is próbálkoztak.

Önálló filozófiai gondolkodásra először Imre⁴ tett kísérletet, mégpedig eklektikus módon. Ám ez a kísérlet, egyéb okok mellett, különösen a benne alkalmazott sajátágosan érthetetlen terminológia következtében is, eredménytelen maradt. Imre műve, az „*Amicus foedus rationis cum experientia . . .*” hamarosan feledésbe ment, anélkül, hogy az iskola falain kívül akár csak egy tapodtat is behatolt volna a szabad életbe. Több más szerző között ez lett a sorsa Verner⁵ műveinek is, aki Krug fáradhatatlan fordítójaként önszántából vállalta azt a hálátlan feladatot, hogy Krug transzcendentális idealizmusát számtalan magyarázó jegyzettel és megjegyzéssel körítse, és hogy anekdoták, tanulságos történetek és bölcs mondások százainak a hozzáadásával tegye élvezhetővé Krug mondani-valóit. Sajnos hiába! a tantermeken kívül senkinek nem volt kedvére való.

Ezeknél sokkal kedvezőbb kilátásokkal kecsegtetett a filozófia terén a magyar Akadémia, amely nem csupán külön osztályt szervezett kebelében Platón fennkölt istennőjének a tiszteletére, és sokat is tett a bölcsészeti szakosztály felvirágoztatására, hanem pályamunkák ismételt kiírása révén az íróknak kellő ösztönzést is nyújtott. Hamarosan meg is volt a látszatja, az ezen a téren jelentkező serényebb mozgásban és szorgalmasabb tevékenységben, amikor is Balogh⁶ és Hetényi tüntették ki magukat és váltak országosan is ismertekké, mint az Akadémia jutalmával koszorúzott pályamunkák szerzői. Általános

*[*traduttore* – *traditore* a. m. „fordító-áruló”, azaz a fordítás meghamisítja az eredetit.]

**[Vergilius: Aeneis 2. 354. – Csengery János fordításában: „Üdve a győzöttnek csak ez az egy: sohse bízni az üdvben.” – Lakatos István fordítása nyomán: „A vesztes egyetlen reménysége az, ha felad minden reményt.”]

figyelmet keltett és — ami ezzel összefügg — nagy reményeket ébresztett Szontagh Gusztáv⁷ „Propylaeumok a magyar philosophiához” című műve. A szerző, aki a kardot cserélte fel a tollal, megkísérelte egy, a külföldi hatásoktól függetlenné váló magyar nemzeti filozófia alapvetését. A Propylaeumok eklektikus, mozaikszerű mű. Az alapokhoz az építő anyagot Krug műhelyből kölcsönözte Szontagh, míg magán az épületen a kantianizmus derengése tükröződik, és az egész alig éri el a múlt századi német filozófia színvonalát. Így hát a szerző éppen azoknak a német filozófiai köteleknek a rabja lett, amelyektől szabadulni szeretett volna. „A filozófia lényege az, hogy felderítse és megvalósítsa elrendelésünket, amely képességeink, valamint az igaz, a szép és a jó törvényszerűségeinek mind egyéni, mind pedig nemzeti és általános emberi vonatkozásban való kiteljesítésében áll.” Propylaeuma homlokzatára Szontagh a tudományos, erkölcsi, és az esztétikai élet összhangját tűzte fel. Annál nagyobb volt a magyar közönség meglepődése, amikor az összhang apostolaként közismert Szontagh aztán olyan tanulmányokkal jeletkezett a magyar Akadémiában, amelyekben — korábbi állásfoglalásával ellentétben — irodalmi és társadalmi életünk egyenlenségeit lehetőleg kirívó módon ábrázolta, az általa azelőtt elsimítani igyekezett ellentéteket a végsőkig kiélezte, és ezzel az Akadémia folyóiratának hasábjait heves és egyben meddő polémiák színterévé avatta. Az idők folyamán a filozófus maga is nagyot változott. „Hosszú pillantást vetvén végig éltemen — mondja — mosolyognom kell: mennyire változik a világszemlélet különböző életkorainkban. Az ifjú ábrándozik, reményei magasan röpködnek, lelkesedése föltétlen, képzelgésében az emberi akarat mindenható, azért nem hajlandó a körülményekkel alkudni, s pálcát tör mindenki felett, ki meggyőződéséből csak egy hajszálnyit enged; szóval testestül, lelkestül *idealista*. A férfi már megismerte a világot, tapasztalta: mikép a dolgok odakünn másképp vannak és forognak mint fejünkben is mivel neki magáról és családjáról gondoskodni kell, alkalmazkodik a körülményekhez, s ez okból ha szobaélet, elszigetelés a világtól s egyoldalú elmerülés az eszmevilágba el nem ferdítik, szükségképp *realista*. Az öreg végre, ki az emberi munkásság tökéletlenségét már tapasztalta, ki túl van az élet hiúságain az határtalan lelkesedést nem ismer többé... ő természete szerint *scepticus*. E különböző világszemléleteken magam is átestem s most az utolsó fokon állok.”* Az öregúr, a fogadalmi triposz eme szkeptikus álláspontjáról tekint immár a modern világra és mondja ki a szívbéli elégedetlenségének a mélyéről fakadó igazságokat, amelyek Magyarország külső életére vonatkoznak, de túlságosan keserűek ahhoz, hogy ellentmondás nélkül elfogadhatták volna azokat. „Minket a határtalan lelkesedés tönkre tett. Ifjú, erőteljesebb, keleti származék vagyunk. Ifjában az érzemény, a vágy, a képzelődés korlátokat nem ismer. És rohantunk előre életben és irodalomban határtalan lelkesedéssel, tájékozatlanul, intésre nem hallgatva, sőt a nagy intőt [Széchenyit] gyanúsítva, rágalmazva. Lelkesedés nagy eréllyel van összekötve, s mi csoda, ha tizenöt év alatt irodalomban és társadalmi életben oly haladásokat tettünk, mint az éjszak-amerikaikat talán kivéve, bármely más nemzet e föld hátán. De éppen ezen korlátot nem ismerő lelkesedés végre természetesen csávéba vitt. Hiába kiálta az Intő, hatalmas szava egész terjedelmével, hogy „végén pattan az ostor”, hogy „a hátsó kerekre is kell néznünk”; kövessük „a logikai egymásutánt”; egy más, az övét túlriadó szózat azt felelé, hogy bizony a nemzet senki kedvéért nem fog élni

*[Tudomány, magyar tudós. In: „Új Magyar Múzeum”. Első folyam, első kötet. Emich, Pest, 1850. p. 378.]

systematice”. Ezen korlátlanág volt a mi sorsunk, az praedestinált múlhatatlanul a bukásra.”*

Abban a hangsúlyozottabban gyakorlati irányzatban, amelyet már Szontagh is a magyar szellemiség számára inkább megfelelőként ismert fel, lelte meg *Hetényi*⁸, a diadalmas tollú filozófus is – akit már két évtized előtt ezzel a dicsérő jelzővel illetett a Figyelmező kritikusa, a számos díjra utalva, amelyekkel az Akadémia koszorúzta műveit – azt a talajt, amelyre véleménye szerint a tartalmában nem is, de formájában sajátlagosan magyar filozófiát alapozni és építeni lehetne. Nagyon is jól tudta, hogy napjainkban aligha lehet gondolni egy anyagában új rendszerre, amely figyelmen kívül hagyná a görög és a germán filozófia elemeit, és amely a tudás és a lét végső elveire törő szellem egy újszerű fejlődésének akár csak a kiindulópontja lehetne. A filozófiai rendszernek, amelyet Hetényitől az általa régen kilátásba helyezett „magyar Parthenon”-ban elvárhattak, nem új rendszernek kellett volna lennie, ám igaznak, és a magyar nép szellemében fogantnak. Ennek az épületnek az „előcsarnokai” már készen állottak, amikor Hetényit 1853-ban elragadta a halál. Hetényi minden ízében eklektikus gondolkodó s tanait maga is eklektikusnak nevezte, pillantása azonban inkább az ókor sűrűjében időz, mintsem az újabbkori bölcseszett lenge levegőjében. A görög-római világé minden csodálata, erre tette rá az életét; számára Pallasz Athéné a bölcsesség szimbóluma, athéni temploma, a Parthenon, az igazi bölcsesség szentélye. Ilyen templomot szándékozott nemzete számára felépíteni, görög stílusban, egybefoglalva az igazságot a jósággal és a szépséggel, hogy Magyarország élete kívül-belül ne csak önmagában váljék igazzá, erkölcsössé és helyessé, hanem jelenségként is szép legyen. Így aztán a filozófia nem lenne többé elvont tudomány, hanem életbölcsességgé válnék, a tudós nem lenne pusztán célkitűzés, hanem egyben az élet iránymutató meghatározója is. Erről a szókratészi állásponttól tekintve mi sem természetesebb, mint hogy Hetényi teljesen másnak látta a római filozófiát, mint ahogy az a német filozófiai iskolák szokása. A német filozófusokkal ellentétben, akik a rómaiakat alig méltatják figyelmükbe, hiszen önálló saját rendszerük nem lévén, merő eklektika a tanításuk, Hetényi úgy tartja, hogy a görög bölcseszett akkor plántálódott át római talajba, amikor minden ízében kibontakozott már, és amikor nem kellett már filozófiát teremteni, hanem csupán alkalmazni, ami már megérett. És valóban, a rómaiak ezt is tették a görög filozófiával. Alkalmazták a görögök tanításait, és ahol elméletileg továbbfejlesztették azokat, ez kizárólag eklektikus-gyakorlati értelemben történt meg. Tacitus „Agricolá”-jából – vallja Hetényi – több filozófiát lehet tanulni, mint egy sereg száraz összefoglaló tankönyvből. Szókratész híve lévén lelke mélyéig, hogyan is tudhatott volna egyetérteni az újabbkori elvont filozófiával; sőt, életre-halálra küzdött is ellene, mivel az – úgymond – „a filozófiát”, amelynek az a hivatása, hogy a bölcs és szép élethez mutasson utat, „tébolydai kórházzá” tette. Ezzel szemben „e dicső socratismust homályából kivenni, földéríteni, ennek fő elveire – bírva már az újabb kori bölcselők tudománykincseit is – egy biocaliai új rendszert építeni és ezt egy összhangzatos egészletben, tekintve mindenütt hazám szükségeire és régiebb s újabb bölcselőire, épen nem iskolai, hanem életre hatni képes modorban előadni, ha élek, az leendő és nem más *Magyar Parthenonom* feladata”, írta utolsó művében Hetényi János.** Az építőmestert elragadván a halál, mindmáig

*[Uo., p. 389.]

**[Lásd Hetényi János: *A Magyar Parthenon Előcsarnokai*. Emich Gusztáv, Pest, 1853. p. 109.]

nem találkozott utódja, aki a megszabott alapokon felépítette volna a tervezett magyar Parthenont.

Mind Hetényi, mind Szontagh eljutott Kantig, ám a német filozófia további – egyrészt különösen Hegelhez, másrészt Herbartig vezető – fejlődését alig méltatták figyelemre. *Purgstaller*⁹ megtett egy ilyenforma lépést. Ernst Reinhold ideálrealizmusának mintájára, a jogbölcsélet kivételével feldolgozta ezt a tant az iskolai használat céljaira, magvas és mégis világos előadásban. Ám Szontagh-hoz hasonlóan ő is közömbös maradt Hegel tanait illetően.

*Horváth Cyrill*¹⁰ a filozófiai világnézet magasabb szempontjait képviseli. Ez a filozófus, aki az Akadémia kebelén belül csak legutóbb emelkedett túl az ott szokásossá lett eklekticizmus színvonalán, saját rendszerét képviseli, s azt konkretizmusnak nevezi. Eddig csak töredékei láttak napvilágot, töredékek, amelyek idővel – reméljük – egésszé állanak majd össze. Horváth elszigetelt jelenség; – a többség nem figyel fel rá és úgy látszik, hogy a kevesek, akik meghallgatták, nem értették meg teljesen; így hát Horváth tanai, megértés híján, nem verhettek szilárdan gyökeret, s ezt annál kevésbé, mert gondolatainak egymásba fonódó gyűrűkhöz hasonlatos láncolatként tovagördülő, kevésbé színes, ám mélyértelmű kifejtését sokan „meglehetősen unalmasnak” méltóztatnak találni.

Több más, többnyire csak szórványos jelenségtől eltekintve, amelyeket itt most nem tárgyalhatunk, ezek lennének az ezen a területen legjelentősebb arra irányuló kísérletek, hogy Magyarországon szilárdabb otthonát teremtsék meg a filozófiának. Anélkül, hogy az ezen a talajon oly szorgalommal tevékenykedő férfiak sokrétű érdemeit kisebbíteni szándékoznánk, mégis meg kell vallanunk, hogy ha a felsorolt erők nem egymástól különböző és egymással szembenálló rendszerek mellett kardoskodtak volna, hanem egyazon rendszert állítottak volna fáradozásaik középpontjába, és azt aztán túlnyomórészt gyakorlatias és ennek folytán a magyar szellemiségnek megfelelő irányban, összehangoltan dolgoztak volna ki, s amellet a lehetőség szerint népszerű, terminológiájában is összevágó nyelven fejezték volna ki gondolataikat, ma már beszélhetnénk egy sajátosan magyar filozófiai iskoláról, olyanról, amely áthatja a nép tudatát, az egyetemes szellemi életre tartós hatással van, és azt arra a magaslatra emeli, amely egyedül képes egy nép szellemi alkotóerejének múlthatatlan értékeit napvilágra hozni. Így azonban az, ami elszigetelten jelentkezett, elszigetelt maradt, és a nézetek különbözősége, az elburjánzó polémiák, mindenekfelett azonban az előadásmódok és a szóhasználat eltérő volta megrendítette a Platón fennkölt istennőjébe vetett bizalmat, ahelyett, hogy azt megszilárdította volna. Mindez nagyon is alkalmas volt arra, hogy a konzervatív emberek sokaságát talán hosszú időre elriassza egy tudománytól, amelyet amúgy is csak félig értett meg, és amely – másrésről – mint kusza ellentmondások tömkelege mutatkozott be. Ezért hát ezen a téren is, mint általában oly sok tekintetben, a jövőbe kell vetnünk bizodalmunkat, abban a reményben, hogy egykor, ha a virágzó költészet helyét, amelynek határait a magyar irodalom általában még korántsem érte el és lépte túl, a józan próza foglalja majd el, Magyarországon a filozófia is, amely most magányos tudósok szobájában kegyelemkenyéren él, általános és szíves fogadtatásra fog találhatni, mint ahogyan az a tudományok tudományának teljes joggal kijár.

[*Kritische Blätter für Literatur und Kunst*. Unter Mitwirkung von mehreren namhaften Schriftstellern herausgegeben und redigiert von J. L. Kober. Prag und Leipzig, Verlag J. L. Kober. II. Jahrgang. I. Band. 1858. pp. 14–20.]

1. *Apáczai Csere János* (1625–1659), filozófiai és pedagógiai író, tanár. Az első közt fogadta el nyíltan Copernicus rendszerét. – 2. *Christian Thomasius* (1655–1728), a német felvilágosodás jeles filozófusa, jog- és államtudós. Elsőként adott elő az egyetemen német nyelven a latin helyett (1688). – 3. *Taubner Károly* (1809–1860?), matematikus, evangélikus teológus, baloldali hegelianus. Tanulmányait nagyrészt Berlinben végezte, ahol doktorátust is szerzett. 1840 óta akadémiai levelező tag, József nádor feleségének 1838 után udvari papja volt. („Bírálati vizsgálat Hegel bölcselkedése felett”, Trattner, Pest, 1838. 46. pp. – „Az újabb bölcselkedés főtüneményeiről”, *Tudományos Gyűjtemény*, 1838. IX., p. 3–28, 1838. X., p. 31–57, 1839. II., p. 3–54. – „A lélekeszme bölcsészeti-történet-bírálati szempontból. Különös tekintettel Hegelre.” Trattner-Károlyi, Pest, 1839. 193 pp. (Bírálatát lásd: Szontagh Gusztávtól, a *Figyelmező* 1839. évi 662–68. hasábjain.) – „Párhuzam Aristoteles és Hegel között.” *Athenaeum*, 1839.II., No.34., 529–36, és No. 35., 545–50. hasáb). – *Szeremlei Gábor* (1807–1867), filozófus, jogtanár, Hegel egyik első, politikailag és ideológiailag jobboldali, hazai követője. („Az új philosophia szellemvilági fejletében”, Pest, 1841. – „Politika. Tanításainak rövid vázlatául írta Szeremlei Gábor, a spataki főiskolában az álladalmi tanok (politica és statistica) k.r. oktatója.” Nádaskay, Sárospatak, 1844. 160 pp. – „Jogbölcsészett”, Nádaskay, Sárospatak, 1849. XII, 158 pp. Ez az első mű hazánkban, amely Hegel elméletét – úgy tűnik, nagyjából Gans alapján – alkalmazta a jogtudományra.) – *Térey* írói néven jelent meg „Elmélet és szemlélődés. Propylaemok bírálatául” címmel, Pesten, 1843-ban, Geibelnél egy 59-oldalas fontos munka, amely Szontagh Gusztáv 1839-ben megjelent egyezményes-neokantianus-eklektikus művével vitakozik. Szerzője, Horkay Lászlónak (a *Vasárnapi Ujság* 1881. évi 6. száma 86. oldalán olvasható adatán alapuló) megállapítása szerint (lásd: Magyar Filozófiai Szemle, 1970/5. szám, p.926) azonos Erdélyi János iskolatársával és barátjával, *Terray Károly* evangélikus pap-tanárral (1812–1881). Bár Túróczi-Trostler József 1951-ben helyesen Terray Károlyt nevezi meg, mint az *Elmélet és Szemlélődés* szerzőjét „Goethe, a világ-irodalom és Magyarország” c. tanulmányában (Az MTA I. o. Közleményei I. k., p. 190. Újabb kiadása in: Magyar irodalom, Világirodalom, 2. k., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1962, p. 279.), az elsőséget Horkay Lászlónak kell ítélnünk, akinek 1943-ban befejezett, gépiratban fennmaradt művében (OSzK Kt, Fol. Hung. 3407) a Térey írói álnév helyes feloldása a 2. és 150. skk. oldalakon már feltalálható. – Terray „A tudományosság mezején munkálkodók közti eszmecserélésnek szükségéről”, és „Metafizikai előzmények” címmel is jelentetett meg saját néven filozófiai dolgozatokat. (Ez utóbbi munkát Petrik bibliográfiája – mivel csupán gyűjteményes kiadványban látott napvilágot – nem említi, viszont szerepel SZINNYEINél, a XIV. kötet 34. hasábján. In: „Nógrádi evang. esperességi Olvasó és Munkáló Könyvtári Ünnepe, mely Losoncon, június 19-én, 1844. évben tartott. II. Füzet.” Trattner-Károlyi, Pest, 1845. p. 143–169. Az OSzK példányának jelzete: 24.756/2). – A személyazonosságot továbbá bizonyítja az is, hogy Erdélyi János „A hazai bölcsészet jelene” c. munkája (Sárospatak, 1857) 111. oldalán olvasható, hogy „Hegelt csak Térey vállalja még Losoncon (azaz mai nap Rimaszombatban)”, és SZINNYEI tanúsága szerint (u.o.) Terray Károly művei között valóban van előbb Losoncon, majd az 1859/60.-as gimnáziumi tanévről Rimaszombatról keltezett munka. – Az „Elmélet és Szemlélődés” megvan hazánkban több helyen, például a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában (jelzete: Philos. O. 167), az Országos Széchényi Könyvtárban (jelzete: 297.080) és az ELTE Könyvtárában is (jelzete itt 465.294); ez utóbbi példányban számos korabelinek látszó ceruzamejegyzés látható. Ezek vitatják a mű egyes Szontagh és Hetényi reakciós nézetei ellen irányuló kitételeit, és heves, bár gyakorta megalapozatlan indulatosságról tanuskodnak. – Az „Elmélet és Szemlélődés”-t R. Várkonyi Ágnes „A pozitivisták történetiszemlélet” című tudománytörténeti műve (1973) második kötetének 197. oldalán (374. sz. jegyzet) *Tarczy* műveként említi, ami – feltehetően – csupán elírás. – Figyelmet érdemel Terray Károlynak Berlinből Szontagh Gusztávhoz intézett levele, amelyet Szontagh közzétett az Athenaeum 1842.I. 1. számában, az 5–9. hasábon, „A német szemlélődő philosophia berlini táborozása” címmel. Terray aztán „Rövid vázlata Schelling philosophiájának s valami nevelésünk ügyében” címmel közzétette az Athenaeum 1842.II.4. számának 25–29. hasábján Szontagh Gusztávhoz intézett második, 1842. június 15.-én Berlinből keltezett levelét. – 4. *Imre János* (179–1832), filozófus, akadémikus; elsőként adta elő a pesti egyetemen magyarul a bölcséletet. („Amicus foedus rationis cum experientia seu philosophia crisi recentissima deducta” I–IV., Pest, 1818–24. – „A bölcselkedés” I–II., Pest, 1829.) – 5. *Verney József*

(1785–1850), 1834 és 1849 között a pesti egyetemen filozófiatanár. („Metaphysica seu gnoseologia” 1–2, Pest, 1835. – „Psychologia empirica”, Jaurini, 1827.) – Wilhelm Traugott Krug (1770–1842), a „Fundamentalphilosophie” megalapítója, Karl Leonard Reinhold tanítványa, majd Kant tanszéki utódja. Hegel már 1802-ben kíméletlenül bírálta (Jubiläumsausgabe, Band 1., p. 191–212). „A ma már elfelejtett Krug nem kis hatására vall többek között az, hogy még Enyvvári Jenő 1917-ben kiadott filozófiai szótárának is forrásul szolgált” – állapítja meg róla Hajós József (in: „Köteles Sámuel”. Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest, 1969. p.78). – Almási Balogh Pál, akadémiai pályamunkája 90. oldalán azt írja, hogy „Krug egy a mostani kor legelső philosophusai közül, a criticismus álláspontjából indulva józanabb irányt igyekezett a philosophiának adni s e végre egy új rendszert alkot.” Mennyi mindent árul el itt Balogh óvatosan diplomatikus „józanabb irány” kifejezése arról a korról, amikor – két évtizeddel a harmincas években kezdődő magyarországi Hegel-vita előtt – konzervatív egyházi körök hevesen támadták a kanti tanokat, mint a felvilágosodott, „forradalmi” eszmék veszélyes szülöttjét. – 6. Almási Balogh Pál (1794–1867), akadémikus, Széchenyi István és Kossuth Lajos háziorvosa, 1834-ben első díjat (100 aranyat) nyert a Magyar Tudós Társaság 1831-ben kitűzött pályakérdésére: „... tekintvén a philosophiát, miben és mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél?” Tanulmányát az Akadémia kiadta: Philosophiai Pályamunkák, Első kötet, Budán, 1835. X, 211 pp. Ez a kötet, amely közel 600 filozófus, esztéta, tudós és államférfi szorgalommal összegyűjtött nevét tünteti fel névjegyzékében, sokban igen felületes, külsődleges, sekélyes, és nem egy tévedést is tartalmaz. Például: Hegel benne Schelling tanítványaként szerepel, ami 1835-ben megjelent tudományos könyvben már csak azért is felettébb jellemző vonás, mert hiszen például az erdélyi Hajós József, Bukarestben, 1957-ben megjelent dolgozatában megróvóan említi, és teljes joggal teszi ezt, hogy „a Kantot Hume-mal egyeztető Ertsei Dániel – „a derék empirista Ercsei Dániel, a ref. collegiumban a philosophia rendes professora”, ahogy Balogh nevezi idézett pályaműve 125. oldalán, – „még 1825-ben is [!] Hegelt pusztán Schelling ’nevezetesebb követői egyikének’ tekinti”, Debrecenben megjelent „Philosophia historiája” című művében. – Távrolról sem szándékozunk itt sommás ítélettel pellengérré állítani sem Ercseit, sem Almási Balogh Pált és másokat ezzel. Mégis úgy tűnik, hogy Balogh Pál és több más íróknak (ismét csak kiragadott példaként: Szontagh Gusztáv) nem Schelling és nem Hegel műveinek beható ismerete alapján jutott ilyen fonák véleményhez, hanem (Balogh esetében) inkább csak Victor Cousin francia filozófus akkoriban elterjedt „Fragments philosophiques” című művének második kiadásához (1833) írott előszavát tükrözi, amely Schelling előszavával német nyelven nálunk is igen olvasott könyv volt. (Cousin: Fragments philosophiques. Tome IV. Philosophie contemporaine. 4. ed. Didier, Paris, 1847. p. 74–77. „Hegel n’avait encore [1817-ben] d’autre réputation que celle d’un disciple distingué de Schelling. Il avait publié des livres qu’on avait peu lus (...) Hegel, venu après Schelling, appartient a son école...” Németül: *Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie*. Übers.: H. Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimrathes von Schelling. Cotta, Stuttgart/Tübingen, 1834. p.36–38. „Der grosse Name Schellings tönte in allen Schulen wider...” p.36). Igen tanulságos Cousin fejtegetése ugyanitt (id. francia kiadás p. 93–94, német kiadás, p. 60–61) arról, hogy a *júliusi forradalom nem más, mint az 1688-as angol forradalom megismétlődése Franciaországban* – képzelhető e fejtegetések hatása Ercsei, Almási Balogh, majd Szontagh és Vecsei politikai nézeteire. Több sem kellett, még Hegel elsőkézbeli ismerete és mélyreható megértése sem. Nem a filozófiai *kvalifikációja*, a képesítése volt elégtelen ezeknek az íróknak (például, hogy Almási Balogh a szakmája szerint orvos volt stb.), hanem bizony a *kompetenciájuk*, a hozzáértésük volt hiányos. – De térjünk vissza Balogh Pálhoz, aki – mindent összevetve – mégis megérdemelte a (bár csak szótöbbséggel neki megítélt) jutalmat – jegyezzük fel: Szalay László és Szilasy János szavaztak rá; a harmadik bíráló, Kállay Ferenc viszont Hetényi János pályaműve mellett emelt szót –, és azt is, hogy művét filozófiatörténetünk a konzervatív ideológia egyik jellegzetes korabeli dokumentumának tekintse és tartsa számon.

Másrészt azonban, például, Balogh az, aki elsőként hívja fel a figyelmet (id. pályaműve 124. oldalán) arra, hogy az általában eklektikus, konzervatív, Schelling-követő, nacionalista történész, egyetemi könyvtárigazgató, és nagyváradi kanonok, Fejér György (aki Hegel Encyklopédiáját felvette bibliográfiái anyagába) idézi Hegelt a *Tudományos Gyűjtemény* (Trattner, Pest) 1818/I. kötetében, a 10. oldalon, a „Tudományok Encyklopédiája rövid rajzolatban” című tanulmányban. (Itt kell megjegyeznünk, hogy a dolgozat Y betűjellel van aláírva s ezt Gulyás Pál írói álnévlexikona szerint (p. 479) valóban Fejér György használta a Tudományos Gyűjtemény-beli dolgozatainál.) – Érdekes lenne

egyébként megvizsgálni, hogy Almási Balogh filozófiatörténeti értékeléseire kihatott-e – és ha igen, mennyiben? – „a leibnizi–wolffii iskolából kikerült” *J. J. Brucker*, „*Historia critica philosophiae*” c. elterjedt műve (második kiadása, hat kötetben: Leipzig 1766–67), amelyet Hegel jelöl meg filozófiatörténeti előadásai egyik forrásaként (Jubiläumsausgabe, Band 17, p. 146–47)? Ebből készült ugyanis a terjedelmes mű Hegelnél is említett kivonata („*Institutiones historiae philosophicae usui academicae juventutis*”) alapján az 1770-ben Kolozsvárott megjelent *Tabula mnemonica philosophiae*, a „hazánk területén nyomtatott első filozófiatörténeti kézikönyv” (lásd Hajós József: *Hazai Hegel-vonatkozások*. In: KORUNK, 1970/8., p. 1207).

7. *Szontagh* Gusztáv (1793–1858) filozófus, esztéta, akadémikus, az első magyar neokantiánus, az „egyezményes” filozófia kiteljesítője. A Magyar Irodalmi Lexikon (3. k., p. 278) magvas jellemzése szerint „rendszere valójában egyáltalán nem eredeti, hanem eklektikus, agnosztikus, újkantiánus jellegű – csakhogy nem közvetlenül Kanthoz, hanem a jelentéktelen W. T. Krug tanaihoz kapcsolódó – filozófia volt, amely a „harmónia” fogalmának középpontba helyezésével a társadalmi ellentmondások elkendőzésére törekedett, és a „józan ész” nevében hevesen támadta a német idealista filozófusok (elsősorban Hegel) dialektikus módszereit”. – Szontagh tanaira általában két forrást szokás megjelölni: az egyik a Reid-féle skót iskola, a másik Fries; a közvetlen források, amelyekből merített: Schmid, Beneke, Cousin és Jouffroy – olvashatjuk Vajda György Mihály „Az egyezményesek” című korai tanulmányában (Budapest, 1937. p. 55. és 58.). – Jórészt tisztázásra váró kérdés még, hogy Szontagh mennyit „merített” forrásaiból, s mennyiben egyszerű kompilálója, egyes esetekben pusztán fordítója Schmidnek és Jouffroy-nak. – (Szontagh akadémiai székfoglalója: „A magyar philosophiának főelvei- és szelleméről”, 1824. – „Propylaeumok a magyar philosophiához”, Pest, 1829. – „Propylaeumok a magyar társasági philosophiához”, Pest, 1843. – „A magyar egyezményes philosophia”, Pest, 1855. „A magyar Pantheon alapjai” (Pest, 1856.) – Írt könyvet az okszerű dohánytermesztésről (Buda, 1846) és egy „A szenvedelmes dinnyész” címűt is (Miskolc, 1843). – Szontagh kiadatlan „Emlékezések életemből” című kéziratos önéletrajzát és „Önművelés” című csupán részleteiben (az *Új Magyar Múzeum* 1857/I. kötetében) közzétett művét, az MTA Könyvtára Kézirattára őrzi (*Történi. 2r. 255/b*, illetőleg *Történi. 4r 10/a* jelzet alatt.) Úgy tűnik, hogy Szontagh sok tekintetben ellentmondásos alakja lényegében még megíratlan, műve és szerepe egészében feltáratlan. (R. Várkonyi Ágnes „A pozitívista történetnézet a magyar történetírásban” című nagyszabású monográfiája behatóan elemzi a tudománytörténész szempontjából Szontagh Gusztáv és Hetényi János szerepét. Vö. különösen a II. k. 188–205. oldalain kifejtetteket. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. 309+521 pp.)

8. *Hetényi János* (1786–1853), filozófiai író, református lelkész, akadémikus, több filozófiai, történelmi és nemzetgazdasági akadémiai pályadíj nyertese. Széchenyi párthíve, követője volt, s benne „nemzeti bölcselőt” látott. Hetényi egészében a liberális nagybirtokosi réteg ideológiusa és filozófiai képviselője, s ennek megfelelően pályája első szakaszában, tehát a magyar reformkor elején, még haladó szerepet töltött be, de aztán fokozatosan reakcióssá válik. Hetényi volt az „egyezményes” filozófia megteremtője, amelyet aztán Szontagh teljesített ki. Az akadémiai filozófiai pályázaton második helyre érdemesített munkája, „A magyar philosophia történetírásának alaprajza”, a cenzúra viszonyai között csak csonkán jelent meg (*Tudománytár, Értekezések, új folyam, 1837.II. p.76–164*). – „A lélektudománynak nevelési fontosságáról”. Pest, 1844. XVI, 247 pp. – „A magyar Parthenon előcsarnokai” Pest, 1853). – Pályaművében Hetényi philosophiai „hátramaradásunknak három okát adja: 1. Nincs igazi szabadságunk. 2. Szegények vagyunk. 3. Az ifjúság nevelése hiányos. Megjegyzí itt, hogy nézete szerint, szabadságunk nem létezik nem a kormány, nem a polgári alkotmány okai, hanem előítéleteinkben kell azokat keresni, úgy a nyelvünkkel nem gondoltat is”. (Philosophiai pályamunkák I., id. kiadás, p. VIII.) Erdélyi János később úgy jellemzi Almási Balogh és Hetényi akadémiai pályamunkáit, hogy „annyiban hiányosnak mondható mindkettő, hogy első inkább támaszkodik a bölcsészet íróira, összeköttetésben a külfölddel; másik *történetére*; az írók bővebb ismertetése nélkül.” („A hazai bölcsészet jelene.” XVI. fejezet. Sárospatak, 1857. p. 165–66.) – Hajós József így foglalja össze az „egyezményes filozófia” értékelését abban a bevezető tanulmányában, amelyet (névtelenül) *Mentovich Ferenc* „Új Világnézet” c. főművének szemelvényes kiadása számára írt (Állami Tudományos Könyvkiadó, Bukarest, 1952; Művelt Nép, Budapest, 1953, p. 38, jegyzet): „Az „egyezményes filozófia” erdélyi előfutára Köteles Sámuel, marosvásárhelyi tanár volt. Ő még a feudalizmus és a Habsburg-uralom ellen harcolt a Krug által teljesen elvizenyősített kanti filozófia leple alatt. Köteles hazafisága nacionalizmusba csapott át Hetényi Jánosnál, akinél a „harmonikus gyakorlat” (pl. a „kereseti élet”) fontosságá-

nak hangoztatásában a reformista nemességhez simuló gyenge polgárság magatartása tükröződött. Szontagh Gusztávnak a pesti Akadémián (1846) kifejtett materializmus-ellenessége már az 1848-tól reakció sodó, a hűbéri maradványokkal szembeni harctól visszahúzó d és a papi világnézettel kiegyező polgári réteg állásfoglalását tükrözte filozófiai síkon.” – 9. *Palotai* (Purgstaller) József (1806–1867), piarista filozófiai író, egyetemi tanár, akadémikus. („A bölcshészet elemei” I–V., 1843–44; újabb kiadása: Hartleben, Pest, 1847; „Bölcshészet a tanulók használatára” 1–5., Hartleben, Pest, 1862; „Philosophiai propaedeutika”, Pest, 1851; „Szépészet” Buda, 1851. – „Purgstaller József (a brassói Iosif Fericiannak is egyik forrása) nem kedvelte Hegelt, de azok közé sorolta, kik „a szépműtant új nézetekkel gazdagították” – írja Hajós József a KORUNK 1970/8. számában megjelent, igen sok becses erdélyi összefüggést regisztráló, figyelemre méltó és követendő, túlon túl is rövidre fogott dolgozatában (p. 1209). „1843-as filozófiatörténetében írja a német gondolkodó „felekezetekre szakadt” epigonjairól [Purgstaller], hogy a lélek halhatatlansága és az isten személyessége fölött vitáznak. E kérdésekben a reakció még ha nem is tudta felfogni a hegeli dialektika forradalmiságát, szentségtörőnek bélyegezte Hegel nézetét.” (*Hazai Hegel-vonatkozások*”, id. k., p. 1207–1212.) – A szövegben Riedl által említett Ernst Reinhold feltételezhetően *Christian Ernst Reinhold* (1793–1855) jénai filozófiaprofesszor, aki a nála nevesebb, az 5. számú jegyzetünkben szereplő K. L. Reinholdnak (Wieland vejének, 1758–1823) fia volt, és a „Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie” című háromkötetes munka szerzője. Gotha, 1828–30. Bár atyja is (Kant előfutára és a kritizmus terjesztője, aki hatással volt Fichtére és Schopenhauer-ra) írt egy jeles filozófiatörténeti művet (Beiträge zur leichten Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts”, 6. Hefte, Hamburg, 1801–03), s a személyére vonatkozó feltételezésünket – a két mű tartalmi összehasonlításán túlmenően – az is megerősíti, hogy Almási Balogh Pálnak a 6. sz. jegyzetben említett pályamunkája a névmutatójában (nem a szövegében) megkülönbözteti K. L. Reinholdot és E. Reinholdot, és az utóbbit a szöveg 97. oldalán „az újabb jeles philosophiatörténeti munkák” szerzői között sorolja fel a németországi irodalom tárgyalásánál. További érvül hozható fel Ernst Reinholdnak atyjáról írott könyve is („K. L. Reinholds Leben und literarisches Wirken, Jena, 1826), amelyből szintén kitűnik, hogy Riedl Szende itt valószínűen Christian Ernst Reinholdra, nem pedig esetleg annak kriticista atyjára utalt. – 10. *Horváth* Cyrill József (1804–1884) filozófiai író, akadémikus, a pesti kegyesrendi főgimnázium igazgatója, 1863-tól haláláig a filozófia professzora a pesti egyetemen, a „konkretizmus” megalapítója, amelyet Sándor Pál az általa (1942-ben!) fordított első magyar Hegel-szövegkiadás bevezetésében „hegeli konkretizmus”-nak nevez, amely felett „a 67-es kiegyezés szelleme lebeg”, elismervén „az ellentétek egységét, azaz Ausztria és Magyarország egymásra utaltságát, de nem eme ellentétek azonosságát.” Hegel: „Ember és történelem.” Codex, Budapest, 1942. p.3. – („A filozófiai rendszerek méltatása”, Pest, 1837. „Apáczai Csere János bölcshészeti dolgozatai”, Pest, 1869.)

(A bevezetést írta, a Riedl-tanulmányt fordította és a jegyzeteket készítette: *Beöthy Ottó*)

NÉHÁNY MOTÍVUM A FIATAL LUKÁCS
NIETZSCHE-ÁBRÁZOLÁSÁBÓL

KISS ENDRE

Lukács György fejlődése, századelőnk gondolkodása, sőt, a Nietzsche-életmű általános értékelése szempontjából is kiemelkedő jelentőségű *Lukács korai Nietzsche-képének kérdése*. A Fülep-műről írt kritika, amelynek ez közvetlen témája volt, amint az látható, néhány, az általánosításra semmiképpen sem feljogosító megjegyzésen kívül nem adja meg azokat a szempontokat, amelynek alapján a korai Lukácsra nézve megbízható megállapításokra juthatnánk. (Fülep Lajos Nietzsche-ről; „Nyugat”, 1910.) A kérdés azonban nem hagyja nyugodni az érdeklődést. Ezért nem maradt más hátra, mintsem hogy a korai írások új, kitűnő gyűjteményét faggassuk ugyanerről.

Nem szorulhat hosszabb magyarázatra, hogy a „hatás” fogalma Lukácsnál egészen mást jelent, mint a századeleji magyar Nietzsche-recepció sok más szereplőjénél. Nagyszabású, elmélyült szellemi kibontakozásában Nietzsche elméletileg reflektált formában jelenik meg, mindig együtt, bonyolultan összefonódva Lukács gondolkodásának felszíni és mély áramlataival. Az egyes gondolati hatások is – nála – szinte az egész kor összességének dimenzióiban helyezkednek el, nem is beszélve történeti studiumairól. Ezeken a kereteken belül szemléljük mi is azt a képet, amely Nietzsche-ről a fiatal Lukácsban kialakul. Mert – Nietzsche nála is fontos ösztönzést jelent . . .

A nagy művészet, stílus, a modern jelentős kultúra problémája, a nagy műalkotás lehetősége fontos motívumok, melyek a Lukácsot ekkor leginkább foglalkoztató, bizonyos mértékig személyisége mélyeire is hatoló gondolkodói, művészi és életviteli *impresszionizmus* és annak *meghaladási kísérletei* alapvető ellentétére épülnek. Már ez a felsorolás is mutatja, hogy mindezekben a pontokon érintkezési felület adódik a nietzschei gondolkodással (s a későbbi impresszionizmus, ill. annak meghaladása is összefüggött vele).

Lukács fiatalkori Nietzsche-képét két nagy korszakra tagolódónak látjuk. 1910 a szinte minden árnyalatot *egyszerre* fölmutató korszakhatár, ezek után Lukács már alig említi Nietzsche-t, ott sem, ahol a szövegösszefüggésből nyilvánvaló, hogy valamelyik gondolatát veszi át, ill. alkalmazza. Az 1910-es korszakhatár természetesen egyáltalán nem jelenti azt, hogy ez előtt Lukács lelkes Nietzsche-rajongó lett volna. Inkább úgy fogalmazhatnánk, hogy alaposan ismeri őt, tudatában van a kérdésfeltevéseikben meghúzódo esetleges közösségnek. *Korrekt és némiképpen személytelen 1910 előtti Nietzsche-képe*. Néhány példa meggyőzhet arról, hogy ez a Nietzsche-kép számos problémát ölel fel. 1903-ban ezt írja: „Ibsen az individualizmus prófétája; talán a legnagyobb a mi korunkban. Nietzschevel együtt. De a Nietzsche birodalma nem e világról való; az ő vágya az 'ember feletti ember', az Übermensch, aki olyan magasan áll a mai emberek felett, mint mi a majmok felett . . .”

(*Ifjúkori művek* (1902–1918). Szerk. Timár Árpád. Magvető, 1977, 49.) Ugyanitt az individualizmus (bécsi, de nyilván már pesti) divatja ellen is szól, sőt, *összekapcsolja ezt Ibsen és Nietzsche elismertetésének problémájával*: „Az irodalmi gigerlik felkapták az individualizmust . . . akiknek köszönhetjük elsősorban, hogy korunk legnagyobb drámaíróját és legszebb szavú prófétáját a komoly emberek nagy része nem ismeri, és nem akarja megismerni . . . ezek a kiváló egyének nem veszik észre, hogy mennyivel több kötelességet ró az emberre, mennyivel kevesebb kézzelfogható jóval kecsegteti az embert a modern „szabad” etika, mert a régi most már túlhaladott.” (Uo. 49–50.) Előfordul ekkori szövegeiben az „Umwertung”, a „jó európaiság” és más, a filozófus nevének említése nélkül is Nietzsche-re utaló fogalom. Ugyancsak az „individualizmus prófétája” Nietzsche egy Hauptmannról szóló írásban is: „Hauptmann nem prédikál – mint Tolsztoj és Nietzsche –, csak vigasztal. (. . .) Ibsen, Nietzsche és Tolsztoj lesznek a mai kor klasszikusai. Hauptmann a mai kor poétája.” (Uo. 89.) 1908-as *Novális*-ában egy újabb nietzschei gondolkör mély megértése és egyben történetileg visszavetítő alkalmazása tűnik szemünkbe: „A nagy ember egzisztenciája, hovatartozása, helye és elhelyezkedése a jelen életben pillanatról pillanatra veszélyesebbé és kétségesebbé vált.” (Uo. 134.) 1909-es Ady-cikke („Új magyar líra”) ugyancsak nietzschei gondolatot alkalmaz: „Mert vannak, akik szegénységből csak virtuóznak, és vannak, akiknek túlradó gazdagsága nem bír el más formát . . .” (Uo. 259.)

Az 1910-es év, mint mondtuk, a Nietzsche-kép sokrétűvé, egyszerre néhol talán személyesebbé, néhol pedig meghaladandóvá válásának ideje, ami egyébként nem szünteti meg teljesen Nietzsche-gondolatok viszonylag semleges, objektív – értékelés nélküli – megjelenéseit. *A lélek és a formák*ban tűnik fel például a következő görögség-kép (ennek még *A regény elméletében* is szerepe lesz): „A görögök eleven valóságnak érezték minden meglevő formájukat, valóságnak, életnek, nem absztraktumoknak, és Alkibiades már tisztán látta (amit sok évvel utána Nietzsche hangsúlyozott megint erősen), hogy Szókratész valami új, valami, a maga megfoghatatlan lényegében mélyen különböző minden addig élt görögtől.” (Uo. 319.) A Nietzsche-kép lassú mozgása ebben az évben kifejezésre jut abban is, hogy Nietzsche feltűnik a „platonikusok” között („Nietzsche megírta a platonikusok Faustját és Hamletjét”) – ez a későbbi, 1911-ben többször megfogalmazott, sőt még az *Ontológiában* is újra érvényesített Nietzsche-kép első megjelenése, amelyben Nietzschét egy új *metafizika* megteremtőinek egyikeként látja. *A lélek és a formák* Storm-fejezetében (ugyancsak 1910-ben!) a nietzschei polgárfelfogás is ott munkál: „Ez a polgárság felszívja az életet, mert az élet annak ellenkezője volna: ragyogás és idegenség minden kapcsolattól, mámoros, orgiás diadaltánc a léleknek a hangulatok folyton változó berkében . . .” (Uo. 323.) E Storm-fejezetben formálódik ki különben az a polgár-kép is, mely például Thomas Mann-elemzéseiben később olyan alapvetővé válik. 1910 nagy változékonyságára utal, hogy itt találjuk Nietzschének talán a lukácsi problémakörhöz legközelebb álló, s ezért itt személyessé is váló fellépését. *A lélek és a formák* „Beszélgetés Laurence Sterne-ről” c. fejezetére gondolunk. Ez ugyanis nem más, mint az „impresszionista” (Vince) és az impresszionizmust meghaladó (Máté) vitája, feltehetően Lukácsnak akkor még belső kettőssége is. S bár a Lány csókja az impresszionista Vincét jutalmazza, a vitában (a szövegben is hangsúlyozva) Máté a győztes, akinek impresszionizmus-meghaladása mindenekelőtt *nietzschei* (kisebb mértékben ibseni) természetű. A szellemes és hosszú dialógusnak számunkra talán legfontosabb részében Máté

beszél a „stiluserkölcsei züllöttség”-ről, aminek Sterne (szemében) okozója lett, majd így folytatja: „Arra gondolok, megfigyelésben, élményben, leírásban, mindenben, amit Nietzsche a pszichológusok moráljául tűzött ki egyszer: Keine Kolportage-Psychologie treiben! Nie beobachten, um zu beobachten! Das gibt eine falsche Optik, ein Schielen, etwas Erzwungenes und Übertreibendes. Erleben als Erleben wollen – das gerät nicht. Man darf nicht im Erlebnis nach sich hinblicken, jeder Blick wird da zum bösen Blick.’ Lássá: ezt a kolportázsszerűséget, ezt a mély előkelőtlenséget (!) érzem a Sterne minden írásában . . . a legmélyebb művészi kifogás, amit írásaival szemben fel lehet hozni. Inorganikusak. Töredékek. Nem mert nem fejezhette be őket, hanem mert nem látott soha értékeket és értéktelenségeket, és nem válogatott soha köztük. Nem komponálta meg írásait, mert minden koncepció legelemibb előfeltétele, a válogatni, az értékelni tudás hiányzott belőle.” (Uo. 373.) Ugyancsak egyértelműek Máté következő szavai is: „Az élet számára fix pontokat kitűzni tudásban, mely szuverén erővel különbségeket teremt a dolgok között és rangok skáláját, mely magából a lélekből célt vetít ki annak útjai számára, és külsővé és így szilárdná és megformálttá teszi annak legbenső tartalmát. Az etika vagy – mert művészetről beszéltünk itt – a forma, minden pillanathoz és hangulathoz képest, az énen kívül való ideál.” (Uo. 381.)

Az „Eszttétikai kultúra” c. írás (1910. máj. 25.) egy újabb érdekes Nietzsche-utalást tartalmaz (a „visszamenekülés”-ét a bizonytalanból, most az „esztétikai értékekre születettek”-re alkalmazva), de ugyanitt találjuk az új értékorientáció egyik fő elemét is. Az „als ob”-filozófiájára emlékeztető fordulat (Vaihinger és Nietzsche említése nélkül) Dosztojevszkij és Eckhart mester jelentőségének megnövekedésével jár. Ha tehát a Sterne-dialógusban világosan felvetődött Lukács számára, hogy az impresszionizmusból a Nietzschén át kivezető utat válassza, most, röviddel azután mégsem erre lép, hanem – a nietzschei gondolkör számos elemének további felhasználása mellett – a Dosztojevszkij, Kierkegaard, Eckhart mester nevei fémjelezte irányt tűzi ki. Erre a fontos fordulatra a magyarázatot egy 1916-os írásban találjuk („Ariadne Naxosz szigetén”). „Paul Ernst . . . a kor centrumából kiindulva alkotta meg e kor létezését: a világot, amelyben – Nietzsche kifejezésével – meghalt az Isten, ahol az ember vált – magasrendű, patétikus értelemben – minden dolgok mértékévé. De ha mégis van isten? Ha csak az egyik isten halt meg, és egy másik ifjabb fajta, más lényegű, velünk másfajta kapcsolatban álló isten van létrejövőben? Hátha nem más a mi céltalanságunk sötétsége, mint az egyik isten alkonya és egy másik isten hajnala közötti és sötétje? Vajon akkor a tragikus hős nem a lázadó, az az antikrisztusi, luciferi elv hordozója-e? És biztos-e, hogy itt – a tragikum minden istentől elhagyott világában – a végső értelmet találtuk meg? Elhagyatottságunkban nem valamilyen fájdalomkiáltás és egy eljövendő isten utáni vágy hangja szól-e? Ennek még gyengén látszó fénye nem lényegesebb-e mégis a hős csábító ragyogásánál; és az eljövendő közösség nem több és a lényeghez közelebb vevő-e a hősnél és a hős magányt teremtő etikájánál?” Az istennélküli világban tehát Lukács mégis elutasítja a „hős” *individuais* útját, a „hősi magány”-t, az „eljövendő” – bár ekkor még krisztianusan felfogott – „közösség” kedvéért. (Uo. 660.) Fontos adalék, hogy ez az írás már 1914 elején készen volt.

Ebben foglalható össze legteljesebben a tízes év fordulata Lukács Nietzsche-értékelésében. Tovább munkálnak még a különböző Nietzsche-motívumok (a kéziratban maradt 1913-as *Válasz a L'effort libre körkérdésére* c. szövegben például nietzschei szellemű s

egyben Nietzsche-értékelésre is alapot szolgáltató képet fest az 1870 utáni Németországról stb.). A példákat nem sorolnánk a végtelenségig. Annyit jegyzünk csak meg, hogy 1910 után, amikor a *magányos hős heroizmusa helyett a keresztényi kollektívumban* látja az impresszionizmus meghaladásának alkalmas útját, kialakul tudományos és objektív Nietzsche-képe, az *Ontológiában* is visszatérő „új metafizikus” (Ld. „Wilhelm Dilthey, 1833–1911” és „Georg Simmel” c. írásait).

E néhány motívum felmutatásával azonban, s innen ered a tanulmány műhely-jellege, nem az volt a szándékunk, hogy az akkori Lukács Nietzsche-képét *közvetlenként* mutassuk be, tehát úgy, mintha a gondolatok szellemtől szellemig való áramlásának légüres terében jött volna létre. Éppen ellenkező a valódi helyzet. *Közvetíti* e kapcsolatot, hogy Lukács éppen 1910-ben jut termékeny és következményekkel járó személyes érintkezésbe a német szellemi élettel. Ennek egésze pedig, ugyan már áttételesen és gyakorta alig felismerhetően, át- meg át van szöve nietzschei kérdésfeltevésekkel. Ezek a publicisztikától a költészetig, a művészettől a filozófiáig szinte teljesen átfogóak, s csak egy vetületüket teszi ki a tulajdonképpeni Nietzsche-irodalom, a jóval jelentősebb részt már a kérdések új szempontokkal, új módszerekkel való továbbfejlesztése jelenti. Lukács Nietzsche-olvasatát ezért célszerű e szférával összevetni. A magyarországi Nietzsche-olvasatok közül csupán végső mondandójában rokon *Fülep* Lajoséval, közelebbi meghatározásaiban azonban azzal sem az. A kérdés teljes kibontása ezért szinte egy fiatal Lukács-monográfiát követelne meg. M. Weber és Simmel, Windelband és Dilthey problémafelvetései (a teljesség igénye nélkül választottuk ki őket), de Nietzsche-ábrázolásai is fontosak lehetnek. Ugyanez vonatkozik a bécsi impresszionistákra is. Mégis, Paul *Ernst* az, akinek századeleji Nietzsche-értékelése szinte párhuzamosnak tekinthető a Lukácséval. S ez nemcsak a *név*, vagy éppen a filológiai azonosítás miatt jelentős. Lukács és P. Ernst barátsága, mely lényegében Lukács marxistává válásával ér véget, valóban az őket foglalkoztató szellemi problematika párhuzamosságán alapult. Nem arról van tehát szó, hogy Nietzsche hatott Ernstre, Lukácsra s mondjuk Ernst tovább Lukácsra. Mind Ernst, mind Lukács ekkor az esztétikum metafizikai, sőt religiózus dimenziójára érzékeny leginkább, az így elképzelt művészet lehetséges közösségteremtő erejére, melyet a naturalizmus és az impresszionizmus együttes meghaladását a szemükben képviselő új-klasszicista művészet, elsősorban persze a *dráma* kifejlesztésétől várják. Ebből a problémaegyüttesből azután újra ezerfelé vezetnek utak. Nietzsche-hatás ez még? E törekvésükben, mely néhány évig termékeny emberi-szellemi intimitást teremtett közöttük, mindketten Nietzschét tekintették előfutárunknak.

MEGJEGYZÉSEK A „NYUGATI MARXIZMUS” TÖRTÉNETÉHEZ*

S Z A B Ó T I B O R

Az utóbbi időben mind többen foglalkoznak a „nyugati marxizmus” filozófiájának összefoglalásával és értelmezésével. Ezek közül is kiemelkedik a „New Left Review” főszerkesztőjének, Perry Andersonnak a könyve, amely az utóbbi évek filozófiai sikerkönyvei közé lépett elő a nyugati könyvpiacra s máris számos nyelvre lefordították. E népszerűség okát nem csupán a könyv tömör, de olvasmányos formájában, rövidségében (mindössze 128 oldal!) kell keresnünk, hanem tartalmi és felfogásbeli újdonságában is.

Western Marxism Anderson szerint az a „közös szellemi hagyomány”, amely a belső eltérések, sőt szembenállások ellenére jellemző az 1918–1968 között alkotó és a marxi-lenini elmélethez és gyakorlathoz kapcsolódó filozófusokra. Ugyanakkor ez a tradíció nem nevezhető egyszerűen marxizmusnak, mert „a marxizmus egyetemes tudomány” (93.) s a „nyugati marxizmus” ennek leszűkítését jelenti. E leszűkített marxizmus tehát nem elsősorban földrajzi megjelölés, hanem annak az objektív társadalmi-politikai légkörnek a kifejeződése, amely lehetetlenné tette a marxizmus egyetemes tudományként és egyúttal gyakorlatként való művelését. Teljességgel érthető tehát, hogy a „nyugati marxizmus” tartozik Anderson szerint Marcuse, Benjamin, Gramsci, Lukács stb., akiknél az elmélet, a filozófia egyre messzibbre kerül a gyakorlattól, a munkásosztály XX. századi politikai harcától. Mielőtt Anderson e fejtegetéseinek értékelésébe bocsátkoznánk, nézzük mit mond a könyv egyes fejezeteiben a marxista filozófia periodizációjáról, a „nyugati marxizmus” való tartozás kritériumairól.

1. A „klasszikus örökség”. A könyv első fejezetében Anderson tulajdonképpen a marxista hagyományt teljességében igyekszik áttekinteni.

A „nyugati marxizmus” megjelenése, tehát az 1918 előtti filozófusokat, az ún. klasszikus örökséget két részre osztja. A „régí gardához” azok tartoznak, akik Engels késői alkotó periódusának mintegy a folytatását adják, hiszen mindannyian levelezésben álltak Engelszel, és az Engels-hatás könnyen kimutatható írásaikban. Ezek közül a négy legnagyobb Labriola, Mehring, Kautsky és Plehanov. A klasszikus örökség másik vonulatát, az Anderson által „új generációnak” nevezett irányzatot az jellemzi, hogy elméleti és gyakorlati formálódásuk rendkívüli mértékben gyors volt, amit a kapitalizmus századfordulón tapasztalható felgyorsult fejlődése segített elő és határozott meg. Az „új generációba” tartozik elsősorban Lenin, azután Luxemburg, Trockij, Hilferding, Bauer stb. Az „új generáció” késői ágához tartozik még Buharin és Preobrazsenszkij.

A klasszikus örökség mindkét ágát jellemzi Anderson szerint az, hogy a társadalom gazdasági és politikai elemzése és értékelése nem szakadt el a marxizmus képviselőinek elméleti pozícióitól: elmélet és gyakorlat egysége náluk teljes egészében megtalálható, nem úgy mint Sztálinnál, aki ezt az egységet „végérvényesen lerombolta”. Ami Marx és Engels felfogásától eltérő vonás a klasszikus örökségben, az a Marxnál és Engelsnél fellelhető egyetemesség felbomlása: a marxizmus ezen új képviselői ugyanis már csak saját országuk helyzetéből kiindulva, konkrétan saját országuk életéhez kapcsolódva gondolják tovább Marxot és Engelst, ami elméleti horizontjukat, kitekintésüket bizonyos mértékben behatárolja. Anderson ezen fejtegetése a klasszikus örökségről tulajdonképpen helyes, periodizációja is érdekes. Magából a periodizációból azonban nem szabad helytelen értékítéletre következtetnünk Andersonnál Lenin vonatkozásában: a szerző nem csat-

*Perry Anderson: „Considerations on Western Marxism”, London 1976, New Left Books.

lakozik a Lenin klasszikus voltát megkérdőjelezők táborához. Mégsem érthetünk egyet Andersonnal az „egyetemesség felbomlása” tekintetében, hiszen Lenin esetében a marxi totalitás újjáalkotásáról van szó, igaz, orosz viszonyok között való alkalmazása céljából: ez azonban a világ gyakorlati megváltoztatásának marxi programjával szinkronban van, hiszen a marxizmus megvalósítása nem elméletben és általában, hanem konkrétan, az egyes országok gyakorlatában történik.

2. A „nyugati marxizmus” kialakulása és fejlődése. Tovább folytatva a periodizációt Anderson a tulajdonképpeni „nyugati marxizmusnak” is két csoportját különbözteti meg. Az első csoportba azok tartoznak, akik politikaformáló tapasztalataikat az I. világháborúból vagy az orosz forradalomból merítették, illetve e két történelmi esemény alapvetően befolyásolta politikai és elméleti pozícióikat. Az választotta el ezeket a háború előtti generáció képviselőitől, hogy „marxistaként csak 1918 után mutatkoztak be”. (27.) Ehhez az első „nyugati marxista” csoporthoz tartozott Lukács, Korsch, Gramsci, Marcuse és Benjamin. A második generáció marxistává érése jóval az első világháború után történt meg, politikai formálódásuk pedig a fasizmus, illetve a II. világháború hatására ment végbe. Ide tartozik Lefebvre, Adorno, Sartre, della Volpe, Althusser, Goldmann és Colletti.

A „nyugati marxizmus” kifejlődésében különösen három ország – Németország, Franciaország és Olaszország – járt élen. Ennek a két feltétele az volt, hogy egyrészt nagy tömegeket szervező kommunista párttal, másrészt pedig nagyszámú és radikális értelmiséggel rendelkezzen. Ahol az egyik vagy másik tényező hiányzott, az meggátolta a fejlett marxista kultúra elterjedését. (Angliában nincs tömeg, Spanyolországban nincs nagyszámú baloldali értelmiségi réteg.)

Melyek azok az alapvető *specifikus jegyek*, amelyek alapján egységes irányzatról lehet beszélni a „nyugati marxizmus” esetében? Anderson szerint: „Az első és legalapvetőbb jellemvonása ennek a marxizmusnak a politikai gyakorlattól való strukturális elszakadása. Az elmélet és a gyakorlat organikus egysége fokozatosan megbomlott az 1918-tól 1968-ig tartó fél évszázadban, Nyugat-Európában.” (29.) Ez a szakadás – mondja Anderson – nem hirtelen, hanem fokozatosan következett be az erőteljes társadalmi kényszerhatások következtében. „A 20-as évek generációjának első három fontos képviselője (tk. Lukács, Korsch, Gramsci) – a

nyugati marxizmus egész irányzatának igazi kezdeményezői – kezdetben saját pártjukon belül jelentős politikai vezetők voltak.” (29.) Lukács, Korsch és Gramsci párhuzamba állítása – amit maga Lukács is alátámaszt az „Út a Marxhoz” „Bevezető”-jében – véleményünk szerint korántsem ilyen egyértelmű. E már-már filozófiai közhely bírálatára nincs elegendő helyünk, de véleményünk szerint időszerű lenne filológiaiilag is pontosabban kimutatni azokat a momentumokat, amelyek összekapcsolják és elkülönítik Lukács, Korsch és Gramsci felfogását. Különösen fontos lenne életútjuk további alakulásának a figyelembevétele, amely alapján alkalom lenne háromjuk koncepciójának árnyaltabb megközelítésére. Anderson azonban éppen további sorsukban látja a hasonlóságot bizonyítva: a politikától, a politikai gyakorlattól való egyre távolabb kerülésüket. Az elmélet és a gyakorlat e fokozatos szétválásában ugyanis Anderson „két tragédiának” tulajdonít szerepet: a fasizmusnak és a sztálinizmusnak.

E történelmi hatások először *Németországban* érződtek, a *frankfurti iskola* kialakulásával, amely nem más, mint a marxista kutatások „akadémiai centruma”, s mint ilyen a politikától való intézményes elszakadást képviseli. Horkheimer például a történelmi materializmust mint „tudományt”, „társadalomfilozófiát” vizsgálja. Az 1933-as felbomlás után a politikától teljes mértékben eltekintettek, s egyre inkább a pesszimizmus lesz úrrá gondolkodásukon. A frankfurti iskola depolitizációja 1945 után befejeződött. *Franciaországban* a premarxista hagyomány (proudhonizmus, blanquizmus, anarcho-szindikalizmus) és a ouszsoá radikalizmus (jakobinizmus) viszonylagos túlélése és hatása alatt 1928-ig Kojève közvetlen befolyására a „nyugati marxisták” egész generációja nőtt fel: Lefebvre, Nizan, Politzer stb. A francia marxista hagyomány depolitizációja 1945 után, az egzisztencialistákkal indul, és 1956-ban fejeződik be, amikor Sartre – példát mutatva a marxista értelmiségnek – kilépett az FKP-ből, 1958-ban pedig Lefebvre-et kizárják a pártból. *Olaszországban* a helyzet jelentősen különbözött a német vagy francia viszonyoktól, hiszen rendelkezett olyan eredeti marxista hagyománnyal – Labriola, majd Mondolfo (sic!) hagyományával, ami Engelshez köti az olasz marxista filozófiát. Ezt folytatja Gramsci, akinek hatására például sikerül a későbbiek során az OKP-nek elkerülnie a zsdanovizmus hatását és megvalósítania bizonyos „szellemi szabadságot” és függetlenséget. A Labriola–Gramsci-féle hagyó-

mány mellett létezett Olaszországban egy másik irányzat is, a della Volpe-féle iskola. Ő maga 1944-ben lett az OKP tagja és hatása 1947 és 1960 között különösen nagy volt. A párton belül az „ortodox” vonaltól eltérő, hivatásos filozófusra jellemző irányzatot képviselt. Hatása alatt a fiatal értelmiségiek egész csoportja nőtt fel: Colletti, Rossi, Merker, Cerroni stb.

Anderson könyvének kétségtelenül nem a német, francia, olasz XX. századi szellemi fejlődésről adott rövid elemzés az erőssége, hiszen minden mondatáról – s ez is mutatja a téma rendkívüli aktualitását – külön tanulmányt lehetne írni. A depolitizálódási tendencia azonban egy vonatkozásban kétségtelenül jellemző bizonyos értelmiségi körökre. Hiba lenne azonban ebből a kommunista mozgalom depolitizálására következtetni, mint azt Anderson teszi.

Anderson abban helyesen jár el, hogy elutasítja Sartre véleményét, aki szerint a marxizmus fejlődése 1920-tól 1968-ig megállt volna. Szerinte volt bizonyos fejlődés, de arra a „forradalmi politikai cselekvéstől való elfordulás” (42). a jellemző. Ezt – s egyben az „egész nyugati marxizmust” – Anderson véleménye szerint pedig a vereség, a kudarc élménye szülte. Szerinte tehát a fejlődés negatív irányú s a regresszió okát pedig ekképp diagnosztizálja: „A szocialista forradalom Oroszországon kívül való elterjesztésének csődje a közös háttére az egész korszak teljes elméleti hagyományának.” (42.) Ezt a közös „élményt” az is alátámasztja és a tételt egyben bizonyítja is Anderson szerint, hogy a „nyugati marxizmus” legnagyobb művei az elkeseredettség, a politikai elszigeteltség körülményei között íródtak. Érvényes ez Lukács „Történelem és osztálytudat” (1923) című könyvétől Gramsci „Börtönfüzeteiig” (1929–35), Marcuse „Erosz és civilizáció” (1951) című könyvétől Sartre „Dialektikus ész kritikája”-ig (1960). Az 50-es és 60-as években ugyanis a kapitalizmus stabilizálódása következett be, ami a marxizmus kibontakozását ugyanúgy nem segítette elő, mint a két világháború közötti társadalmi-politikai klíma. Hozzá kell tennünk Anderson elemzéséhez azonban, hogy a pesszimizmus – aminek bizonyos fókú meglétét tagadni igen nehéz lenne – nem egyértelműen negatívan befolyásolta a marxizmus további fejlődését, hanem – mint a fent említett művek is jelzik – igen jelentős művekkel gazdagította a marxizmust (Lukács, Gramsci) és a „nyugati marxizmust” vagy neomarxizmust (Marcuse, Sartre stb.), amelyeknek nemcsak elméleti, de gyakorlati relevanciájuk is nagy.

5. *Formális változások a marxizmuson belül*
Ebben az előbbieknél talán tartalmasabb fejezetben Anderson azokat a legáltalánosabb és talán legjellemzőbb külső jegyeket adja meg, amelyek az elmélet és gyakorlat egységének szétválásán, mint leglényegesebb jegyen túl megadják a „nyugati marxizmus” sajátosságait. Az első (1.) ilyen jellemvonás a „hivatásos filozófusok túlsúlya” (49.). A II. világháború vége óta tulajdonképpen a marxizmus az egyetemeken belül élt tovább. Képviselőik többségükben egyetemi tanárok (Lukács, Goldmann, Korsch, Lefebvre, Marcuse, della Volpe, Adorno, Colletti, Althusser stb.) A második (2.) közös jellemvonása a „nyugati marxizmusnak” Marx fiatalkori munkáihoz, elsősorban a „Német ideológiá”-hoz, valamint a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-hoz való visszatérés. Ez bizonyos fokig meghatározza a fiatal Marxhoz kapcsolódók közös elméleti platformját. Ebből a szempontból azonban a „nyugati marxisták” a Marx által befutott pálya fordítottját tették meg: amíg Marx a filozófiától jutott el a politikához és a gazdaságtanhoz, addig követői, akik 1920 után kapcsolódtak a marxizmushoz, a gazdaságtantól és a politikától elfordulva jutottak el a filozófiához, amivel az is együtt járt, hogy közvetlen politikai elkötelezettségüket elhagyták. (52.) Mindezek ellenére – bár megfigyelhető egy erőteljes Hegelhez való kapcsolódás – a „nyugati marxisták” tanulmányozásának legfőbb tárgya Marx filozófiájának vizsgálata. Ezen belül is elsősorban az ismeretelmélet kérdései dominálnak az irányzaton belül s különösen a módszer kérdéseit vizsgálják behatóbban (Sartre, della Volpe, Adorno stb.). Következő (3.) jellemző vonása a „nyugati marxizmusnak” az, hogy mint *ezoterikus* diszciplína olyan technikai-nyelvi apparátust dolgozott ki, amely a politikától igen távol esik. Ez alól talán csak Gramsci a kivétel – mondja Anderson, s ebben igaza van. Hiszen Gramsci valóban nem hivatásos filozófus volt, hanem az olasz munkásosztály egyik kiemelkedő vezetője, aki mindig a lenini „konkrét helyzet konkrét elemzése”-elvet vallotta magáénak és véleményünk szerint ezért is kérdéses Gramsci „nyugati marxistaként” való tárgyalása. A kérdésre még visszatérünk a későbbiekben.

Anderson folytatva a „nyugati marxizmus” formális jegyeinek felsorolását, a következőket mondja: „A forradalmi munkásosztály mágneses pólusának hiányában az egész tradíció iránytűje egyre növekvő mértékben fordult a kortársi burzsoá kultúra irányába.” (55.) Így a „nyugati

marxizmus” légfeltűnőbb jegye (4.) az európai idealizmus különböző irányzatainak, típusainak állandó jelenléte és hatása. Lukácsnál ez Weber, Simmel, Dilthey befolyását, Gramscinál Croceét, a frankfurti iskolánál Freudét jelenti. Ezen túl jellemző volt még az is (5.), hogy a marxizmus re-integrációját a Marx előtti filozófusokhoz való visszatérés segítségével végezték el. (61.) Hegelhez kapcsolódik különösképpen Lukács, Marcuse és Sartre, antihegelianus della Volpe és iskolája, Spinózához tér vissza Althusser, Pascalhoz Goldmann, Schellinghez Adorno, Horkheimer, Lefebvre, Machiavellihez Gramsci, aki így a „politika elméletét” dolgozta ki. Az idealista hatáson túl a „nyugati marxizmus” további jellemzője (6.) a „nemzetköziség hiánya” (68.), ami azt eredményezte, hogy a szerzők vagy nem tudtak egymás műveiről (ebből a szempontból véleményünk szerint különösen szignifikáns Lukács és Gramsci „esete”), vagy közömbös volt számukra más filozófusok munkássága. Kihívó teoreticizmus – röviden így lehetne jellemezni a „nyugati marxizmust” – mondja Anderson a fejezet végén, s valóban az elméletieskedés véleményünk szerint is egyik meglévő jegye a két világháború közti filozófiának. Azonban ez a teoreticizmus *hatásában* már kilép az elmélet szférájából és sok esetben konkrét történeti harcokban konkretizálódik.

4. *Tematikai újítások.* A „nyugati marxizmus” elméleti orientációjára tehát az jellemző, hogy a gazdasági és politikai kérdésektől egyre inkább tolodott a kutatás a filozófia ezoterikus problémái felé – mondja Anderson. Gramsci már hallgatott a gazdasági kérdésekről (sic!), ő utána pedig a politikai jellegű kérdések tolódtak egyre inkább a háttérbe. Ennek az volt az eredménye Anderson szerint, hogy a „nyugati marxisták” a *feléptmény* vizsgálatára koncentráltak. Ezen belül is főleg olyan problémákra, amelyek a gazdasági alaptól távol, sőt a lehető legtávolabb esnek. „Figyelmük középpontjában a kultúra kérdése állott” (75.) – írja, bár nem értjük, a kultúra miért esik messzire, sőt legmesszebbre a gazdasági és politikai kérdésektől. Véleményünk szerint ezt a valóban meglévő, kultúra felé tolódo tendenciát nem elsősorban a politikai és gazdasági momentumot ignorálni akaró szándék hozta létre, mint inkább az ökonomizmussal, az olykor-olykor eluralkodó mechanikus determinációval és lapos kultúra-felfogással szembeni természetes reakció.

Anderson ezután azokat a tematikai újdonságokat elemzi röviden, amelyek Marxhoz képest

újak, előzményeik Marxnál nem találhatók meg. Először a Gramsci-féle hegemonia-felfogást említi, amit Plehanov és Akszelrod frazeológiájából már Lenin is átvett és erősen átdolgozott. Gramsci a munkásosztály hegemoniájának elvét már Lenintől veszi s bár középponti kategóriaként kezeli, véleményünk szerint ebben az esetben csak relatív újdonságról van szó. Anderson a tematikai nővumok között megemlíti még a frankfurti iskola újszerű kérdésfelvetését ember és természet kapcsolatáról, valamint Althusser Freudra támaszkodó „új” ideológia-elméletét, amely szerint az ideológia változatlan, mint a freudi tudattalan. S végül a „nyugati marxizmus” újdonságai közé sorolja még Sartre *rareté*-fogalmát is. Mindezen tematikai újdonságok alapvető közös jellemzője Anderson szerint a látens pesszizmus. (88.)

Értékelve a „nyugati marxizmus” elméleti eredményeit jelentős dolognak tartja, hogy – talán Horkheimer kivételével – mindannyian elutasították a reformizmust, s így ez a hagyomány a marxista elmélet manapság végbemenő „helyi újjászületésének előfeltételét” jelenti. Anderson tehát mint nem egyetemes tudományt bírálja és elégtelenségnek tartja a „nyugati marxizmust”, főleg ami annak politikától való elfordulását jelenti, ugyanakkor azonban nem zárja ki, hogy forradalmi mozgalomnak lehessen kiindulópontja, elméleti bázisa. E forradalom mintapéldányának azonban az 1968-as diákmegmozdulásokat tartja.

5. *Ellentétek és következtetések.* A „nyugati marxizmus” időszaka tehát Anderson periodizációja szerint 1918-tól 1968-ig tart. „De. – mondja – az egész időszakon át egy teljesen különböző jellegű másik tradíció is létezett és fejlődött... Trockij elmélete és öröksége.” (95.) Ebből teljesen világos Anderson politikai elkötelezettségének jellege: dicséri Isaac Deutscher, Roman Rosdalsky és Ernst Mandel munkásságát és azt állítja, hogy ez a trockista elmélet a „nyugati marxizmus” poláris ellentéte. (100.) A trockizmus ugyanis a politikával és a gazdaságtannal mint központi kérdésekkel foglalkozik első sorban, tehát nem ezoterikus filozófia, sőt internacionalista jellegű, világos nyelvezetű és nem akadémikus, „egyetemi” szellemi irányzat. Ezekből az igen pozitív követelményektől azonban a trockizmus még nem kevésbé ahistorikus, történelmietlen, mint Trockij forradalom-elmélete, sőt – véleményünk szerint – a trockizmus mint az újbaloldal egyik tipikus mozgalmá egyáltalán nem ellentétes az Anderson által „nyugati marxizmus-

nak” nevezett irányzat jó néhány képviselőjével. Az igazi, poláris ellentét megítélésünk szerint a marx–lenini elméleti és gyakorlati totalitást alkotóan továbbfejlesztők, mint Lukács és Gramsci felfogása, valamint a „nyugati marxisták” között van. Anderson ugyanis a periodizáció külsődleges szempontjainak engedve sorolhatja Lukácsot és Gramscit a „nyugati marxisták” közé, mint mások (pl. E. Botto) a neomarxisták közé, nem pedig elméleti és gyakorlati munkásságuk minősége figyelembevételével.

Mit mond Anderson befejezőképpen? Az 1968-as francia felkelés (Revolt) szerinte mély történeti fordulópontot jelöl, ami „*potenciálisan* elképzelhetővé tette a marxista elmélet és a munkásmozgalom gyakorlatának újbóli egyesítését”. (95.) Ez azonban nem volt forradalom (Revolution), bár nem volt elszigetelt jelenség sem. A munkásmozgalom új periódusának eljövetele tehát 1968-ra tehető: ez a dátum egyben a „nyugati marxizmus” végét is jelzi. A jelen történeti szituációban – mondja Anderson – a mostani időszak

az „átmenet periódusa”, amelyben lehetőség nyílik az elmélet és a proletariátus gyakorlati cselekvésének újbóli összekapcsolására. Ehhez pedig a marxizmus elmélyültebb tanulmányozására és arra van szükség, hogy a tömegek maguk is forradalmasodjanak. (109.)

Anderson elemzésében természetesen könnyű problematikus részeket találni, hisz óriási feladatra vállalkozott. Mi néhány részmegjegyzést tettünk ezzel kapcsolatban. Ami azonban feltétlenül bírálendő Andersonnál (de nemcsak nála, hanem több szerzőnél is), az a törekvés, hogy az Anderson szavaival élve „klasszikus örökség” után torzszülöttekre hagyományozódott az elmélet és az 1920-as évek után csak a marxizmus eltávolításának történetét lehet megírni. Marxizmustörténeti problémákkal nálunk is egyre gyakrabban találkozunk majd ezért szükség van a tradíció eddigieknél pontosabb számbavételére. Anderson tanulmánya ehhez szolgáltatott – hibái ellenére is – néhány figyelemre méltó szempontot.

PAUL BOUISSAC: CIRCUS AND CULTURE: A SEMIOTIC APPROACH*

H. ORLÓCZI EDIT

A cirkusszal foglalkozó (Magyarországon megjelent ill., hozzáférhető) szakirodalom elkeserítően szegényes: vagy csupán mellékesen és ebből adódóan igen szűkszavúan érinti a témát, vagy pedig semmitmondó általánosságokat, banalitásokat olvashatunk a cirkusról. Az Indiana University Press kiadásában megjelent „Cirkusz és kultúra” c. könyv azonban tisztességesen végiggondolt, annak rendje-módja szerint megírt (név- és tárgymutatóval, jegyzetekkel, bibliográfiával ellátott) tudományos munka.

Két átfogó elméleti tanulmányt néhány artistaszám-típus szemiotikai elemzése egészíti ki, végül pedig egy cirkuszplakát tartalomelemzése zárja a kötetet.

Az első, címadó fejezetben a modern nyugati civilizációnak a cirkuszhoz kapcsolódó ambivalens viszonyát vizsgálja a szerző, és ezzel közvetett módon arra is választ talál, hogy mi a funkciójuk az ilyenfajta szórakozási formáknak; úgy találja (végsőkéig leegyszerűsítetten megfogalmazva), hogy ez a szórakozási forma bizonyos vágyak irracionális kielégítésére szolgál. Már itt

meg kell említeni azonban, hogy Bouissac elméleti fejtegetéseiben nem konkretizálja az általa használt kategóriákat, így megállapításait nem lehet ellenőrizni, a szociológiai alátámasztás elmarad. Tulajdonképpen soha nem világos az olvasó számára, hogy kit és mit érthet a „kultúra”, a „modern civilizáció”, a „gazdasági, kulturális körülmények”, „a kultúra felelős képviselői” stb. általános gyűjtőfogalmak elnevezése alatt. De ebben a fejezetben fejt ki Bouissac egy olyan gondolatmenetet, mely igen gyümölcsözően befolyásolhatja a további kutatásokat, mert itt ésszerű okát tudja adni annak az előítéletnek, mely egyebek közt megakadályozta azt is, hogy a cirkusz jelenségét komoly vizsgálat tárgyává tegyék, holott ahhoz, hogy egy adott ország vagy kultúra általános műveltségi szintjéről árnyalt és átfogó képet nyerhessünk, elengedhetetlen a legszélesebb rétegek művelődési szokásainak minél behatóbb ismerete.

Szakmai lapok, közvetlen és közvetett információk alapján arra következtet a szerző, hogy igen nagy lehet azoknak az embereknek a száma,

*Indiana University Press/Bloomington London

akik (és nem kizárólag gyerekek) naponta világszerte végignézik a cirkuszok előadásait. Úgy gondolja, hogy a kortárs kultúrában a cirkusz mind az élő, mind pedig a televíziós-programokbeli formájában fontos szerepet játszik. Ellentmondásos az a tény, hogy a cirkusz él és virágzik, sikeres és népszerű, mindazonáltal lenézik mint a szórakozásnak alacsonyabbrendű formáját, és általában a többé vagy kevésbé elmaradott társadalmak, illetve rétegek szórakozási formájának tekintik. Elfogadott véleménynek számít, mondja a szerző, hogy amikor valamely társadalom magasabb esztétikai értékek felé közelít, a cirkusz hanyatlásnak indul. Az ilyen vélemények fényében a kultúra felelős képviselői nem tehetnek mást, minthogy gyanakvással szemlélik a cirkuszi előadásokat és a hozzájuk kapcsolódó intézményeket. Bouissac nem vállalja ezt az elzárkózást, hanem egyrészt rávilágít arra, hogy amikor a cirkusz válságát emlegetik, nem tesznek különbséget a cirkusz mint intézmény és a cirkusz mint gazdasági szervezet között. Az utóbbi kénytelen azokhoz a gazdasági, társadalmi és kulturális körülményekhez igazodni, melyekben egzisztál. Bouissac itt említést tesz R. C. Sweet szociológiai tanulmányáról¹, mely megítélése szerint meggyőzően alátámasztja azt a feltevést, hogy pl. az ötvenes évek cirkusz-váltsága nem hanyatló periódus, hanem az intézménynek a megváltozott feltételekhez való újralakalmazkodása volt. Másrészt pedig megvizsgálja azt is, hogy vajon valóban olyan szilárd-e az az elszántság, mellyel a magasabb műveltség kivetni igyekszik magából ezt a földhözragadt műfajt. Kétségtelen tény, mondja, hogy ha kizárólag a gyerekek és a költők patronálták volna a cirkuszt, az nem tudott volna ilyen hosszú ideig és ilyen nagy pénzügyi nyereséggel életben maradni. A sztereotíp asszociáció cirkusz és gyerekek között sokkal inkább kulturális kényszer, mintsem valóságos tény. Bouissac a mítoszok profanizálásának (az etnológiából ismert) jelenségével magyarázza a cirkusszal kapcsolatos ambivalens érzéseket: éppen a kultúrában játszott fontos szerepe miatt kapja a cirkusz a kultúrától a felemás visszautasítást; a kultúra kényszerének feloldása okozza a rajongó lelkesedést (olyasmire gondolhatunk itt, hogy nemcsak lábón, hanem kézenállva is lehetséges a helyváltoztatás), ugyanakkor

ezt kíséri a félelem, hogy a lehetséges felforgatás esetleg általánossá válhat.

Érdemes itt egy kissé részletesebben is bemutatni Bouissac gondolatmenetét. Abból indul ki, hogy ha megvizsgáljuk néhány tipikus artistaszám összetevőit, azonosítani lehet olyan elemeket, amelyek a kulturális környezetből kölcsönöztek („kulturális környezet” = az egyén szociális tapasztalata és a világról alkotott képe). A kulturális környezet olyan környezet-felfogási egységeket jelent, mint bizonyos szituáció és viselkedés összeegyeztethetősége vagy összeegyeztethetetlensége. Valamennyi ellentétes kategória az azt szimbolizáló konkrét jelben ölt testet. A cirkuszi előadás arra irányul, hogy reprezentálja a világ elfogadott szisztémájának egészét, vagyis ilyen vagy olyan módon aktualizálja mindazokat az alapvető kategóriákat, amelyek segítségével a világot mint egy jelentéssel bíró szisztémát fogjuk fel. A cirkusz egyetemes aspektusának megfelelően az artistaszámok összetevői az osztályuknak megfelelő szimbólumok vagy jelekként foghatók fel, és ezeknek a közönség részéről történő azonosítása a dekolodási folyamat fontos részét képezik. A cirkuszi előadás azért érthető meg könnyen, mert egy bizonyos módon a kultúrával redundáns, és azért elégit ki, mert képessé tesz a kultúra egészének felfogására korlátozott idő- és térbeli keretek között. De a cirkuszi előadás több is mint a környező világ reprezentációja; ezen túl egy metakulturális kifejezés is. A cirkusz rendszerében néhány kulturális elem kombinációja eltér a megfelelő mindennapi esetekétől. Az összeegyeztethetőség törvényei transzformáltak, esetleg fordítottak (pl. látszólag az egyensúly alapvető törvényeit is megszegik vagy megtagadják). A cirkusz olyan szabadsággal kezeli a kulturális rendszert, hogy ezt a közönség mint az adott kultúra alól felszabadított emberi, sőt szuperemberi természet demonstrációját fogja fel. Ha a cirkusz egyetemes kategóriákat mozgosít, ezzel magyarázhatónak tűnik nemzetközi elterjedtsége, esetleg az is, hogy a cirkuszlátogató közönség nem szóródik a különböző társadalmi rétegek szerint. A szerzőnek ezt a hipotézisét megerősítik azok a vizsgálatai, melyekben meggyőzően bizonyítja, hogy a cirkuszi produkciók narratív, elbeszélő struktúrája feltűnő hasonlóságot mutat a népmesék narratív struktúrájával (bár ez első sorban csak a gyermekközönség befogadói attitűdjét magyarázza).

Bouissac elméletének kérdésesnek látszó pontja az az állítás, hogy a cirkusz közönsége

¹ R. C. Sweet: „The Circus: Institution in Continuity and Change” (Ph. D. diss, University of Missouri-Columbia 1970).

nem a különböző társadalmi rétegek szerint tagolódik. Ezt az állítást cáfolni vagy megerősíteni az empirikus vizsgálatok tudják majd. Ha azt az egyetlen tényt vesszük szemügyre, hogy melyek azok a társadalmak, melyekben a cirkusz megtalálja intézményesített kereteit (a Római Birodalom, a XVIII. sz.-i Anglia), olyan nyilvánvaló hasonlatosságokra bukkanunk, melyeket sokan vizsgáltak már behatóan; általában e társadalmak modern polgári jellegét szokták kiemelni, és azt, hogy itt az ellentétes érdekű osztályok és rétegek erősen elkülönült osztályidentitása ellenére is tapasztalható bizonyos ízlésbeli és kulturális nivellálódás, melyet általában kispolgáriasságnak szoktak nevezni. Meg kellene azonban vizsgálni ennek a korrelációnak mélyebb gyökereit, mert minden bizonnyal egyéb sajátos tényezők is befolyásolják a cirkusz iránti keresletet (gondoljunk csak a szovjetunióbeli magas cirkuszkultúrára). Érdemes lenne szigorú befogadói vizsgálatokkal közelebbről szemügyre venni, hogy azoknak az embereknek, akik végignézik a cirkuszi előadásokat, milyen elvárásaik vannak, és mi az, amit ezekből a cirkuszi előadás kielégít. E vizsgálatokhoz minden bizonnyal jól lehetne használni Bouissac hipotézisét, mely szerint a néző azonosul a kultúra szigorú szabályainak felrúgójával, ugyanakkor ez egyfajta szorongást is kivált benne.

A kulturális környezet transzformációjának megvannak a maguk törvényszerűségei, melyek alapján a cirkuszi előadásokat rituális módon adják elő, úgy, hogy azok megfeleljenek az áthágás előírásainak. A kulturális transzformáció törvényeinek készlete nem más, mint a cirkuszi tradíció.

A cirkuszi tradíciónak nagy jelentőséget tulajdonít a szerző, ugyanakkor ez az a pont, ahol az olvasó nem érezheti Bouissac megközelítését elég mélyrehatólnak. A túlzott sematizálás következtében az általa adott modell értelmezhetősége kérdéssé válik, az ábrák jelentése nehezen megfejtethető, egyetlen funkciójuk, hogy az egzakt tudományosság látszatát keltsék. A szerző pl. sematikus ábrán mutatja be egy cirkuszi produkció megalkotásának és kivitelezésének menetét. A két meghatározó tényező a tradíció és az egyéni elképzelés. Az ábrán nyílak jelzik a kiindulási pontok hatásának erősségét; ezek határozzák meg az egyes számok tervezésének és megvalósításának fő stációit, az előzetes elképzeléstől a név választáson és egyebeken keresztül egészen a közönség negatív vagy pozitív visszajelzéséig. A tradíció fontosságát az jelzi, hogy az azt jel-

képező négyzetből sűrűbben futnak ki a nyílak, mint az egyéni elképzelések négyzetéből. A kérdések azonban, hogy miféle is ez a tradíció, hogyan és miért hat, mennyire erős stb. már megválaszolatlanul maradnak. E kérdések megválaszolásához azonban nem elég nyílakkal és szimbólumokkal operálni, hanem meg kellene vizsgálni az artisták meglehetősen zárt szubkultúrájának a „kulturális környezetét” is.

A túlzott formalizálás következtében a cirkuszra vonatkozóan olyan általános megállapításokat kapunk sokszor, melyek bármelyik élő organizmus megnyilvánulásaira ráillenek; a cirkuszi produkció nem más például, mint a kiindulási (egyensúlyi) helyzetnek bizonyos külső behatások kiküszöbölésére újra és újra történő helyreállítási folyamata. Sokszor érezheti az olvasó, hogy Bouissacnak nem sikerült megtalálnia azt az optimális vizsgálódási mélységet, melynek segítségével fel tudta volna tárni a kellő összefüggéseket. Néhány melléfogása csupán abból adódik, hogy nem kellően ismeri az artistaszakmát, akad azonban egy-két (emélete szempontjából) tontos módszertani hiba is: a mozgások bonyolultsági fokát pl. azzal méri, hogy hány személy vesz részt a produkcióban, holott a bonyolult mozgásforma nemcsak a személyek, hanem az egyes izomcsoportok koordinációjából is adódhat stb.

Mindent egybevéve helyénvaló Bouissacnak az a törekvése, hogy a cirkuszt mint tömegkommunikációs eszközt vizsgálja; az előadásokat egy többcsatornás nyelvnek tekinti, melynek kódrendszerét mind az adók, mind a befogadók ismerik. Az oroszlánszámokkal foglalkozva fogalmazza meg (és valamennyi artistaszámra vonatkozóan érvényesnek tartja) azt, hogy a számok narratív struktúrája: sikeresen végződő kísérletek, melyek sztereotíp módon zajlanak, s végül egy csúcsteljesítményhez jutnak el. Mivel sztereotíp módon adják elő őket, a számok valóságos információt nem hordoznak, csak egy baleset bizonyulna valóságos információnak.

Az eddigiekből is kitűnhetett, hogy Bouissac bevallottan is elfogult a cirkusz javára. A szokásos vádak – hogy a cirkusz ismételteti saját magát és teljesen haszontalan –, azzal üti el, hogy a költészet ellen ugyanezeket a vádakot szokták felhozni. Úgy gondolom, hogy ez az a pont, ahol jóindulata visszájára fordul, hiszen ezzel lemond annak lehetőségéről, hogy megragadja azokat a jellemzőket, melyek által a cirkusz határozottan megkülönböztethető egyéb kulturális jelenségektől, elsősorban az ún. magas kultúra alkotásaitól.

A költészetnek (és ahogy maga a szerző ki-mutatta), a cirkusznak sem legfontosabb ismer-tető jegyei a haszontalanság és az ismételte-gés. A költészetet sokkal inkább a poliszémiája által mozgósított tag asszociációs kör jellemzi, és ezzel a poliszémiával a cirkusz nem rendelkezik; Bouissac nem bizonyította be, hogy a cirkuszi előadás dekódolásának folyamata igényelné azt a gondolati, érzelmi erőfeszítést, mely a műalkotá-sok megértéséhez elengedhetetlenül szükséges. A cirkuszi előadásnak is van megítélésem szerint egy társadalmilag hitelesített helyes olvasata, de ez nem mozgósít olyan tág és olyan magas absztrak-ció-s szintet követelő konnotációs mezőt, mint a költeményeké. Ez természetesen azt is jelenti, hogy egy Picasso vagy egy Andrejev cirkusz-

élménye inadekvát, a cirkuszi előadás félre-értelmezése; legalábbis abban az értelemben, hogy már ők is (a nagyközönségtől eltérően) metanyelvként dekódolták az előadást, mely számukra bizonyos, a társadalomra vonatkozó információkat nyújtott. Bouissac arról akar meg-győzni minket, hogy a cirkusz nem csak egy ősi hagyomány jelentés nélküli továbbélése, és azt az állítást fogadja el, hogy „a cirkusz igenis bír jelen-téssel: megelégedni egy passzív élvezettel annyit jelent, mint inzultálni a szellemi javakat”. Abban téved Bouissac, hogy ezt az üzenetet nem az artista küldi a cirkuszlátogatóknak, hanem a magasabb kultúra részese, jelen esetben a szerző olvassa ezt le a cirkusz mint intézmény és szóra-kozási forma jelenségéből.

UMBERTO CERRONI: FÉRFI ÉS NŐ A POLGÁRI TÁRSADALOMBAN*

KOROGNAI LÁSZLÓ

Umberto Cerroni művében a polgári társa-dalom válságának egy kihatott metszetét mutat-ja meg marxista igénygel. A férfi–nő kapcsola-tának szűkebb életterét, a családot vizsgálja és a nemiség szabta kapcsolatokat. Az olasz közvéle-mény élénken foglalkozott az emberi nemek és a család helyzetével, melynek kifejezése volt az a politikai és társadalmi küzdelem, amely a válásról szóló népszavazás körül lezajlott.

A szerző utal a mai marxista irodalom alap-vető hiányosságaira a két nem kapcsolatának elméleti igényű megközelítésében. Elemzése nem haladja ugyan meg a polgári viszonyok vizsgálá-tát, de utal arra, hogy olyan, a különböző társa-dalmi formációkat túlélő problémáról van itt szó, amelynek megoldása korántsem adódik automa-tikusan a tőkés viszonyok megszűnéséből. Mint írja: „... a nőemancipáció korántsem a társa-dalmi emancipáció mechanikus következménye, és magának a szocialista társadalomnak is sajátos problémája marad”. (140.)

A polgári társadalmat vizsgálva Cerroni szűk-ségesnek látta, hogy megelőző társadalmak viszonyaira is kitekintsen.

Érénye a könyvnek, hogy az együtt ható tényezők között bizonyos hierarchikus rendet próbál felállítani. Így például a családi szervezet

elsődleges determináló tényezőjeként a társa-dalom általános gazdasági struktúráját veszi.

Hivatkozik Engels hipotézisére (15.) az ő-sztörténeti család fejlődésétől az atomizált monogám család kialakulásáig mint egyirányú folyamatra, és ezt megerősíti Max Weber, Durkheim, valamint M. Horkheimer és Th. Adorno felfogásának bemutatásával. (70.) Meg-kell azonban mindjárt jegyeznünk: korántsem érezzük eléggé alaposnak a marxizmus klasszi-kusai idevágó munkáinak feldolgozását. Ismerete: például, hogy Engels szerint ugyan a monogámia a magántulajdon kialakulásával és létével magya-rázható, Engels azonban túlmegy ezen a meg-állapításon, s mindenekelőtt következtetéseiben világosan szemben áll az olyan felfogással, amely a család és a nemek kapcsolatának formáit csupán az elsődleges anyagi termelés pusztá lenyomata-ként kezeli. „Amit tehát már manapság sejt-hetünk a nemi viszonyoknak a tőkés termelés előttünk álló elsőprése után kialakuló rendjéről, az túlnyomóan negatív jellegű, jobbra arra kor-látozódik, ami eltűnik majd.”¹ Ezután Engels

* Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete; MEM 21, Kossuth, Budapest 1970, 76

*Kossuth, Budapest 1977, ford. Kepes Judit az „Il Rapporto uomo-donna nella civiltà borghese” (Róma 1975) alapján.

felsorolja, hogy a szabad párválasztáson alapuló nemi szerelem, a válás szabadsága és a nő felszabadítása a háztartási magánmunka alól, a háztartás köztevékenységgé tétele a várható fejlődési út a kommunista társadalom irányába. Lenin pedig még konkrétabban fogalmazza meg ezt az álláspontot „A nagy kezdeményezés”-ben: „De minél inkább megtisztítottuk a talajt a régi, polgári törvények és intézmények szemetétől, annál világosabbá vált előttünk, hogy ez csak a talaj megtisztítása az építkezés számára, de még nem maga az építkezés.”² Ugyanis „a nő továbbra is házi rabszolga, minden felszabadító törvény ellenére, mert a kis háztartás elnyomja, fojtogatja, eltompítja, lealacsonyítja a nőt...”³ „A nő igazi felszabadítása, az igazi kommunizmus csak ott és akkor kezdődik, ahol és amikor megkezdődik a tömegharc (amelyet az államhatalom birtokában levő proletariátus vezet) a kis háztartás ellen, vagy helyesebben, amikor kezdetét veszi a kis háztartás tömeges átépítése nagy szocialista háztartássá.”⁴

Marx és Lenin gondolataival azonosul Cerroni, amikor a humanizált érzékiséget mint individuális emberi szükségletet a másik nem magas szinten való megértésében és élvezetében látja. (155.) Lenintől vett idézetéhez is kívánczik kiegészítés. Lenin valóban hangsúlyozta, hogy a kommunizmusnak a szerelmi beteljesülésből is adódó életörömet és fizikai jólétet kell magával hoznia, de folytatja is az idézett sort és óvatosságra int: „Nézetem szerint azonban a nemi szenvedély most tapasztalt gyakori túltengése nem ad életörömet és életerőt, hanem inkább elvesz belőle.”⁵ „A szexuális élet zabolátlansága polgári jelenség, a hanyatlás jele. A proletariátus feltörekvő osztály. Nincs szüksége mámorra, hogy elkábítsa vagy serkentse – a túlhajtott nemi élet mámorára éppoly kevésbé, mint alkohol mámorára.”⁶ Engels is szükségesnek látta a „szerelem felszabadítását” a gazdaság és jog kényszere alól, de nem mindenfajta erkölcsi kötelék alól. A szerelem individuális oldala mellett társadalmi tartalommal is bír, akár mint együttélési

formát, akár mint utódok létrehozását tekintjük. Ezzel együtt jár a társadalom iránti kötelesség is, hisz társadalmi érdekeket érint e kapcsolat.

Cerroni a család válságát vizsgálva utal a „leszűkülésére a nukleáris családig”, a gazdasági-társadalmi funkciójának csökkenésére, és az egyéni atomizáció folyamatára. (57.) Elemzésében kimutatja, hogy az ipari társadalmakban nem tudja betölteni a család a reá váró szerepet. Még a nukleáris család is bomlásnak indult. A gyermek és szülő közti feszültség erős és a gazdasági-jogi autonómia segíti a gyermek korai kilépését a családból. A szülők kapcsolata is mobilissá teszi a családot, ez a gyakori válásokban jut kifejezésre. A szerző a család válságának megoldására nem belső, hanem külső lehetőségeket keres. A kapitalizmusban nem látja adótnak a csökkenő családi funkciók társadalmi átvállalását. Az intézményes megoldás szűknek és bürokratikusnak tűnik számára. A családba betör a társadalom kínálta konformista modell és ez szabja meg a viselkedés formáját, az értékítéleteket. A család külső életminták ütközőjévé válik és feszültségekkel lesz terhes. Az atomizálódás és a kívülről irányítottság a családtagok szétszóródását, „deszocializálódását” eredményezi. A családi kapcsolatok intimitása, nevelő hatása és pszichés kohéziója megszűnik. (81–82.) E folyamattal kapcsolatos társadalomkritikáját a szerző M. Horkheimer, Th. Adorno és Riesman nézeteivel erősíti meg. Vádolja a kapitalizmust, mint egyenlőtlenség és a profithajszu társadalmát, mely felelős az egyének elidegenedettségéért, „az atomizáltságáért”, és a kiszolgáltatottság érzésvilágáért.

Cerroni a hagyományos polgári családforma létjogosultságát nem kérdőjelezi meg, de differenciáltan értékeli a polgári társadalom családviszonyait és a nemek kapcsolatait. Bár külön fejezetet szentelt a két problémának, a gondolatkörök elválaszthatatlan egysége érződik a művéből. A két nem viszonyának vizsgálatát a család érzelmi válságának részeként végzi. Mély pszichológiai érzéssel és gazdag irodalmi elemzéssel fejti ki a modern erősz drámáját, amely a polgári társadalomban a korlátozottságban és a szorongásban jut kifejezésre. A férfi és a nő szexuális kapcsolatának természeti és társadalmi vonatkozása közti feszültség dialektikáját a modern erősz fogalmkörébe utalja. A társadalmi emancipáció és érzelmek emancipációja – Cerroni szerint – szoros korrelációban van. „Az érzelmek felszabadítása valóban lényeges mozzanata egy olyan szellemi és erkölcsi forradalomnak, amely egy új radikális társadalmi, politikai forradalom ösztönzője, elő-

² Lenin Összes Művei 39, Kossuth, Budapest 1973, 23.

³ Uo.

⁴ Uo.

⁵ Clara Zetkin: Visszaemlékezések Leninre Részlet); Marx–Engels–Lenin: „A nőkérdésről s családról”, Kossuth, Budapest 1974, 190.

⁶ Uo.

mozdítója kíván lenni.” (11.) A szerelem és a szexualitás már nem tabu. Szükséges és fontos vizsgálata az egyén és a társadalom szempontjából. Cerroni által feltárt feszültségek e kérdéskörben általában terhelik korunk társadalmait. Értelmezésében a modern szerelem erősebb szubjektív töltésében és szellemi intenzitásában. (11.) Az elmúlt történeti korokat tekintve e szenvedélyesebb erősz a kis közösségekben mint a társadalmi méretű közösséghiány pótlására szolgáló eszköz jelenik meg. E kompenzáló érzés azonban társadalmi feszültségekkel telített.

Buda Béla az alábbiak szerint fogalmazza meg e jelenséget: „Túlhajtottnak akkor tekinthető egy ember nemi élete, ha például életének más területein elszenvedett sikertelenségeit, vagy hiányzó örömeit próbálja ellensúlyozni az orgazmus hajszolásaival.”⁷ Ezzel is és más vonatkozásban is a szexualitás és a családi élet összefüggésére mutat rá. A családi élet zavarait: az érzelmi szegénységet, a „csonka” családot és a gyermekkori nevelés egyéb problémáit a később kifejlődő szexuális zavarok okozójának tekinti. Ezáltal is igazolódni látszik Cerroni állítása, hogy „A modern kor így egészen másképp éli meg a homoszexualitás reneszánszát, mint az ókor.” (124.)

Míg Cerroni a társadalmi hatásoknak a családot bomlasztó és a normális szexualitást zavaró következményeit vizsgálja, Buda a család belső pszichés életét már mint meglévő állapotot szemléli és ebből következtet a szexuális élet zavaraira. Buda Béla szavaival: „Így tehát a szexuális problémákban a szociális öröklés sajátos formáját figyelhetjük meg. Generációk adják át egymásnak azokat a hatásokat, amelyek miatt a szexuális személyiségfejlődés elakad vagy eltorzul.”⁸

A nemek közti feszültségek leírásában Cerroni egyoldalúan hátrányos helyzetet tulajdonít a nőknek, erre következtet az általánosan elfogadott női emancipáció igényéből. Más szerzők viszont mindkét nem veszteségéről, szenvedéséről beszélnek bizonyos gyorsított emancipációs késztetések esetén. Margaret Mead az amerikai viszonyokat mérlegelve megállapítja: „Amilyen szilárdan hisszük, hogy a nemi illeszkedés jelenlegi zavaros problémái kizárólag a nők helyzetéből származnak, olyan bizonyosan fogunk a hely-

telen cselekedetek hosszú láncába begabalyodni, ha megkíséreljük a nőt kilökní ott-honából, megint hazalökní, újra kilökní, újabb bonyodalmakkal tetéztve a nehézségeket, amelyek a vélemények változó világklímájából, a technikai változásokból és a kulturális változások egyre növekvő és egyre hevesebbé váló lendületéből születtek.”⁹ Margaret Mead és Cerroni egybehangzó véleménye mindkét nem identitás problémáját jelzi. A feszültségek neurozisos állapotokat teremthetnek. (124.)

A mű egyik nagy érdeme, hogy felkeltette a figyelmet és a felelősségérzetet a családok és nemek helyzete iránt. A szerző véleménye, hogy az úgynevezett elszigetelődő, nukleáris család a belső funkciói gyengülése miatt a külső társadalmi hatások formáló erejének van kitéve. A család és a nemek kapcsolatai nem alakíthatók formális, adminisztratív eszközökkel, ezért a nevelés, a társadalmi közvélemény, az erkölcs funkcióinak erősítésére van szükség. A modern kommunikációs eszközök avatottabb hozzáértéssel való felhasználása segíthet e társadalmi feladat teljesítésében.

A szociológiai elemzésekben már felismerték a kiscsoportok fontosságát. Az emberek mindennapi életének szervezési központja a kiscsoport. Nem általában él és tevékenykedik társadalmi lényként az ember, hanem a kiscsoportok közegében. Ezt a közeget kell olyanná alakítani, amely megtölti az értelmes és boldog élet tudatával a tagjait.

A mű első fejezetében a szerző nagy gonddal ismerteti a kulcsfogalmak változó történelmi tartalmát, és megalapozza a család, az erősz és általában a férfi–nő kapcsolatának filozófiai értelmezését, de egyes fogalmak hatókörét túlfeszíti, illetve kiterjeszti más összefüggésekre is. Pedig a történetiség jegyében ő maga óv az ilyen hibáktól: „... megalapozatlan és tudományosan képtelen minden olyan kísérlet, amely az ilyen elsődlegesen történeti jellegű problémákat történelmen kívüli előzetesen felállított, tehát az egész elvégzendő kutatást anticipáló definíciókkal akarja megközelíteni”. (12.) A maga módján ezzel is harcol a család és a nemiség megcsontosodott kategorális értelmezése ellen, és a konkrét társadalmi közegben kívánja fejlődésében értelmezni tartalmukat.

⁷ Buda Béla: „A szexualitás modern elmélete”, Tankönyvkiadó, Budapest 1972, 235.

⁸ Uo. 122.

⁹ Margaret Mead: „Férfi és nő”, Gondolat, Budapest 1970, 258.

A forradalmár gondolkodó mindig is a történelem egyik legtragikusabb életútjának lehetőségét hordozta. Nemcsak életét veszíthette, mint a forradalmár, hanem könyvtárszobáját is; nemcsak íróasztalát, katedráját veszíthette, mint a gondolkodó, hanem szabadságát is. Itáliában több ilyen tragikus lehetőség vált valósággá. Machiavelli száműzetésben írta az „Il Principé”-t, Campanella börtönben „A Napváros”-t, de utalhatalunk Danτέρα, Pellicóra stb. A legkegyetlenebb intellektuális elszigeteltségre és a legszámitóbb fizikai és lelki összeroppantásra azonban Antonio Gramsci volt ítélve.

De Gramsci agyát a fasiszta börtön sem tudta elnémitani. Több száz jegyzetet, reflexiót, problémát fektetett apró papírokra; amelyeket rendszerezni, bizonyítani, szelektálni akart – egy szóval, amelyekkel még foglalkozni szeretett volna. Gramsci kettős kényszerűségből ragadta meg ezt a rendkívül korlátozott lehetőséget. Tudta, hogy a mozgalomban az ő véleményére is szükség van; s érezte, hogy a gondolkodást a lelki egészsége is megkívánja. Különös iróniája a sorsnak, hogy a Gramsci-féle börtönjegyzeteknek a szabadon mozgók számára is van módszertani tanulsága. Vagyis: egyetlen tartalmasnak látszó gondolatunkat se engedjük át az enyészetnek, de tartsuk valamennyit elfogulatlan kontroll alatt – így őrizhetjük meg az alkotómunka termékeny és harmonikus folyamatosságát.

Gramsci börtönbeli létével függ össze egy másik igen fontos kérdés, nevezetesen a vele szemben elfoglalt differenciált kritikái viszony. Nagyon (és már jó ideje) aktuális az a figyelmeztetés, amit Gramsci Marx és Engels levelezésének felhasználásával kapcsolatban tett. „A levelezést is bizonyos óvatossággal kell tanulmányozni: egy levélben leírt határozott kijelentést a szerző talán nem ismételné meg egy könyvben. A levelek stílári élnéksége, ha gyakran művészileg hatásosabb is, mint egy könyv visszafogottabb, mértékletes stílusa, olykor fogyatékoságokhoz vezet az érvelésben...”¹ Ha ez igaz, akkor még óvatossáiban, helyesebben *mélyen morális alapon* kell kezelnünk Gramsci jegyzeteit. Ez az óvatos bánás-

mód nem „elvtársi elnézés”, hanem adott műfaji lehetőség és a szerző által vállalt cél komolyan vétele. Vagyis nem a Gramscival szembeni kritikátlan viszonyhoz akarunk elvi alapot szolgáltatni, hanem egész egyszerűen még a nagy problémákat feszegető jegyzetekben is csak jegyzeteket látunk. Nem a jegyzetek szó szerinti formáját, hanem a jegyzetek tendenciáját kell mérlegre tennünk. Képletesen szólva: finoman meg kell különböztetnünk egymástól a börtönjegyzetek Gramsciját a kinyomtatott Gramscitól. Ugyanakkor ki kell mondanunk végre, hogy az Olasz Kommunista Párt azért adta a marxisták kezébe Gramsci jegyzeteinek szisztematikus gyűjteményeit, hogy megtanulják belőle azt, ami segítségükre van; s nem azért, hogy a filozófia pedáns tanfelügyelői – a jegyzeteket végleges véleményekként kezelve – Gramsciban a marxizmus elferdítőjét láttassák.

Antonio Gramscitól magyar nyelven ez ideig három elméleti írást tartalmazó kötet jelent meg. A kötetek negatívuma: mindegyik átfedésben van a másik kettővel. Pozitívum: a szerkesztés egyre inkább törekszik egy szűkebb tematikus profil kialakítására (egyéltalán nem baj, hogy ez egyszersmind az olasz példa követését is jelenti). Az Esztétikai Kiskönyvtár „Marxizmus, kultúra, művészet” c. kötete még az antropológiától a Pirandello-kritikáig mindent át akart fogni. A „Filozófiai írásk” jegyzetei már a történelmi materializmus problémakörén belül maradnak. A szóban forgó legújabb kötet, „Az új fejedelem” pedig tulajdonképpen „csak” a marxista politológia gramscii (természetesen töredékes és egyenetlen) vázlatát tartalmazza. „Az új fejedelem” legalább két szemponból tölt be fontos szerepet a marxista irodalomban. Egyfelől: a polgári politikai gondolkodás első érett klasszikusáról, Machiavelliről ez a kötet nyújtja a legtermékenyebb analízist. Machiavelli utóélete önmagában is igen érdekes probléma. Az uralkodó osztályok rezonőrjei nemzedékről nemzedékre hagyományozták át a hipokrif előítéletet: minden politikai büntett eszmei összülője Machiavelli.

*Gramsci Antonio: „Az új fejedelem” (Jegyzetek Machiavellihez), Magyar Helikon, Budapest 1977, ford.: Betlen János.

¹ Gramsci Antonio: „Filozófiai írásk”, Kossuth, Budapest 1970, 140.

Csak néhány józan és bátor hang mutatható fel. Az egyik például a Gramsci által is idézett Alfieri. A másik Hegel, aki szerint „... Machiavelli csak azt tette, hogy egy államalakítás szükségességének magas értelmében felállította azokat az alapelveket, amelyek szerint az akkori körülmények között lehetett államokat alakítani.”² Macaulay esszéjében pedig azt olvashatjuk, hogy „kevés olyan író ismerünk, aki az érületnek oly magas emelkedettségét, a közjó iránt oly tiszta és heves lelkesedést, a polgárok jogainak és kötelességeinek oly igazságos szemléletét árulná el, mint épp Machiavelli”.³ Szembetűnő egyes marxisták idegenkedése Machiavellitől. Például a már marxista Gaál Gábor szemében Machiavelli démoni egyéniség. Démonin – Goethe nyomán – ő a Rend és Logos ellenfelét, egy se nem jó, se nem rossz alkatot ért.⁴ Antonio Banfi egy 1946-os tanulmányában meg azt a kitéltet olvas-hatjuk, hogy „a marxizmus a megvalósult antimachiavellizmus.”⁵ Banfinál a machiavellizmus *közvetlenül* Machiavelli eszmei öröksége; forradalom helyett palotaforradalom, osztályharc helyett különféle fondorlatos – Gramsci kifejezésével élve – „kispolitikai” fogások alkalmazása. Gramsci ezzel szemben Machiavellit *teljes mértékben pozitív egyéniségként kezeli*; hozzátéve, hogy az ún. machiavellizmus az, ami pozitív és negatív előjelű is lehet. „Az új fejedelem” szerzője világosan kimondja, hogy „Az antimachiavellista” irányzat egyszerűen az elemi politikai művészet azon elvének elméleti megnyilvánulása, amely szerint bizonyos dolgokat cselekedni kell, de nem szabad rólok beszélni.” (236)

Melyek Gramsci Machiavelli-rehabilitációjának főbb szempontjai és eredményei? 1. Machiavelli korának konkrét analízise: Firenze, Itália és Európa állapota a XVI. század elején, a történelmi haladás akkori tendenciája és tartalma. „Machiavelli – írja Gramsci – teljes mértékben korának embere; és politikai tudománya annak a kornak a filozófiáját képviseli, amely az abszolút nemzeti monarchiák létrehozása felé halad, a felé

a politikai forma felé, amely lehetővé teszi és megkönnyíti a polgári termelőerők további fejlődését.” (28.) 2. A politikai tapasztalatokat, a kormányzás elveit Machiavelli az itáliai nemzeti egység megvalósítása érdekében foglalta össze – legyen annak a vezetője akár egy Medici, akár egy Borgia. Gramsci zsenialitását bizonyítja a következő felismerés: „... Machiavelli azokra gondolt, akik nem tudnak...” (20.) Ez kettős értelemben is igaz. Egyetlen kis itáliai hatalmas-ság sem tudott össztáliai-európai szemmel gondolkodni. Ugyanakkor az itáliai egység köz-ügy, nem lehet a fejedelmek (a fejedelmi zsoldos-hadseregek) magánügye. (Gramsci egyébként ki-tűnő érzékkel emeli ki, hogy milyen fontos – szinte centrális – szerepet tulajdonított Machiavelli a nemzeti hadsereg meglétének.) Machiavelli öngazolásaként – és természetesen a Gramsci-féle értelmezés igazolásaként is – feltétlenül meg kell említenünk, hogy a firenzei politikus az általa felállított alternatívában: az „egyeduralom szülője vagy a nép, vagy az előkelők” – az első verzióval szimpatizált: „a nép céljait szolgál-ni becsületesebb, mint az előkelőké.”⁶

Nagyon egyoldalúan ítélnék meg „Az új feje-delem” c. könyvet, ha benne kizárólag Machiavelli helyes értékelésének szempontjait látnánk. *Gramsci számára Machiavelli nem csupán egy érdekes történelmi probléma, hanem eleven és haladó ideológiai örökség; módszertani példa arra nézve, hogy mit kell tennie egy ideológusnak ahhoz, hogy szerepe egy döntő történelmi jelen-tőségű feladat megoldásában a lehető leg-hasznosabb legyen.* Ennek az örökségvállalásnak – mutatis mutandis – ismétcsak megvan a maga történelmi oka: a húszas évek Olaszországában a fasizmus a politikai gyakorlat terén jelentős fölénybe került a baloldallal szemben. A kommunista párt nem fordulhat el szemérmesen a politikai gyakorlat konkrét, mindennapos, technikai kérdéseitől; tisztában kell lennie a kor egész politikai tapasztalatával ahhoz, hogy ered-ményesen harcolhasson a töke (ezen belül a fasizmus) ellen – egyszerűen: *új fejedelemmé kell válnia.* Minden történelmi mozgalomnak – ha aktivitását meg akarja őrizni – ismernie kell az összes többi mozgalom politikai arzenálját; s így saját eszköztárát, harcmódorát, szervezettségét nemcsak az elvontan tekintett történelmi célnak, hanem a mindenkori ellenfeleknek is „meg-

² Hegel, G. W. F.: „Előadások a világtörténet filozófiájáról”, Akadémiai K., Budapest 1966, 684.

³ Macaulay, Thomas Babington: „Esszék”, Gondolat, Budapest 1961, 43–44.

⁴ Gaál Gábor: „Vidéki történet”, Kritérium, Bukarest 1977, 265., 258. (Az idézett tanulmány címe: „Machiavelli, a démon”).

⁵ Banfi, Antonio: „Válogatott írásai”, Kossuth, Budapest 1974, 86.

⁶ Machiavelli, Niccolò: „A fejedelem”, Magyar Helikon, Budapest 1964, 48–49.

felelősen” kell kialakítania. „Az új fejedelem” c. kötet nélkülözhetetlen adalék ahhoz a problémakörhöz, amelynek elemzése oly fontos szerepet játszik Lenin életművében (gondoljunk első sorban a „Baloldaliság” – a kommunizmus gyermekbetegsége” c. tanulmányára). A kor politikai tapasztalataival differenciáltan operáló pártról valóban elmondható, hogy története az egész ország történetébe ágyazva lesz csak hiteles. (44.) Ez természetesen első sorban politikai kérdés, s csak másodsorban párttörténeti kérdés.

A párt létének, programja végrehajtásának biztosítéka az a pártszerkezet, amely Gramsci szerint három fő elemből áll: 1. A szétszórtan élő mindennapi emberek, akiknek legfőbb, maximálisan elvárható erénye a fegyelem és a hűség. A párttagok – írja Gramsci – „Olyan mértékben jelentenek erőt, amilyen mértékben van, aki centralizálja, szervezze, fegyelmezze őket...” (46.) 2. A „fő összetartó elem”: a pártvezérek. Katonák parancsnokok nélkül – szétszűllés előtt álló hadsereg, parancsnokok katonák nélkül – bármikor újjászervezhető hadsereg. Itt Gramsci látszólag eltúlozza a történelmi személyiség szerepét; pedig csak arról van szó, hogy *egy adott közeg szervezetsége fölerősítheti (ill. szervezetlensége lecsökkentheti) a vezetők hatalmát*. Nem is beszélve arról, hogy lényeges különbségek vannak a kormány és a nép viszonyai, valamint a pártvezérek és a párttagok viszonyai között. Gramsci világosan rámutat erre, amikor azt írja, hogy „más dolog a demokrácia a pártban, és megint más a demokrácia az államban”. (193.) 3. A „közbuló elem”: a mindennapi emberek és a pártvezérek között a kiegyensúlyozó szerepet betöltő középrétegek. A cél az, hogy „minél nagyobb létszámú középréteg alakuljon ki, mert *ez teremt egyensúlyt, ez akadályozza meg éles válságok idején a vezetők elhajlásait*, és mozditja elő a tömeg állandó felemelkedését”. (194.) (Kiem. tőlem – É. Cs.) Annak a ténynek, hogy a párttagság a szervezet vezetőjében (Gramsci szellemes hasonlatával élve: a zenekar a karmesterben) nem lát oligarchikus urat, „Az új fejedelem” szerzője szerint két oka van. Egyrészt a pártszervezet nem osztályalapon tagozódik, másrészt „az értelmiségieknek nagy szerepük van a kifejlett pártokban” (uo.) – Gramsci ugyanis rájuk gondolt, amikor a „közbuló” elemről (vagyis az ún. középrétegekről) beszélt.

Gramsci folytatja a marxista filozófia *polemizáló* hagyományait. A különbség csak az, hogy míg pl. „A filozófia nyomorúsága” esetében kezdetben legalább olyan fontos volt a Proudhon-

kritika, mint az önállóan is használható megjegyzések; addig Gramscinál az ellenfél véleménye kezdettől fogva csak ürgy. Azt írja egy helyütt, hogy „Azzalini sem a filozófiában, sem a politika tudományában nem ismeri ki magát. De azért jegyeztem fel mindezt, hogy kibogozzam kuszaságából, és *megpróbáljak saját magamnak világos fogalmakat alkotni*.” (176.) (Kiem. tőlem – É. Cs.) Világos fogalmakat alkotni, bármilyen kérdésről is van szó – ez az egyik legfontosabb módszertani tanulság, amit Gramsci minden, szellemileg még mozgékony marxistának üzen.

Machiavelli Fejedelme – mint esetleges valóság és mint megformált jelkép is – antropomorf volt, de a politikai realizmus értelmében. (7.) Gramsci új fejedelme (vagyis a kommunista párt) – mint korunk tipikus szervezeti formája – természetsszerűleg dezantropomorf politikai képződmény; de ugyancsak a politikai realizmus és a forradalmi humanizmus értelmében. (11.) *A haladás történelmileg meghatározott tendenciájának felismerése köti össze őket; mert konkrét társadalmi tartalmuk közös: „mindkét fejedelem” a kollektív akarat megteremtésének kérdésére adott felelet*. Teljesen igaza lenne hát a régi rómaiaknak, miszerint a történelem az élet tanítómestere? Akik ezt úgy értelmezik, hogy a történelem *ugyanúgy* lemásolandó esetek tárháza, azok minden egyes – gondosan megfigyelt és elemzett – cselekedetük során rá fognak döbenni tévedésükre. Szellemesen mondja Hegel: „A világesemények sodrában nem segít egy általános alapelv, *hasonló viszonyokra való emlékezés*; mert valami fakó emlékek nincs hatalma a jelen viharában, nincs ereje a jelen elevenségével és szabadságával szemben.”⁷ (Kiem. tőlem – É. Cs.) De nem kevésbé nevetséges a spanyol viaszt is szüntelenül szabadalmaztatni akaró törekvés sem. Ugyanígy áll a helyzet a történeti dokumentummá vált szellemi termékekkel kapcsolatban. *Minél haladóbb szerepet tölt be egy történelmi mozgalom* (ill. a mozgalom teoretikusa) *a jelenben, annál termékenyebben tud viszonyulni a múlthoz*. Termékenyen: azaz semmiképpen sem a másolás vagy a merev elutasítás szélsőségeiben mozogva. Meg kell szüntetni a régi formát az örök tartalom megőrzése érdekében; és módosítani kell az „örök” tartalmat újjászületett formában. Helyesen kell analizálni a jelen kérdéseit az új válaszok érdekében; s ebből kiindulva (az

⁷ Hegel, G. W. F.: „Előadások a világtörténet filozófiájáról”, 144–145. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

embertől a majomig) eredeti kérdéseire kell visszavezetni a régi válaszokat – ez a történelmi feladat a történelemmel szemben. Alapjaiban értenem kell már a jelent ahhoz, hogy megérthessem a múltat; amelynek megértése teszi majd teljessé a jelen teljesebb megértését. Gramsci rá a példa (természetesen más *nagy* marxisták mellett), hogy lehetséges ez a „ideális” viszony a

történelemhez (jelen–múlt–jövő) – még a börtönben is. A lehetőségnek ez a megvalósulása, a fentebb összefoglalt és értékelt „néhány zseniális gondolat” is szervesen hozzájárult ahhoz, hogy a neves angol marxista, Eric J. Hobsbawm kijelenthette: Antonio Gramsci „a legeredetibb” marxista gondolkodó, aki 1917 óta Nyugaton megjelent”.⁸

MARX PREMARXIZMUSÁRÓL ÉS MARXIZMUSÁRÓL*

(Tuchscheerer Marx-kutatásának margójára)

TÜTŐ LÁSZLÓ

Minden jelentős gondolkodó csak tapasztalatok felhalmozódása és hosszas szellemi erőfeszítések eredményeként, azaz nézeteinek megváltoztatása révén jut el kiteljesedett eszmerendszerének kialakításához; addig azonban hosszú fejlődési utat kell megtennie. Nyilvánvaló, hogy Marx esetében is hasonló a helyzet: ő sem született marxistának. Ifjú korában például még ilyeneket ír: „a tapasztalat azt mutatja, hogy az a legboldogabb, aki a legtöbb embert tette boldoggá, s maga a vallás azt tanítja, hogy az eszmény [ti. Krisztus eszményképe], amit mindenki követni igyekszik, feláldozta magát az emberiségért... Ha azt a pályát választottuk, amelyben a leginkább munkálkodhatunk az emberiségért, a terhek nem törhetnek meg bennünket, mert ez csupán mindenkiért hozott áldozat; akkor nem szegényes, korlátolt, egoista örömeiket élvezünk majd, hanem boldogságunk milliók boldogsága lesz tetteink csendesen, de örökké hatva tovább élnek, s hamvainkat nemes szívű emberek forró könnyei öntözik.” Marx ezt a mind formájában, mind tartalmában romantikus elképzelést a későbbiekben természetesen teljesen felszámolja. És ezt teszi sok más gondolatával is. Nem véletlen tehát, hogy szűnni nem akaró viták folynak az egyes marxi műveknek és a bennük megfogalmazott különböző (olykor ellentétes) nézeteknek a marxizmusoz való viszonyáról.

E viták központi kérdése a marxi életmű egészének értelmezése és értékelése. Az egyik vélemény szerint az életmű egységét kell ki-

emelni; a fejlődés, gazdagodás folytonosságán, a kontinuitáson van a hangsúly – ami az eltérő gondolatok problémamentes együtt szemlélését jelenti. A másik vélemény viszont, éppen ellenkezőleg, a diszkontinuitást tartja alapvetőnek. Eszerint Marx életútján megtalálható az a pont, amely egy marxista és egy nem-marxista szakaszt választ el egymástól. E pontot, „cezúrát” többnyire a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” és „A német ideológia” közé szokták helyezni. Abban azonban a cezúra elvének hívei körében sincs egyetértés, hogy az így elkülönített fiatal és idős Marx közül melyik az „igazi”. Filozófiai és politikai viták zajlanak a fiatal Marx (általában polgári baloldali) és az idős Marx hívei között. Az utóbbiak csak 1845 utáni írásait tekintik érettnek, marxistának – a korábbiakat a premarxizmusoz sorolják.

A marxi életmű értelmezéséhez és korszakoláshoz, azt új szemponttal gazdagítva, kapcsolódik Tuchscheerer „Marx gazdaságelméletének kialakulása” című műve. Igaz, hogy a fiatalon elhunyt szerző hagyatékából összeválogatott könyv Marx gazdaságtani munkásságát csak 1843 és 1858 között mutatja be (így hiányzik „A politikai gazdaságtan bírálatához”, az „Értéktöbblet-elméletek” és „A tőke” három kötetének tárgyalása), de az egész elemzést a végső marxi gondolatok határozzák meg; az egész munka „A tőke” jegyében íródott. Feltűnő az a dinamika,

⁸ Hobsbawm, E. J.: Gramsci és a politikai elmélet; „Világosság”, 1978/1, 42., 38.

*W. Tuchscheerer: „Marx gazdaságelméletének kialakulása” (1843–1858), Kossuth, Budapest 1976, 435 oldal.

amellyel a szerző az egyes kategóriák fejlődését kíséri: az éppen vizsgált korban állandóan ott vibrál a múlt és a jövő, az adott kategória jelentése a korai és a késői művekben. Tehát az egyes gazdaságtani fogalmakról kiderül, hogy történetük van – és történetükbe beágyazva kerülnek bemutatásra. Ezzel feloldódik az az elvontság, ami az egyes Marx-írások önálló, az összefolyamattól elszigetelt bemutatásának gyakorlatát jellemzi.

Bár Tuchscheerer a filozófiai jellegű kérdésekben az ökonomiai problémákhoz képest sokkal önállótlanebbul és ezért feltűnően óvatosan mozog, a fiatal Marx gazdaságtani felfogásának „A tőke” tükrében szemlélt kategóriális kontasztaíai olyan tények, amelyek az alapos közgazdaságt rákényszerítik a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-kal kapcsolatban kimondani: „itt még nem a kialakult, hanem a gazdasági és társadalmi gyakorlat első tanulmányozása alapján a klasszikus német filozófiával, a polgári politikai gazdaságtannal, valamint a különféle utópista szocialista, illetve kommunista tanításokkal való kritikai számvetés során még csak kialakuló, a kidolgozás kezdeteinél tartó és elméleti forrásainak egy sor ismertetőjelét magán viselő marxizmussal van dolgunk, amennyiben ezt a korai időpontot illetően – a következő években kidolgozott marx tanítás már meglevő zseniális csíráitól és kezdetektől eltérően – egyáltalán beszélhetünk marxizmusról.

Az e kéziratokban kifejtett elidegenedési elmélet éppen ezért félreismerhetetlenül magán viseli még Marx filozófiai múltjának jegyeit. Világosan kifejezésre jut ez mind általában az elidegenedés koncepciójában, mind pedig egy sor olyan filozófiai kifejezésben, amelyet Marx főleg a feuerbach-i filozófiából kölcsönzött...” (171–172.)

Tuchscheerer a gazdaságtani kategóriaelemzések hatására élesen szembeheyezzdik azzal, hogy az elidegenedés problémáját tekintsék Marx egész életműve alapjának, s ebben lássák a marxi tanítás megértésének kulcsát. Az elvont elidegenülésméletek bírálatát összekapcsolja a fiatal Marx elidegenülés-koncepciójának helyreállításával: a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban Marx a társadalmi fejlődést „a készen talált filozófiai gondolkodás- és kifejezőmódnak megfelelően az elidegenedésnek, a munka termelésbeli önelidegenítésének, ezen elidegenedés fejlődésének és végül elkerülhetetlen megszűnésének a folyamatoként tárgyalta. Itt egyúttal is ki-tűnik, hogy maga az elidegenedés fogalma túl-

ságosan általános ahhoz, hogy segítségével részletesen meg lehessen vizsgálni a társadalom gazdasági struktúráját, s főleg ahhoz, hogy meg lehessen ragadni a sokrétű mennyiségi vonatkozásokat.

Ez készítette Marxot arra is, hogy hamarosan teljesen elejtse az elidegenedés fogalmát mint a gazdasági elemzés és a megismerés elméleti eszközét, és hogy azt a tartalmat, amelyet a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban az elidegenedés fogalmának a segítségével fejezett ki, az elemzés a tartalomnak megfelelő formájában ragadja meg.” (189–190.)

Tuchscheerer észreveszi, hogy kapcsolat van az elidegenülés-koncepció elfogadása és a klasszikus polgári közgazdaságtan munkaérték-elméletének elutasítása között. Az elidegenült munka „embertelen” és „igazságtalan” jellegén való erkölcsi felháborodás meghatározza a fiatal Marx társadalomkritikájának irányát és még nem engedi meg a mélyebb, egzakt gazdasági összefüggések felismerését. Ezért veti el a munkaérték-elméletet. Marx egyelőre azon a véleményen van, hogy a magántulajdon viszonyai között nem egyenértékek cseréje megy végbe, hanem a vásárló és a munkás becsapása, azaz jogtalanság történik; ugyanis „Marx szerint, akárcsak Proudhon és a szocialista ricardiánusok szerint is, a profit és a járadék olyan sarc, amely a magántulajdonosnak fizetendő”. (105.) Természetesen, amíg ezt az álláspontot nem sikerül meghaladnia, nem juthat el az értéktöbblet természetének megértéséhez.

Marx ekkor a gazdasági antagonizmusoknak lényegében még csak filozófiai bírálatát tudja adni. Ezért kötődik a véletlenszerű, de felháborító felszín mutató konkurenciához: „nemcsak azért veti el Ricardo munkaérték-elméletét – írja Tuchscheerer –, mert azon a véleményen van, hogy a magántulajdon viszonyai között az ár mindig meghaladja a termelés tényleges költségeit”, hanem azért is, „mert Smith és Ricardo az értéket... a termelési költségek révén a konkurenciától függetlenül határozza meg” (106.), holott nála az érték a konkurenciától függ.

Marx ebben az időben Proudhonhoz és a szocialista ricardiánusokhoz kapcsolódik, miközben elutasítja és morálisan elítéli Ricardót és híveit, akik „minden mérhető jelenségnek átlagszámokra való redukálásával, egyre inkább elvonatkoztatnak az emberektől, egyre inkább félreolják a valóságos életet és az anyagi, ember-

telen tulajdon elvont mozgását tekintik¹. Marx szemében, aki számára humanista alapállásánál fogva az ember áll a középpontban, ezek 'az *átlagszámok* az egyes valóságos egyéneknek elkövetett formális szidalmazások, injuriák'²". (111.) Később viszont, éppen megfordítva, ugyanezért (tehát dezantropomorfizálóan öszinte „ciznizmusáért”, ami minden tudományosság előfeltétele) méltatja Ricardót, és élesen polemizál Proudhon és a szocialista ricardiánusok szubjektivistá, a valóságtól elvonatkoztató filantrópiájával. Az elvontan humanista szemlélet meghaladása együtt jár a konkurencia keltette látzatok tényleges jelentésének a megértésével, a munkaérték-elmélet alapjainak elfogadásával – ami utat nyit az értéktöbblet természetének feltárása irányába.

Érthetőek Tuchscheerernek a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-kal kapcsolatos fenntartásai, hiszen ami a filozófus számára többféleképpen interpretálható, az a politikai gazdaságtan szemzőgéből egyértelmű, ami tisztán filozófiai megközelítésében nem nyilvánvaló, az a gazdaságtani kutatás számára evidens: a marxi társadalom-elmélet gazdaságelméleti bázisa a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban még hiányzik. Az ökonómia nem tud mit kezdeni az ember lényege, a nembeli lényeg stb. kifejezésekkel, nem alapozódhat az elidegenülés, elidegenült munka kategóriáira. Tuchscheerer kimutatja, hogy a marxista politikai gazdaságtan – és ezért a marxi filozófia – nem épülhet a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ra és a még korábbi marxi írásokra. „Marxnak az általa kidolgozott érték-elmélet segítségével az *Alapvonalak*-ban sikerült megalapoznia közgazdasági elméletét és így a közgazdasági elmélet területén végrehajtani azt a forradalmi átalakítást, amelynek első jelei már a negyvenes években kirajzolódtak. Az 1857–1858-as esztendő ily módon döntő szakasz volt általában a marxi közgazdasági elmélet, és különösen a marxi értékelmélet kidolgozásában és megalapozásában. Ettől az időponttól dátumozható a tulajdonképpen *marxista* politikai gazdaságtan, míg az ezt megelőző időket illetően legfeljebb ennek egyes elemeiről beszélhetünk.” (377.)

A gazdaságtani szempontra koncentráló Tuchscheerer tehát máshol kénytelen felismerni a

„cezúrá”, mint a tisztán filozófiai vizsgálódásokat folytató kutatók. Mindenképpen elgondolkoztató azonban: Mi az oka annak, hogy meggyőző érveléssel lehet a marxista eszmerendszer létrejöttének időpontját 1857-re, 1845-re, sőt még korábbra helyezni? És ezen nézetek figyelembevételével hogyan értelmezhető egyáltalán a marxi életmű egységének gondolata?

A viták és Marx írásainak tükrében az *életmű egysége* – úgy tűnik – lényegében azt jelenti, hogy első írásaitól kezdve ugyanazon kérdésre keresi a választ: Mi a tőkés társadalom antagonizmusainak oka és hogyan érhető el fel számolásuk? Ily módon a főbb művek ezen alapkérdésre adott válaszokként foghatók fel. Ám az azonos problémára az életút során eltérő megoldási javaslatok, mintegy „javított és bővített kiadások” születtek. A válaszok különbségeiből megállapítható, hogy Marx fejlődésében többkevesébe elhatárolható szakaszok rajzolódnak ki. Prematerialista korszakában a történelmi haladás meghatározóját szellemi és politikai tényezőkben véli megtalálni. Később felismeri, hogy ezeket a társadalom szférájából kell levezetni, de ebben a prekommunista időszakban nem jut el a munkáosztály világtörténelmi szerepének megértéséhez. Ezt követő kommunista, de még premarxista periódusában ugyan már összetetallozkodik elméletében az osztály nélküli társadalom és a proletariátus – de a megoldás egyelőre pusztán filozófiai. A végső, a marxista szakaszban történik csak meg annak észrevétele, hogy a kommunizmusban a gazdasági antagonizmusok gazdasági feloldást nyernek – és e folyamat melléktermékeként szűnnek meg a társadalmi ellentmondások.

E korszakolásból is kiderül, hogy a marxi elmélet fejlődése nem egyenletes, nem azonos léptékű, üteme időnként felgyorsul, ezért csomópontok, ugrások találhatók benne. (A különböző időpontokra helyezett „cezúrák” valójában ilyen ugrásokat jelölnek.) Másrészt viszont az is megmutatkozik, hogy – mivel a határok nem merevek – egy (esetleg több) cezúra kijelölésével nem lehet az „igazi” Marx tanulmányozására korlátozódni; azaz megtakarítani az életmű egészének ismeretét. Hiszen a korszakhatárok inkább csak struktúráváltozásokat jelölnek, nem pedig a nézetek radikális kicserélődését. Így a legkorábbi írások gondolatai közül több is lényegében változatlanul kerül be a végső marxi véleményekbe. Ezért a döntő szempontot nem valamely gondolat születési helye és ideje, hanem „életképessége” jelenti; vagyis minden korai gondolat érvényességét (azaz premarxista vagy marxista

¹ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth, Budapest 1962, 149

² Uő.

voltát) az határozza meg, hogy átkerül-e az érett írásokba, illetve beilleszkedik-e a marxai rendszerbe.

Mindezeknek a problémáknak a végig-gondolása, a Marx tanításában való tájékozottság megszerzése, a tisztánlátás Marx maradandó és átmeneti (premarxista) nézeteinek elkülönítésében mind kevésbé pusztán szaktudományos kérdés. Ezek alapos ismerete politikai gyakorlatunkban, tudományos kutatásainkban és hétköznapi tevékenységünkben egyaránt alapvető segítséget nyújthat. Nemcsak gondolkodásmódszertani és gazdaságelméleti, hanem társadalomfilozófiai (nevezetesen a kommunista egyéniséggel és a kommunista közösséggel kapcsolatos) megállapításai is egyre inkább meghatározóak jövőnk megalkotása szempontjából. Ezért is fontos, hogy hiteles ismereteink legyenek Marx tanításáról. Hiteles ismereteket viszont nem lehet róla szerezni „A tőke” és előmunkálatai eddig kiadott mintegy ötezer oldala *helyett* apróbb írásai alapján. E kétségtelenül nehezebben emészthető, elmélyült-séget igénylő művekben való jártasság nélkül köz-felfogásunk nem képes megszabadulni a felszínen maradó vulgarizálástól. Súlyosan visszaütő *tudati károsodás nélkül hosszabb távon nem lehet megkerülni „A tőkét” és közvetlen elő-munkálatait.*

Tuchscheerer könyvéből tehát kiderül, hogy csak a végeredményre vonatkoztatva lehet hitelesen beszélni a hozzá vezető előzményekről, azaz Marx korábbi gazdasági jellegű írásainak és gondolatainak az értelmét, a jelentését és a helyét „A tőke”, mint kifejlett forma adja meg. Amit egy pusztán filozófiai vizsgálódás nem feltétlenül mutat ki, azt a precíz ökonómiai tanulmány feltárja – vagyis a gazdasági báziselemzések nélkülözhetetlenek a filozófiai következtetések levonásához. Azonban más is kiderül a könyvből. Tuchscheerer ugyanis azáltal, hogy Marx megértésében elmegy addig a határig, ameddig a gazdaságtan elmehet, megmutatja Marx pusztán gazdaságtani megközelítésének határait. Miközben részletesen elemzi Engels „A nemzetgazdaságtan bírálatainak vázlata” című írásának hatását Marxra, addig csaknem teljesen mellőzi ugyanezt Moses Hess esetében, akinek a megismerése éppen

azért fontos, mert írásai nem tisztán közgazdaságtaniak – ahogy a fiatal Marxéi sem azok.

Még fájdalmasabban mutatkozik meg ez a határ „A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai” tárgyalásakor. Nem egyszerűen arra gondolok, hogy Tuchscheerer elmegy a legizgalmasabb filozófiai problémák mellett, nem is csak arra, hogy nem tér ki a marxai történelem-filozófia és formációelmélet bemutatására, hanem elsősorban azon összefüggésre, amelynek észre nem vétele magát a gazdaságtani aspektust is alapvetően elszegényíti. Marx az árutermelés, a pénzgazdálkodás korszakát az önállósult gazdaság korszakaként jellemzi, amikor a termelés öncél, nem az emberért, hanem magáért a termelésért folyik, és ennek következtében az emberek egymáshoz való társadalmi viszonyait termékeik, azaz dolgok társadalmi viszonyai jelenítik meg. Marx ezt a jelenséget felcserélésnek, visszajáráfordulásnak nevezi. A fejlett árutermelés, a tőkés termelés fő korlátját – egyúttal belső alapellentmondását – abban ragadja meg, hogy bár a tőke a termelő-erők abszolút forradalmasítására törekszik, ezt a fő termelőerő, az ember rovására, alkotó energiáinak eltékozlásával valósítja meg. Ezért a tőke önmagában hordja saját alapvető korlátját, saját természete realizálásának legfőbb gátját. Ez a gazdasági ellentmondás csak egy tisztán gazdasági területen kívül oldható meg: azáltal, hogy a termelés emberi mértéket kap, az emberi szükségletek kielégítése érdekében történik. Így egyrészt lehetővé válik az alkotó energiák szabad funkcionálása, másrészt megszűnik a történelmileg szükségzerű visszajára fordulása, azaz felszámolódik az önállósult gazdaság. Az emberi és a gazdasági szempontok ilyen szintézise Marx történelemelmélete szerint a kommunista társadalomban következik be. Tuchscheerer azonban nem veszi észre az emberi tényezőnek ezen ökonómiai főszerepét, mert nézőpontja a hagyományos politikai gazdaságtanén belül marad. Kiderül tehát, hogy a tisztán gazdaságtani megközelítés határa egyben önmaga korlátját és korlátoztságát is mutatja. *Hogy egy egyoldalú filozófia nem tud hiteles értelmezést adni a politikai gazdaságtan nélkül, úgy egy egyoldalú gazdaságtan sem képes boldogulni a filozófia nélkül.*

I

Meg lehet-e írni egyetlen műben az esztétikát? Adhat-e teljes és kielégítő választ egy mű olyan összetett kérdésekre, mint a műalkotás léte, keletkezése, befogadása? Nyilvánvalóan csak akkor, ha a szerző nem a részletekkel foglalkozik, hanem megkeresi minden esztétikai jelenség alapját. Ebben az esetben viszont már magának az esztétikai alapnak a leírása veszi át a főszerepet, s már tulajdonképpen nem is esztétikáról, hanem filozófiáról lesz szó.

Nicolai Hartmann könyve ilyen tartalmú előfeltevés szellemében indul, s a szerző végig tartani igyekszik a filozófiai igényesség magas fokát, hogy minél határozottabban és minél mélyebben le tudja írni tárgyát, az esztétikát, mely szerinte az embert igazán emberré teszi, hiszen épp ez az a birodalom, ahol kapcsolatba kerülhet az értékek világával.

A filozófia (s főleg a XX. századi filozófia) iránt érdeklődő magyar olvasó számára kialakult a korábbi néhány évben-évtizedben N. Hartmannról, a gondolkodóról egy kép, mely többé-kevésbé hamisnak tekinthető, mert igen gyakran nem az eredeti művek tanulmányozása alapján jött létre, hanem a róla írt tanulmányok, bírálatok, recenziók (esetleg másodkézbeli vélemények) alapján, s persze hozzátehetjük, hogy nem mindig marxista szempontok figyelembevételével alakultak ki ezek a vélemények. Ez a kép egy olyan polgári gondolkodót vetít elénk, aki túllép a mai polgári filozófia szélsőséges vonásain (idealizmus, metafizika, szubjektivizmus, agnoszticizmus, túlzott pszichologizmus, relativizmus, dogmatizmus stb.) és egy – egyesek szerint a marxizmushoz viszonylag közelálló – realista, objektivista, esetleg materialista igényű rendszert alakít ki, s e rendszernek a legfőbb jellegzetessége az ontológiai elem túlsúlya, a világ tárgyainak, dolgainak, jelenségeinek ontikus megközelítése – a lényeg feltárásának igényével, a másik, ezzel összefüggő jellegzetessége pedig axiológiai

irányultsága, s objektív idealista rendszerében az „idealista” jelző szinte csak bocsánatos bűnként szerepel.

A Magyar Helikon szép kiállítású könyve most lehetővé teszi sokak számára ennek a hamis képnek a korrigálását, s a legendák helyére a tények léphetnek. Igaz, hogy Hartmann életművének esztétikai szférája többször került a marxista elemzés bonckése alá: Szigeti József, a könyv terjedelmes, mintegy 60 oldalas „Utószavának” szerzője számos helyen elemzi Hartmann esztétikai idealizmusának lényegét,¹ Hartmann etikájának beható elemzésére és túlhaladására pedig Szilágyi Imre egy egész könyvet szentel (természetesen az említett könyv túlmegegy az elemzés szintjén), s Hartmann teleológia-konceptiója is több elemzés tárgyává vált (Makai Mária, Pais), de mindezeknek az elemzéseknek együttesen sem sikerült még eloszlatni a Hartmannról kialakított illúziókat.

Ennek oka tehát nem csupán az lehet, amiről az előbbieken szoltunk, hanem maga a hartmanni módszer, sőt tulajdonképpen a szöveg is. Ezt a tényt két összehasonlítással tudnánk leginkább megvilágítani: a klasszikus német esztétikához kapcsolódik valamiképpen Lukács György és Hartmann esztétikája is, de míg Lukács az „Aesthetik von oben” szintjét a valóságos művészi gyakorlattal igyekszik kapcsolatba hozni, sőt meg is teremti az összhangot („... elemző módszerének eredetisége a társadalmi-történelmi és a szigorúan vett esztétikai szempont tökéletes egyesítéséből következik”), addig Hartmann inkább az „Aesthetik von unten” szintjéhez közelítve munkálkodik, de a reális valóságtól elhatárolva, így sokfelől lehet vizsgálni a hartmanni esztétikát, de igen nehéz belátni koncepcionális bázisát. (Természetesen a fönti minősítéseknek csak az összevetésben van igazán értelme, s nem önmagukban.) Másrészt, ha összehasonlítjuk Umberto Eco („A nyitott mű” szerzője) esztétikai alapelveivel Hartmann alapelveit, azt látjuk,

*Nicolai Hartmann: „Esz­tétika”, Magyar Helikon, Bp. 1977, ford.: Bonyhai Gábor.

¹ Az „Utószó” korábban is megjelent az „Eszmék harca az esztétikában” c. gyűjteményes kötetben, Corvina, Bp. 1976.

² Ezzel kapcsolatban lásd Tertullian: Lukács György szellemi fejlődése; „Magy. Fil. Szemle”, 1970/3–4. Az idézet a 416. oldalon.

hogy előbbi a variabilitás, a shakespeare-i értelemben vett csaknem szabad interpretáció híve, Hartmann viszont valamiféle ki nem mondott (s talán ki sem mondható), ugyanakkor szinte változatlanul létező értékrendszer alapján képzel el az esztétikumot.

A főnti összehasonlítások fényében szemlélve a hartmanni esztétika voltaképpen „sziszteológiai” változik, s éppen innen eredeztethető az a jellege, hogy újabb és újabb illúzióknak ad támpontot, hiszen az újra és újra „előgörgetett” esztétikai kérdések lehetőséget adnak érdekes (sőt néha izgalmas) rész megoldásokra. Mindamellettt azonban az egész súlya egyre nő, s egyre nehezebb lesz az alapvető esztétikai kérdésekre válaszolni (mint az esztétikum, a szép, az esztétikai értékek, az esztétikai érzékelés természete stb.).

A mű egészéről szólva még föltétlenül meg kell említenünk a keletkezés körülményeit, melyekről Frida Hartmann írt néhány mondatot a mű végére. Az „Esztétika” első teljes fogalmazványa 1945 nyarán készült Potsdam-Babelsbergben, tehát Potsdam lerombolása, Berlin ostroma, a háború befejeződése utáni általános bizonytalanság idején íródott, s van valami jelképes (s egyben a XX. századi polgári filozófiára jellemző) abban a tényben, hogy ugyanúgy, az emberiség legnagyobb véres tragédiája közepette született Sartre hatalmas műve („L'Être et le Néant”. 1943), s Ingardennek, a ma szinte reneszánszát élő lengyel fenomenológusnak legnagyobb munkája is a német megszállás ideje alatt keletkezett (Der Streit um die Existenz der Welt). Anélkül, hogy bármilyen kapcsolatot erőltetnének a három említett (s azonos történelmi szituációban keletkezett) mű között, első közelítésben is szembetűnő hasonló ontológiai fogantatásuk, kérdésfeltevésük. Válaszaik más típusúak ugyan, de ezekben is van egy közös elem, egy olyanfajta lényeg (vagy lényegiség) föltételezése, ami metafizikai jelleget ad mindhárom említett szerző rendszerének (nem a szó módszer-tani, hanem inkább tartalmi jelentésében). Talán ez a metafizikai jelleg kapcsolja mindhármukat az irodalomhoz, a művészetekhez – mind filozófiájukban, mind gyakorlatukban. (Ismétlően hangsúlyoznunk kell, hogy a ténylegesen meglévő „fenomenológiai” kapcsolattól függetlenül vontunk párhuzamot a három szerző között mintegy azt példázva, hogy a kor – szélesebben a lét – azonossága vagy hasonlósága a polgári filozófiában hasonló vagy azonos folyamatokat indíthat el.)

A bevezetésképpen elmondottak nagyjából meg is szabják a recenzens munkáját, lehetőségeit: nem lehet a művet ismertetni a szó szigorú értelmében, hiszen egy sajátos, önellentmondásos dichotómia jellemzi: egyfelől az egész egységes szemléletének igénye, amit Hartmann meg is fogalmaz („Csak az egész az esztétikai tárgy.” (135.)), másfelől egy „polifón” kifejtés erről az esztétikai tárgyról. Ez a polifónia látszólag a legteljesebb tudományosság igényéből fakad, tehát a tárgy mindenoldalú leírását jelenthetné, de egy lényeges, sőt döntő szempont azt mutatja, hogy ez a sokoldalú megközelítés végül is nem eredményezi a jelzett és kívánt *egység*, az esztétikai totalitás megteremtését: Hartmann az esztétikai tárgyat végső soron szembeállítja az emberi – s hangsúlyozottan bármiféle emberi – cselekvéssel, tevékenységgel, illetőleg annak eredményével. Ezt bizonyítják Hartmann alapvető kategóriái, mint például az „*elvalótlánítás*” szembeállítása a „*megvalósítással*”, ahol is az „*elvalótlánítás*” a művészi ábrázolás lényegi eleme, a „*megvalósítás*” pedig az emberi céltudatos munkatevékenységet jellemzi, s Hartmann szerint a művész tevékenysége csak látszatra megvalósítás, tehát teleológiaiilag elemezhető cselekvés. (63. és 734.) Ugyanide vezet a *szép* lényegének fölfogása, tudniillik hogy a szép „a realitással és az irrealitással szemben közömbösen jelenik meg”. (728.) Ez utóbbi kitétel egyébként aligha más, mint az „*érdek nélküli tetszés*” bèleitrisztikai elvének fölmelegítése és átformálása.

A hartmanni szétválasztás még pregnansabban áll előttünk, ha az emberi teremtő képességről elmondottakat idézzük föl: a természet tudat nélküli, cél nélküli vak törekvése is kreativitás, de *elvíleg* különbözik az emberi teremtő képességtől, mely teljesen ellentéte az előbbinek, hiszen „*céltevékeny, tudatos, szándékos, mozgékony az irányok és a kitűzött célok megválasztásában*”, de az emberi kreativitásnak is két típusa van, a *reális megteremtése és a kreatív esztétikai formája*. Hartmann szerint ez utóbbi magasabb rendű az előbbinél. (Megjegyezhetjük, hogy a marxista esztétikában is inkább csak implicite szerepel a műalkotásnak emberi tevékenységként való fölfogása, holott ennek az elvnek szinte principiumként kellene szerepelnie mindenféle művészet-felfogásban.)

Ennek a szétválasztásnak viszonylag nagyobb figyelmet kell szentelnünk, mint elsőre szükséges-

nek látszana, mivel épp itt ragadhatjuk meg a sziszifuszi munkának a lényegi alapját (vagy mondhatnánk így is: lényegi hibáját): a reális „teremtés” és az esztétikai kreativitás szigorú szembeállítás, azaz az emberi tevékenység és a (tágon értelmezett) műalkotás szembeállítás végső soron *idealista alapelv*. Ez akkor is igaz, ha Hartmann „Az. objektiváció törvénye” címet viselő fejezetben látszólag antiidealista álláspontot foglal is el. E fejezetben Hartmann kifejti, hogy a „műalkotás a szellemi lét egyik különös formájának, az *objektívtól szellemnek* az egyik válfaja”. A „szellemi lét” ontikus státuszát alapvetően viszont így jellemzi: „A szellemi lét nem állhat fenn az aulról kiinduló, hordozó létretegződés nélkül.” (138.) A szellemi lét két élő típusa mellett (tudniillik a személyes-szubjektív és a történeti-objektív forma) harmadik típus az objektívtól szellem, melynek egyik válfaja, megjelenési formája a műalkotás. Az objektívtól szellem is hordozó közeggel rendelkezik, „egy reális képződményen nyugszik, amely a maga részéről semmi esetre sem szellem, de tartósságban fölülmúja a szellemi életet”. (139.) Ezek a gondolatok – úgy tűnik – materialista színezetűek, s. még akkor sem gyengül ez a kvázi-materializmus, ha az objektiváció törvényének kettős jellegére gondolunk. E kettős jelleg szerint a szellemi tartalom materiális formához való kötődése csak az egyik oldal, a másik oldalról ennek a megformált matéria által hordozott szellemi tartalomnak állandó szüksége van az *élő tudatra*, amely szemlél, megért, újra felismer. Úgy tűnhet előttünk, hogy a dialektikus szemléletmód is szerves része a hartmanni elméletnek. (Hangsúlyozni kell, hogy ez csak látszat.) Íme, tetten érthetők a bevezetőben említett Hartman-legenda egyes fogódzói!

Soroljuk most már elő a kifogásokat!

Először is talán legfontosabb mozzanat az, hogy itt egy *holt, mozdulatlan matériáról* van szó, melyet a szellem *megformál*, s ez igencsak arisztotelészi gondolat. Ilyenformán az anyag külsődlegesen formálódik, alakulásához önnön, belső törvényszerűségei nem vezetnek el.

Másodsorban azt is meg kell említenünk, hogy Hartmann nem tisztázza a szellemi lét és az anyagi lét egymáshoz való viszonyát, illetőleg ezeknek egymástól való idegenségét hangsúlyozza inkább.

Harmadszor az objektiváció törvénye semmiel többet nem fejez ki, mint „az eszme érzéki látszásának” hegelei elvét, melyet Hartmann bírál és túlhaladni vél. Kézenfekvő, hogy a szellemi

által megformált matéria és az eszme érzéki látszása között legfeljebb kisebb hangsúlybeli eltérés van, de lényegi differencia nincs. Amennyivel inkább a matéria felé fordul a hartmanni fölfogás, annnyival egyben el is szegényíti a műalkotás „érzéki” jellegét.

Ugyancsak fontos kifogás az is, amit leginkább a Feuerbachról írott 6. tétissel világíthatunk meg legvilágosabban, mely szerint „az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége”.³ Hartmanntól nem a társadalmi viszonyok összességét, illetőleg az azon alapuló esztétikai vizsgálatot kérhetjük számon (hiszen ez illúzió is volna), hanem azt, ahogyan általában a viszonyt kezeli. Nevezetesen a *megjelenési viszony* az, amiben az esztétikai tárgyak egyik döntő sajátosságát látja, olyannyira, hogy a megjelenési viszonyt az esztétikai értékek fennállásának feltételeként szabja meg. A megjelenési viszonynak társadalmi kellene lennie, olyan értelemben, ahogy arról Marx ír, tehát személyek közti viszonyoknak – s ez a mozzanat hiányzik a hartmanni viszony-fölfogásból, továbbá ha Engels véleményét is figyelembe vesszük, mely szerint a személyek (és az osztályok) közötti viszonyok „mindig dolgokhoz vannak kötve és dolgokként jelennek meg”⁴, akkor az is jól láthatóvá válik, hogy nem egyszerűen az érzéki – személyes jelleg hiányzik a megjelenési viszonyból, hanem az eleve hamis. Hartmann a műalkotás létezését „számunkra” fennálló tárgylétnek nevezi, s így egy olyan ontikus séma áll előttünk, amelyben két pillére van a létezőnek, egy objektum és egy szubjektum, s végső soron az ezek között létrejövő viszony a megjelenési viszony. Ugyanakkor a főnti Marx- és Engels-idézetek egyértelműen mutatják, hogy mindenfajta társadalmi viszony egyszerre dologi és személyes (vagy ha tetszik, egyszerre objektív és szubjektív), tehát mechanikus, metafizikus leegyszerűsítés a viszonyokat e két szféra szembenállására lebontani: a társadalmi viszonyokban szereplő tényezők mindegyikének van objektum-léte és egyszersmind szubjektum-léte is (s ez a műalkotásokra is igaz).

Más oldalról az is világos, hogy az ilyenfajta viszonyokban az egyes, különös és általános szintek egysége is kielemezhető, viszont Hartmann az egyedi oldalt hangsúlyozza (sőt az egyszerűit!), s így arra a véleményre jut, hogy az esztétikai *értékkérés* (szemben minden más

³ MEM 3, 9.

⁴ MEM 12, 476.

típussal) egyben és kizárólagosan *értékkalkotás* is. Ezek szerint a személyes szubjektum nélkül nincs esztétikai érték, de ez csak részben igaz, mégpedig amennyiben a személyes szubjektumok feltételei a társadalmi objektivációnak, s ilyen tekintetben az egyéb értékek (gazdasági, etikai) és az esztétikai értékek között nincs elvi különbség, mint azt Hartmann föltételezi, hiszen a személyes jelleg mindenfajta érték létezésében kettős szerepű: egyrészt az *érték teremtesének feltétele* a fönt leírt módon, másrészt az *érték közvetítési eszköze* is, akár használati-, akár csereértékről legyen szó.⁴ Ennyiben a „számunkra való lét” mint javunkra válás és a „számunkra” fennálló tárgylét mindenféle érdektől függetlenített formájának szembeállítását nem valós probléma.

Az említett viszony-fölfogás elemzésével kapcsolatban az is kitűnik továbbá, hogy Hartmann számára egy elvont (és érzékiségétől megfosztott) műalkotás vizsgálata jelenti a fő feladatot, s így a *létezés szféráinak keveredése* vagy legalábbis *tisztázatlansága* is megfigyelhető. Ennek legszembetűnőbb esete a műalkotásnak, a szellemi létezésnek, a megjelenési viszonyoknak, illetőleg az esztétikai értékek létezésének mint kategóriáknak eklektikus használata, s ez a tény a hartmanni életmű egészének alapvető problémájára utal: az igazán objektív ontológiai vizsgálódás, különösen ha rendszer-egészben történik, összeférhetetlen az idealizmus mindenfajta válfajával, pontosabban belső ellentmondásokhoz vezet. Ez a belső ellentmondás vagy eklektikusságban mutatkozik meg, mint alkalmasint Hartmann-nál, vagy pedig a dualizmus (sőt pluralizmus) válik akaratlanul is a szerző princípiumává. (Megjegyzendő, hogy ez a jelenség túlmutat Hartmann életművén, s szinte minden XX. századi polgári ontológiára jellemző lesz, azzal a kiegészítéssel, hogy harmadsorban vallásos színezetűvé is válhat az ontológiai rendszer, mint például Max Scheler esetében, de az eklektikus pluralizáló tendenciákat a vallásos irány nem fedi el mindig.)

Hiba volna persze Hartmann művére kizárólagosan ráhúzni az eklektikus jelzőt, hiszen az objektiváció törvényének elemzése során pluralista gondolatokat ír le, s ez a tény azt bizonyítja, hogy igyekszik elhatárolódni az eklektikus alapvetéstől, illetőleg kiküszöbölni annak következtelenségeit. Egy háromtagú viszonyhoz jut el, mely-

nek elemei a következők (a Hartmann által megadott sorrendben): először van a megformált *matéria*, másodszor a *szellemi tartalom*, melyek épp a megformálás mozzanataival kapcsolódnak össze egymással, harmadszor pedig az *élő szellem*, mely nélkül az első két tényező nem volna az, ami, „Ezt a háromtagú viszonyt nem lehet tovább egyszerűsíteni.” (141.) Talán ez az egyik lényeges pont egyébként, ahol Szigeti József a hartmanni szubjektív idealizmust „tetten éri”, holott itt arról nem lehet szó, mivel nem a *teljes létezés* szféráiról beszél a szerző egyrészt, hanem az egyikéről, a szellemi létezéséről, mint azt Hartmann bővebben ki is fejtí „Das Problem des geistigen Seins” című művében; másrészt pedig a szubjektum akár szellemi, akár objektívalódott formájában, sőt a szellemi lét általában is föltételez Hartmann szerint egy hordozó matériát, közeget, amit nem *teremt* a szubjektum, csak *formál, alakít*. Sokkal inkább a dualizmus felé forduló objektív idealizmusról beszélhetünk tehát, mint a szubjektív idealizmusba hajlóról.

A dualista, sőt pluralizáló tendencia további bizonyítéka, hogy az említett háromtagú viszonyt Hartmann kiegészíti egy negyedik taggal, az alkotó, teremtető szellemmel. Ez a négytagú viszony ugyanakkor igen erősen emlékeztet Arisztotelész végső elveire, melyek hasonló viszonyrendszert alkotnak: az anyagi, a formai, a ható és a cél-okok négytagú rendszeréről van szó. Arisztotelésznél eldönthető viszont, hogy a négy tényezőtől a három szellemi természetű szorosabb egységet alkot, és aktivitásában szembenáll a formálatlan, passzív anyaggal, s valaképpen Hartmann három szellemi princípiuma is hasonló természetű: alakul és alakít, változik és változtat, s mindaz, amire ez hat: a *matéria*. Ugyancsak rokonság mutatható ki a hartmanni negyedik elem, az alkotó szellem és az arisztotelészi „nusz poétikosz” között. Az esztétikai tárgyak alapjául szolgáló anyag viszont ebben a tekintetben különbözik is a természet egészétől, mert utóbbi, ha vakon is, de kreatív, mozgó, míg előbbi döntően mozdulatlan, holt önmagában, s csak a szellemi tényezők hatására „működik”. (Ami mellel arra utal, hogy a pluralizáló tendencia nemcsak a szellemi létre, hanem az anyagi létre is érvényesül Hartmann rendszerében, sőt az esztétikai anyag tekintetében külön is érvényesül ez a tendencia, főleg az ábrázoló művészet viszonylatában: a „Materie” és a „Stoff” megkülönböztetése.)

Ugyanakkor Hartmann szövegszerűen is utal arra, hogy a szellemi létezés nem egységes:

⁴ Az esztétikai érték szférájában egzisztáló használati- és csereérték problémájának figyelemre méltó megoldási kísérletét adja Vitányi Iván („Valóság”, 1978/3. és 4. szám).

„Az objektivált szellem két alkotórészének tehát alapvetően különböző létmódja van” (149.) – s ennek a különbségnek a lényegi jellemzője a *magában való* és a *számunkra való* létezésben fogalmazható meg.

Hartmann-nak ahhoz, hogy a pluralizáló tendencia csapdájából szabadulni tudjon, ismét segítségül kell hívnia munkásságának kiinduló bázisát, a fenomenológiát, s annak szellemében a szerkezet-lét problémáinak megoldásán kell fáradoznia; ami persze nem kecsegtet eleve sikerrel, hiszen egy olyan *belső megoldást* keres, melyből kimarad az esztétikai lét leglényegesebb belső eleme, az emberi jelleg. Ennyiben annak a törvényszerűségnek a fordítottja is megmutatkozik, mely szerint *minden strukturalista megközelítés* (tárgytól függetlenül) *egyben ontológiai megközelítés is*: itt az is bebizonyosodik, hogy a dialektikus materializmustól át nem hatott *ontológia* következetes kifejtésében így vagy úgy *strukturalizmusba fordul* szükségképpen. (Nem szak-strukturalizmusról, hanem az általánosan fel-fogott létezés struktúrájának kutatásáról beszélhetünk, noha az is igaz, hogy a reálontológia, mint ahogy Hartmann műve is ilyen, az adott reális létező szerkezetének kutatásába fordul.) Csak mellel utalhatunk rá, hogy a szerkezet, a rétegeltség felé fordulás a már említett, s 1933-ban keletkezett művében is megvan.

III

Az előbbi részben föl-sorakoztatott kifogások jobbára Hartmann eszmei, világnézeti alapjára vonatkoztak, s e tekintetben vád érhetné a recenzenst, hiszen Frida Hartmann közlése szerint a műnek (amely egyébként is befejezetlen maradt) csupán az első harmada tekinthető igazán késznek, kiadásra alkalmasnak, s így a második kétharmad szükségképpen tartalmaz következetlenségeket, belső ellentmondásokat vagy csupán fogalmazásbeli hibákat. Azonban a világnézeti bizonytalanság vagy következetlenség (ami még – mint láttuk – az objektív idealizmuson belül is jellemző a műre) azt az első harmadot is teljes mértékben áthatja, ami Hartmann szerint kiadásra érett. Amellett az egész mű szerkezete is arra mutat, hogy az ontológiailag megalapozandó esztétika „strukturalizmusba” fordul, s az ez után következő részek hiába kísérlék meg az ontikus vizsgálatot előtérbe állítani, azok *részletek* maradnak, s nem áll belőlük össze az az *egész*, amit Hartmann célul tűz ki.

Milyen is ez a szerkezet?

Kifejezi a szerző már említett szoros kapcsolatot a fenomenológiával, hiszen a „Bevezetés” is az „esztétikai beállítottság” fölvetésével, illetőleg az esztétikai és a filozófiai beállítottság differenciálásával indul (bár itt a „beállítódás” talán szokottabb és találhatóbb kifejezés lenne), s nem nehéz ennek rokonságát fölfedezni a husserli *Einstellung*-okkal, majd az esztétika filozófiai megalapozásának igényével lép föl, s a továbbiakban először a *jelenséget* veszi szemügyre, majd eljut a *szerkezet* elemzésének követelményéhez, kibontja a szerkezetet a *rétegek* föltárásával (itt az aktuáselemzésnek a tárgyelemzésbe való átvitele is voltaképpen már Husserl által is szükségesnek vélt szempont érvényesítése – „vissza a dolgokhoz!”), s ez egyenesen a forma kérdéskörének tisztázásához vezet. Ezen a ponton Hartmann az esztétikai tárgy és az esztétikai tárgyon túli reális világ közti viszonyra tér ki részletesen („Egység és igazság a szépben”), majd végül *az értékek általános esztétikai elmélete* s a *konkrét művészi értékek vizsgálata* folytatja a művet, s a „Függelékben” a szerző ismét ontológiailag akarja áttekinteni a mű főbb tanulságait, valamint a történetiség elvét is igyekszik érvényesíteni. Ez az alig harminc oldal igen vázlatos és nem épül szervesen a munka egészébe.

Kivehető tehát a szerkezetben a fenomenológiai hatás: a *jelenség* minél pontosabb megközelítése és leírása után következik egy „eidetikus epoché”, melynek eredményeképpen a *lényeg*, mégpedig az érzékiségtől meg nem fosztott lényeg tárul föl (bár az eidetikus epoché következetes végigvitele nem sikerül Hartmannnak, mivel nála az érzéki jelleg is elvész), majd a lényeg ismét elnyeri szerepét az egész jelenség egységében. Hartmann a „Bevezetésben” (11. pont) meg is fogalmazza a fenomenológiához való viszonyát, s célját épp abban jelöli meg, hogy amit a fenomenológia az esztétika területén nem tudott elérni – tudniillik a ténylegesen ontológiailag megalapozott esztétika, a szép lényegének filozófiai igényű föltárása.

Ugyancsak szoros kapcsolat mutatható ki a fenomenológiával a már említett megegyezésen túl is a frazeológia területén („beállítottság – „beállítódás”); olyan alapvető fogalmak meg-létét emelhetjük ki, mint a bolzano-i „fennállás”-kategória alkalmazása az esztétikai tárgy értéké-nek *fennállására* vagy magának az *esztétikai tárgy-nak* a megnevezése is rokonítható a meinongi „Gegenstandstheorie”-val. Ez utóbbi esetben ugyan Hartmann hangsúlyozza az esztétikai tárgyak egyediségének (sőt, mint láttuk: egyszerű-ségének) tényét, azaz a műalkotás olyan szélső

séges értelmezését, mely szerint minden olvasat vagy interpretáció mássá teszi a műalkotást, ám ez látszólagos ellentét csupán, hiszen épp ilyen módon válhat az esztétikai tárgy valamilyen absztrakt entitássá, mert konkrétságában nehezen vagy egyáltalában nem fogható meg. Egyébként Szigeti utószóként szolgáló tanulmányának eredeti címe is a tárgyelmélettel való rokonságra utal: „Nicolai Hartmann esztétikai tárgyelméletéről”⁶

Továbbá fenomenológiai típusának tekinthető Hartmann-nak az esztétikai értékre vonatkozó fölfogása is. Érdekes ezzel kapcsolatban magát a szerzőt idézni: „... az esztétikai érték nem a megjelenőn, hanem magán a megjelenésen múlik, a szellemileg befogadó lény is részese az esztétikai értéknek. S mivel ugyanez a lény érzi az esztétikai gyönyört, ez utóbbi autonómiája nem az eleve adott érték autonómiájában áll – ellentétben az összes többi értékterülettel –, hanem abban, hogy maga is részt vesz az esztétikai érték megteremtésében.” (134.) Meg kell jegyeznünk, hogy Hartmann nem azonosítja magát teljesen ezzel a véleménnyel, pontosabban ezt csak kiindulásnak tekinti, hiszen a *tárgy-elemzés* teszi majd igazán érthetővé ezt a viszonyt. (Lásd ezzel kapcsolatban a mű szerkezetére vonatkozó megjegyzéseket!)

A tárgyelemzés oda vezet, hogy Hartmann szembeállítja az etikai értéket az esztétikaival, bár világosan kimondja, hogy *lehet* köztük kapcsolat, de ez a szembeállítás is az aktus és a tárgy között történik végső soron: „... az esztétikai érték nem aktusérték, hanem tárgyérték, az erkölcsi érték viszont lényege szerint aktusérték.” (533.)

Ahhoz azonban, hogy még pontosabban lássuk, mit is ért Hartmann az esztétikai értékek specifikus jellege alatt, röviden ki kell térnünk a rétegelmélet néhány jellemző vonására.

IV

Mindenekelőtt ki kell emelnünk, hogy a réteg-elmélet végső soron az „Esztétika” egészében fokozatosan bomlik ki, szinte maga is rétegelte: először is már a megjelenési viszony rétegeltséget mutat, ami az elemzés nyomán a „matéria” és a „szellemi rétegek” csoportjaként tűnik elő; ezt a kettősséget Hartmann az „előtér” és „háttér” struktúrával szemlélteti. Az „előtér” minden művészi ágazatban gyakorlatilag azonos azzal a tényleges anyaggal, ami specifikusan formálódik a

művészi alkotás folyamatában, a „háttér” általában véve a szellemi tartalom, de ez minden művészetben más és más. (Éppen a közbülső rétegek differenciáiban leli meg Hartmann az egyes művészi ágak elkülönítésének elvi lehetőségét.) A példa kedvéért idézzük fel a festészet rétegegymásutánját, ahogyan Hartmann azt kibogozza!

Az előtér a reális felület a látható színpontokkal. Emögött jelennek meg egymásra épülve a következők: a megjelenő háromdimenziós térbeliség, a dolgok és a képi fény, ebben a szférában megjelenik a mozgás, ahogyan a kép azt szemléltetni tudja, a mozgásban megjelenik az alakok eleveisége, a mozgás eleveiségében jelenik meg az „ember belső lelki világa”, néha azután az individuális idea is feltűnik emögött, majd végül „az eszmeszerű-általános”. (302–303.) A szerző hosszan elemzi a költészet, a szobrászat, a zene, az építőművészet rétegsztruktúráját, majd a formálás elméletében oldja ennek szükségszerűen meglévő merevségét. Másfelől az elvont rétegsztruktúra vizsgálatát adja Hartmann a szép nemeinek elemzésekor, s különösen kiemelkedik itt mindaz, amit a *fenséges* elemzése közben elmond. Ugyanakkor mind a konkrét rétegvizsgálat, mind az absztraktn alkalmazott réteg-szerkezet sajátos módon ellentmondásba torkollik: valahogy olyasféléképpen jár Hartmann a réteg-mélységek kutatásakor, mint az, aki véges darabokból próbálja összerakni a végtelen teret, vagy egy másik hasonlattal: ahogyan Peer Gynt keresi a hagyma lényegét, s egyre csak hánjtja le a leveleit, hogy végül semmi se maradjon a kezében, ugyanúgy Hartmann is egyre-másra „hánjtja le” a műalkotás rétegeit, de végül mégsem leli meg annak igazi lényegét. Az irodalmi műalkotás legbelsőbb rétegei kapcsán a szerző eljut a „kimondhatóság határai”-hoz, s az ábrázolásnak itt adódó problémáit azzal intézi el, hogy „csak a lánész képes megbirkózni ilyen magas szintű feladatokkal”. (286.) Hasonló módon elbizonytalanodik Hartmann, amidőn a *fenséges helyét* keresi a rétegepítményben, mely keresésnek a végső konklúziója az, hogy a fenséges „csak úgy tárható fel az érzékeknek és a szemléletnek, hogy közben nagyobbrészt el-takarva marad előttünk” (589.), de nem kevésbé bizonytalan a fenséges lényegének leírása is. „A fenséges távol van az érzékektől”, de ugyanakkor a zene és az építészet bizonyul legerősebbnek a fenséges megjelenítésében, s „nem azért, mintha ezek a művészetek kevésbé lennének érzékiek, hanem azért, mert nem a szó tulajdonképpeni értelmében „ábrázolnak”, hanem azt, amit

⁶ Ld. az 1. sz. jegyzet!

autonóm formálásukban kifejezésre juttatnak, csak homályos meghatározatlanságban teszik érezhetővé; miáltal persze a megjelenés varázsa az érzékek síkjáról messze tovább, a nem érzékibe tolódik". (585–586.)

A szükségképpen mozaikszerű példák is meggyőzően mutatják, hogy az esztétikai tárgyak elméletének saroktétele, a rétegek elmélete voltaképpen (alapjait tekintve) nem vezet közelebb a lényeghez, mindamellet, hogy részeredményekben gazdag elmélet. A rétegelmélettel kapcsolatos másik kifogás az, hogy nem eredeti gondolat. Vajda György Mihály elemző tanulmányában kimutatta azokat a pontokat, melyeken át láthatóvá válik Ingarden alapvető művének („Das literarische Kunstwerk”) hatása Hartmann rétegelméletének kialakulására.⁷

Végezetül (természetesen nem merítve ki a rétegelmélet sajátosságait) arra kell rátérnünk, milyen következtetésekkel jár a rétegek elmélete az értékelésre, pontosabban a Hartmann által hipotetikusán leírt alapvető különbségek mibenlétére az esztétikai és a nem-esztétikai értékek között.

A rétegelmélet degradálódása megkérdőjelezi az esztétikai értékek sajátosságaira vonatkozó

megjegyzések érvényességét is, s valóban, maga Hartmann is arra a következtetésre jut, hogy az esztétikai értékek „relativizmusa” csupán látszat. Arra a kérdésre, hogy ez a látszat „valóban az értékek relativitása-e; vagy pedig végeredményben ez is csak az *értéktétele* és az *értékérzés* relativitása” (560. – Kiemelés tőlem – R. M.), a szerző válasza az, hogy az értékérzés és az értékítélet változóak ugyan, de az értékek nem. Az értékek tekintetében „az interszubjektív általánosság nem jelent mást, mint az adekvát beállítottságú személyek egyetértését”. (562.) Jól látható, hogy ezen a ponton a valóságos társadalmi viszonyok nincsenek jelen, az eleven emberi tevékenység hiányzik mind a műalkotás létrehozása, mind annak élvezete szempontjából.

Az „Esztétika”-hoz az illene, ha a recenzió is befejezetlen maradna, mint ez a „sziszifuszi” mű, de végezetül csak jelezhetjük a további problémák némelyikét: a dialektika és az antidialektika ütközőpontjait, a természeti szép mindenhova kapcsolódó kérdéskörét, a történetiség és időtlenség markáns ellentmondását, és így tovább. Ezek a kérdések azonban további tanulmányokat szükségeltetnek.

„SCHÖN”*

T A G A I M R E

Az S. J. Schmidt által kiadott „Schön” c. könyv a 4. Karlsruhei Napok (1974. okt. 4–5.) előadásait, s a kialakult vita egyes részleteit tartalmazza. A kollokvium fő kérdését így fogalmazták meg: „Használhatjuk-e még értelmesen manapság a *szép* fogalmát?”

Öröndetes, hogy ez a kérdés, mely a közelmúltban a marxista szakirodalomban is igen élénk vitát váltott ki, a karlsruhei találkozón ilyen élesen merült fel. Ahol ugyanis ezt a látszólag nagyon labilis fogalmat *konkrét* elemzés tárgyává teszik, ott – közvetve vagy közvetlenül – mindig az adott társadalom esztétikai elsajátításának legmélyebb, a *totalitásra* vonatkozó kérdései kerülnek előtérbe. A totalitásra való igény fejeződött ki a karlsruhei kollokvium koncepciójában is:

⁷ „Irodalomtudomány”, szerk.: Nyíró Lajos, Akadémiai, Bp. 1970, 275–328.

különböző szakterületek képviselői vetették fel a „szép” fogalmának és használatának a problémáit. A résztvevők tehát sokoldalúan, különböző szempontokat figyelembe véve haladtak az esztétikai általánosítás felé, melynek végső kérdései azonban nyitva maradtak. (Ez részben érthető, hiszen különböző vélemények, nézetek összecsapásáról van szó, s nem egyetlen szerző egységes gondolatmenetéről. Ugyanakkor az egyes résztvevőknél is megfigyelhető időnként az általánosításoktól való tartózkodás, ami viszont már tünetszerű.)

Az egyes tanulmányok sorrendben a következők:

P. Hartmann: Hozzászólás a 4. Karlsruhei Kollokvium témájához: „Használhatjuk-e még értelmesen manapság a *szép* fogalmát?” (1–28. o.) P. Hartmann nyelvészeti szempontból közelíti meg a kérdést. Célja, hogy kapcsolatot

*Siegfried J. Schmidt kiadása, München 1976.

teremtve a kollokvium általános kérdésfeltevése és a nyelvészet között, elemezve a fogalom- és a kifejezéshasználát kapcsolatát, pozitívan válaszolja meg a kérdést.

S. J. Schmidt: „Szép”: megjegyzések egy vitatott fogalom használatáról, funkciójáról és specifikációlehetőségeiről (29–46. o.) A fogalom sokértelműségének illusztrálására S. J. Schmidt, az 1750–1973-ig terjedő időszakot felölelve, különböző lexikonokból, kézikönyvekből a szép legkülönbözőbb meghatározásait idézi. Ennek eredményeként megállapítja, hogy két dolog szembe-
tűnő: egyfelől a szépségnek a művészettel való azonosítására, illetve szükségszerű összekapcsolására való törekvés, amely korunkban mind lehetlenebbé válik, másfelől, hogy az említett definíciós kísérletek ellenére a szép a mindennapi beszéd egyik leggyakrabban, legsokértelműbben használt *értékelő* fogalma.

H. Hörmann: Használhatjuk-e még manapság értelmesen a *szép* fogalmát? (47–59.) Hörmann a téma pszichológiai vonatkozásait vizsgálja meg. Ennek megfelelően három fő kérdés érdeklí:

1. A szép mint gestaltpszichológiai értelemben vett *forma*.

2. A szép mint meghatározott érzés.

3. A szép mint információelméleti viszony vagy struktúra. Előadásának központi problémája a szép élményének a befogadó és a műalkotás közötti *viszonyként* való elemzése. „A műalkotás kiindulópontja, de nem egyedüli létalapja az esztétikai élménynek, mely a „szép” ítéletében csúcsosodik ki. Az esztétikai élmény sokkal inkább a befogadó (egy műalkotás kapcsán felmerült) szándékolt esztétikai tárgyára vonatkozik, illetve arra a viszonyra, melyet a befogadó saját szándékolt esztétikai tárgya és a műalkotás között élt át.” (54.)

N. Luhmann: Kódolható-e a művészet? (60–95.) Előadásában Luhmann szociológiai szempontokat vet fel, s igyekszik minél differenciáltabban megközelíteni a kérdést. Elemzi a szép-rút választási lehetőség problémáit (különös tekintettel a jelenkori művészetben előállt új helyzetre), s hangsúlyozza, hogy a széppel nem pusztán a rút állhat szemben. A művészet kódolhatóságát nem elszigetelten tanulmányozza, hanem összeveti más szociológiai médiumok vizsgálati lehetőségeivel is (pl. hatalom, igazság, pénz stb.). Végül összegezve megállapítja, hogy a művészet sikeresen csak akkor kódolható, ha a vizsgálatban figyelembe veszik a komplexitás követelményét, az egyes társadalmi részrendszerek összefüggéseit.

E. Oldemeyer: A szépségélmény és a „szép”, „a szép” (mint főnév TI) „szépség” szavak használatának különböző szintjei (96–134. o.). Oldemeyer egyfajta filozófiai rendszerezésre tesz kísérletet. Kiindulópontja igen lényegretörőnek látszik: „A nyelv problémái mögött gyakran a dolog, a tárgy problémái (Sachprobleme) húzódnak meg.” (96. o.) A megvalósítás azonban már problematikus. Oldemeyer a szép használatának 5 szintjét különbözteti meg:

1. A biológiai szint, melyet a hiányérzet és kielégülés ritmikus váltakozása, s az ennek megfelelő szépség-ítéletek jellemeznek.

2. Az erkölcsi szint, melyen a szépségítéletet az egyén által kritikátlanul elfogadott erkölcsi normák szabályozzák.

3. A második szint naiv ítélete itt reflexívvé változik át, s a tárgy szépségének, illetve a szépség természetének a magyarázata kerül előtérbe.

4. A szépség ezen a szinten egy meghatározott spekulatív filozófiai elmélet bizonyos részét, fokát jelenti (pl. a hegeli rendszer).

5. A szépség használatának, szerepének konkrét, tudományos vizsgálata (pszichológiai, szociológiai, információelméleti stb.). Ez az empirikus-tudományos szint, melyen a szépség fogalma – szemben az előző négy szinttel – értelmét veszti, s helyét az adott összefüggésben való használatának konkrét magyarázata veszi át. Egyelőre csak annyit erről a felfogásról, hogy bár megpróbálja eklektikusan egyesíteni magában a különböző polgári felfogásokat, egészében mindegyiknek az ellentmondásait, problematikusságát megőrzi (gondoljunk itt akár a hegeli rendszeralkotásra, a különféle antropológiai felfogásokra vagy a neopozitívizmusra). Oldemeyer *történeti* szempontként felveti a művészet autonómmá válásának, más területekkel (vallás, politika stb.) szembeni függetlenedésének a kérdését (124. o.). Mindez emlékeztet a lukácsi „művészet szabadságharca” koncepcióra. Szemben azonban Oldemeyer sematikus, antropológizáló felfogásával, Lukács sokkal konkrétabban és természetesebben fogalmazta meg a társadalom-antropológiai vonatkozásokat – (még ha a művészet-vallás kapcsolatot néhol talán kissé egysíkúan elemezte is).

M. Imdahl: Történeti szempontok a szépről folytatott vitához (135–141. o.) Az előadó a szépség fogalmának történelmi változására hívja fel a figyelmet, Kandinskynek azt a szellemes, de a sematizmus veszélyét is magában rejtő mondatát idézve, hogy a tegnapi diszharmonia holnapra harmóniává változik. Minderre Imdahl a

17. század szépségvitáját hozza fel példának: eleinte az antikvitás művészetét tartották a fel-tétlen, normatív szépség (beautez positives) meg-testesítőjének, míg a kor művészetében az ön-kényes, szubjektív szépséget (beautez arbitraires) vélték felismerni. Később azonban a viszony meg-fordult. Imdahl ezt azzal hozza összefüggésbe, hogy a francia (modern) szimmetria csak hasonló elemekből tevődött össze – szemben a hasonló és különböző elemekből álló görög szimmetriával –, s így könnyen *racionalizálható*, szabályokba foglalható volt. Nincs lehetőség arra, hogy e nézet rozslates kritikáját adjuk, annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy a valóságos okok mélyebb, társadalmi összefüggésekben keresendők.

Előadásának második felében Imdahl az avantgardista művészet problematikáját elemzi. Fontos, hogy ennek szemléletét, szépségről vallott felfogását is korhoz kötöttként értékeli, s elvet minden olyan elméletet, amely a szépség-élményben vagy arra vonatkozóan bizonyos mozzanatokot változtatlnak tekint. (Ennek megfelelően bírálja az információesztétikát is, amely bizonyos relációkat – komplexitás, innováció, redundancia – alapvetően állandóknak próbál feltüntetni.)

Lényeges pontra tapint rá Imdahl, amikor az absztrakt festészet és a „ready-made”-ek kapcsán a művészet és a mindennapi élet szakadását hangsúlyozza. (Gondoljunk a „ready-made”-eknél a „szépség” és a praktikus funkció abszolút szembenállására, az absztrakt festészet esetében pedig arra, hogy ennek elmélete és gyakorlata elutasít minden, a külvilággal való kapcsolatot, s a műalkotás egyedüli mértékeként csak ennek „belső csengését”, „belső szükségyszerűségét” ismeri el.)

Kár, hogy Imdahl az avantgarde vonatkozásában is csak a – jóllehet tipikus és elgondolkodtató – tényekre mutat rá, anélkül, hogy tovább elemezné őket. Bár fejtegetéseivel az elidegenedés problematikáját járja körül, magát a kategóriát csak egy homályos és elvont szókapcsolattal jelzi: „uralhatatlan valóság”. Mind-ezek ellenére: Imdahl előadása alkalmas kiindulópont lehetett volna arra, hogy a szépség társadalomontológiai problémái módszeresebben és megalapozottabban merüljenek fel a találkozón. (A vitában azonban ez a lehetőség kiaknázatlan maradt.)

H. Gappmayr: A szép fogalma és a konceptuális művészet (142–145. o.) A filozófiatörténet néhány tipikus szépség-felfogásának (Platón; Arisztotelész, Aquinói Tamás, Hegel) felidézése után Gappmayr a konceptuális művé-

szetre vonatkozóan próbálja meg értelmezni a fogalmat. Megállapítása szerint: a konceptuális művészetben a jelenségvilág kategóriális feltételei lesznek *szépek*, minek révén a nyelv és a műtárgy egyfajta azonossága valósul meg, s a materializáció helyébe a verbalizáció lép. Mindez megint csak tények – bár igaz és lényeges tények – megállapítása, anélkül, hogy az előadó a konceptuális művészet válságjelenség voltát, létrejöttének problematikáját mélyebben elemezné.

J. Gerz három aforizmával járult hozzá a találkozóhoz (146., 146a–146 c. o.) Ezeket azért közöljük, mert jellemzőnek érezzük őket a kollokvium légkörére, „A szép mégiscsak a szépség”, Jochen Gerz; „A szép nem törődik a szépséggel”, Jochen Gerz; „Ízlés, Szépség, Politika, Azonosság, Esztétika, Demokrácia, Történelem, Igazság, Tartósság, Kultúra, Család, Művészet, Realitás – a szörnyeteg szótárából.”

T. Ulrichs: A művészet mint sminkelt igazság (147–149. o.) A rövid hozzászólás egyetlen szenvedélyes kirohanás a kor elidegenedett, korrumpálódott, kereskedelmi cikké változtatott művészet ellen. Ebben a művészetben a szépség is elidegenedik; az ég-kék inkább elriaszt a valódi égtől, mintsem felidézi azt. Így T. Ulrichs kijelenti: „A szépség számomra persze nem öncél, hanem sokkal inkább a művészet eszköze egy szélesebb körű feladathoz.” (148. o.) A folytatásban azonban ez a szépség gyanúsán mindenhatóvá, s ugyanakkor teoretikusan homályossá válik, s legalábbis felvetődik a kérdés, hogy mennyire jelent valóságos ellenerőt a jogosan támadott elidegenedéssel szemben.

Az előadásokat követő vita fő témakörei a következők voltak: 1. A szép mint fogalom és dolog 2. Művészet-igazság; szépség-tudomány 3. Műalkotás és esztétikai tárgy 4. Eredeti és másolat – összefüggése a szépségélménnyel 5. Természeti szép – művészeti szép 6. A szép problémája a mai művészetben 7. Szép és rút 8. Vajon az alkotó vagy a befogadó számára van-e a szép fogalma?

Az a mód, ahogy a résztvevők – mind az előadásokban, mind a vitában – a művészet, illetve a szépség kérdését megközelítették, két dologra világít rá: egyrészt, hogy a „fogyasztói társadalomra” való berendezkedéssel a polgári gondolkodás egyes tendenciáiban ismét előtérbe került az egyetemességre való igény, másrészt, hogy ez az egyetemesség korántsem problémamentes, s esztétikailag csak a szép nem véletlenül vitatott, *pluralisztikus* kategóriájában merülhet

ki. Ennek a pluralizmusnak a felismerése egyfelől korábbi polgári elméletek (szép és művészet merev összekapcsolása) meghaladását jelenti, másfelől azonban éppen a szépség lényegének megragadása elé gördít akadályokat. (Nem mehetünk itt most bele annak elemzésébe, hogy a szépségnek egységesként, a művészettel azonosként való felfogása a korai polgári eszmények viszonylagos egységességével, koherenciájával függ össze, míg a szépség pluralizmusának az eleménye ennek az egységnek a felbomlásából fakad.)

Hasonlóképpen csupán utalhatunk arra, hogy a polgári gondolkodásban – néhány kivételtől eltekintve, pl. Voltaire, Diderot stb. – művészet és valóság lényegében szemben áll. Durván fogalmazva: a művészet mintegy az eszmények, a követelmények világa (ahol nem az, pl. kritikai realizmus, ott a szépség problémája is részben háttérbe szorul), míg a valóság egyre „prózaibbá”, közönségesebbé válik. (Ez a szembenállás azután a művészet és *igazság* viszonyának a kérdés-feltevését is meghatározza.)

Mindezek a problémák a karlsruhei találkozói vitáiban is kifejeződtek. Amiben a vita az előadásokhoz képest továbbment, illetve ezek megállapításait konkretizálta, az magának a művészetnek a körvonalazására, más tudatformáktól való elválasztására tett – jóllehet korántsem problémamentes – kísérlet volt. Érdekes és *elgondolkodtató*, hogy a résztvevők fejtegetései több ponton emlékeztetnek a lukácsi gondolatmenetekre. Lukácsnál azonban fogalmilag mindig precízebben jelennek meg a problémák, s mindig azzal az igénnyel, hogy a tárgyalt anyagot a *társadalmi lét* vonatkozásában is értelmezze. (Így pl. Oldemeyernak a természeti és a művészeti szép különbségéről vallott felfogása halványan emlékeztet a lukácsi kellemes-nembeli szembeállításra. Oldemeyer megfogalmazása azonban sokkal pontatlanabb, s végső soron pszichologizáló: „A természeti szép esetében én az érzelmi komponenst is hangsúlyoznám, míg a művészeti szépnél az ítélet jön inkább számításba.”) Gappmayr megjegyzése közvetetten a lukácsi „meghatározatlan tárgyiasság” problémájára is vonatkoztatható: „A művész egy bizonyos értelemben valóságot 'teremt'. Ezzel szemben a tudomány sokkal inkább arra törekszik, hogy a valóságot egy meghatározott formában ragadja meg.” Jochims hozzászólásában elvontan s kissé misztifikálta a művészet „intenzív totalitásának” a problémája fejeződik ki: „A művészetben az abszolút mozzanata van jelen. (...) A

művészetben az abszolút mozzanatát átéljük, s nem fogalmilag ragadjuk meg.”

A résztvevők számára a fő nehézséget művészet és tudomány elhatárolásában jellemző módon a művészi és tudományos *igazság* értelmezése jelenti. Schmidt javaslatára a művészetre vonatkozóan bevonják a vitába az *őszinteség* (Wahrhaftigkeit) fogalmát, amely az adott elvont szinten nyilván nem jelenthet megoldást, hiszen amennyire helyes mozzanatokra utal (pl. a „realizmus diadala”), legalább annyira szubjektívizálja, az egyes szubjektumra szűkíti a problémát, s végső soron kikapcsolja a külső valóságot. Végleg lehetetlenné teszi azután az objektivitás irányába való továbblépést Oldemeyernak az a megjegyzése, melyben az „igazság” és „szépség” fogalmát helyettesítendő bedobja az „evidencia-élmény” fogalmát. Oldemeyer szerint ugyanis az „igazság” és „szépség” normatív és regulatív fogalmak, melyeknek csak a konkrét esetekben van értelmük, s általános értelemben evidencia-élményről kell beszélnünk, amely különbözőképpen jelentkezik a művészetben és a tudományban. Jóllehet „az igazság mindig konkrét”, de ez nem zárja ki, hogy az „igazság” fogalmáról általános megállapításokat tegyünk, nem jogosít fel bennünket arra, hogy az egyest és általánost metafizikusan szétválasszuk, ahogy Oldemeyer teszi. Érdekes ugyanakkor, hogy Oldemeyer az „evidencia-élmény” fogalma révén egy kétségtől mentes helyes *mozzanatra* világít rá: „A tudományos megismerés folyamata nyitott; a műalkotás ezzel szemben befejezett egészként jelenik meg. És egy bizonyos szükségyszerűséggel.” (186.)

Meg kell jegyeznünk, hogy leginkább talán éppen az igazság-vitában jöttek felszínre a negatív következményei annak a jellegzetes polgári felfogásnak, mely az (egyes) szubjektumot és az objektumot közvetlenül, a társadalmi közvetítések kihagyásával állítja szembe, s amely egyébként a más témákról folyó vitákban is többé-kevésbé végig dominált. Szubjektum és objektum közvetlen szembeállításának a következménye az az elvont, a vitában többször visszatérő sematika is, mely szerint, ami a műben először *igazként* tételreződik, az később *szépként* hat. Ezt a sematikát, mely egyébként – felszínesen és téves fogalomhasználatlaltal – valóban a polgári világ befogadói magatartásának egy jellemző mozzanatára utal, a vita folyamán nem sikerült meghaladni. A szubjektum–objektum viszony említett felfogásából fakad az is, hogy az ember bizonyos képességei közvetítés nélküli *adottságokként*, antropológiai éllel jelentek meg. Így pl. Hörmann-nál, aki megjegyzi,

hogy a megismerésre való törekvés az ember vele született képessége. Ezt Oldemeyer a következőképpen egészíti ki, „gazdagítja”: „Csakhogy az ember nem csupán megismerő lény, hanem meghatározott ösztönei (Antriebe) is vannak.” Hörmann tiltakozik az ösztönök és a megismerésre való törekvés szétválasztása ellen, mondván, hogy „az ember sajátos alapösztone a világ megértésére való törekvés”. (169.) Feleslegesnek érezzük annak taglalását, hogy mennyire természetlen ez a vita a szépség problémájának a tisztázása szempontjából.

Igen érdekes és tanulságos vita bontakozott ki a beszélgetők között a szép és a rút fogalom-párjával kapcsolatban, illetve arra vonatkozóan, hogy az alkotók vagy a befogadók használják-e inkább a „szép” fogalmát. Tipikus, társadalmi vonatkozásaiban mindenképpen tovább-elemzendő problémát vetett fel Hörmann, mikor megjegyezte: „Az absztrakt festészetre nem a 'szép-rút', hanem a 'szép-nem értem' ítélet pár jellemző.” (209.) Találó Gerz kiegészítése, mely szerint az absztrakt festészet vonatkozásában sokszor éppen a „szép” ítélete mögött búvik meg az, hogy „nem értem”. Szintén végiggondolásra sarkall Gerz egy másik aforisztikus megjegyzése is: „Mert nem az a helyzet, hogy egy műalkotást azért utasítanak vissza, mert nem szép, hanem azért nem szép, mert visszautasítják.” (211.) Ez a megjegyzés felvillantja a műalkotások hatás-problémájának a bonyolultságát, s elvontan tartalmazza a már említett „először igaz, majd szép”-sematika meghaladásának a lehetőségét is.

*

A vita és az előadások összességéből leginkább a művészet *következetes*, immanens ontológiai vizsgálata hiányzott, pedig éppen ez a vizsgálat a szépségre vonatkozó kérdésfeltevést több szempontból elmélyíthette volna. A művészetnek a

társadalmi létbe ágyazott vizsgálata, amely az esztétikai elsajátítás folyamatának egyes mozzanatait nem különíti el egymástól, hanem összefüggéseikben, a totalitásra vonatkoztatva értelmezi őket, szüntethetné meg a szépséget a művészettel teljesen azonosító, illetve abból mint véletlenszerűt, szubjektívat tökéletesen kizáró szemléletek rossz alternatíváját, s a szépséget mint a művészet ontológiájának egy mozzanatát határozhatná meg. Ekkor a filozófiai magyarázatban nem a különböző szépségmeghatározások, szépség-észmények empirikus vizsgálatára, vagy a szépség ontológiailag bizonytalan „szintjeinek” a felsorolására, hanem a szépséggel kapcsolatos, de ugyanakkor mindig csak a konkrét folyamatokban realizálódó *általános ontológiai* problémáknak az elemzésére kerülne a hangsúly. Csak egy ontológiai vizsgálat tudna hidat verni az „általános” elméleti szint és a különböző konkrét területek, vagy a szépségnek a különböző konkrét műalkotásokban, illetve konkrét korok tipikus befogadói élményeiben való megjelenése között.

Bizonyára nagyon tanulságos lett volna, ha a karlsruhei találkozón valamilyen formában szóba került volna az a marxista szakirodalomban lezajlott szépség-vita, amely az ötvenes évek végén robbant ki a Szovjetunióban, s amely más szocialista országokban is igen élénk visszhangot keltett.

A karlsruhei találkozón kibontakozott vita legnagyobb pozitívuma abban állt, hogy a különböző kérdések élesebben vetődtek fel, mint az előadásokban, s a felszínre került ellentmondásokat inkább válasz nélkül hagyták, mintsem elsimították.

Éppen ezért hasznos lenne, ha a vita anyaga valamilyen formában magyarul is megjelenne. Tanulságai a marxista esztétikai szakirodalom több kérdésének a tisztázásához is lökést adhatnának.

SZÉKELY ENDRÉNÉ

1912–1979

1971-től a Filozófiai Intézetben dolgozott egy törékeny, örökké lázas asszony: barátainak egyszerűen Ica. Törékeny fizikuma törhetetlen akaratot hordozott, lázát mintha csak a szenvedélye táplálta volna. Azon munkálkodott, hogy interdiszciplináris erőfeszítésben működjék közre, segítsen elméletileg megalapozni egy a kor követelményeinek megfelelő kommunista köznevelési koncepciót.

Neves pedagógus volt, magas kitüntetések, köztük a Szocialista Hazáért Érdemrend birtokosa. Addigi élete legszebb munkájának tartotta, hogy részt vállalt a magyar szakmunkásképzés továbbfejlesztésének erőfeszítéseiben. Legkedvesebb és egyben legfájdalmasabb emléke ahhoz a teljes iskolai kísérlethez fűződött, amelynek 1959-től a kispesti Kísérleti Ipari Szakmunkásképző Középiskola igazgatójaként volt a vezetője. Így beszélt erről 1973-ban, amikor az Apáczai Csere János díja alkalmából interjút készítettek vele: „1959-ben kezdődött Kispesten; elgondolásunk lényege az volt: négy év alatt szakmunkás bizonyítványt és érettségit adjunk a gyerekek kezébe. A tanulók nevelőotthonban laktak és a Vörös Csillag Traktorgyár biztosította a műhelyeket és az üzemi képzés gyakorlati feltételeit . . . Termelési ismeretek címen komplex tantárgyat tanítottunk, mely magába foglalta a technikai ismereteket, az áru- és anyagismeretet, a műszaki, az elméleti és a gyakorlati tudnivalókat. A természettudományok tanítása volt erős oldala intézetünknek. Amikor 1964-ben a fizika megszűnt kötelező érettségi tárgy lenni, nálunk minden érettségiző gyerek azt választotta és színvonalas vizsgát tett belőle . . . – Az iskolát 1965-ben szüntették meg. Tudtommal azóta sem elemezte senki a kísérlet tanulságait.”

Ezután, először a Budapesti Műszaki Egyetem tanárképző tanszékének vezetőjeként, az elméleti megalapozás problémáival kezdett foglalkozni. Meggyőződésévé lett, hogy filozófiai szempontból is átgondolt, elméleti alap kutatások nélkül a legjobb gyakorlati kísérleteket is kudarc fenyegeti. E sorok szerzője jól emlékszik, hogy – már a Filozófiai Intézetben – milyen lelkesen üdvözölte Gáspár László szentlőrinci általános iskolai kísérletét, részben saját törekvésének folytatását látva benne, s milyen nagy energiával sietett írásban is az új kísérlet segítségére.

Égész életében elveiért harcolt, kudarcait nem panaszolva. Tudta, hogy aki a kommunista nevelés ügyének szenteli életét, legfeljebb csatát veszthet, ügyet nem. Pedagógusi rangjához méltó volt közvetlen embersége, rendkívüli szerénysége és egyszerűsége.

Őrizzék emlékezetét e sorok lapunk hasábjain is.

Tókei Ferenc

SUMMARIES

Ottó Beöthy: Contributions to the History of Hegelianism in Hungary from 1818 to 1844.

The abundance of Hungarian theoretical literature on ideological processes, with its un-failing interest and nearly permanent importance in symptomatic regards has induced the author to make it the subject matter of the present case study to examine the concrete phenomena of the movement of an ideological process discernible at a definite place and time. The ideology in question is Hegelianism, the historical place and time are Hungary, and the quarter of a century between 1818 and 1844.

A patient and minute perusal of the pertaining literature led to the following conclusions: 1. A significant part of the data published is fragmentary, defective, and often mistaken; certain important facts are presented by many historians of philosophy in such a uniform fashion, moreover false, that stylistic criticism attests to their successive uncritical borrowing from each other rather than drawing from the sources themselves. 2. As yet, for the most part, no complex, comprehensive synthesis of the cultural history of the period in question has been written. 3. Hungarian historians of ideology are also confronted with the task of examining by interdisciplinary methods the periods of success and failure in the distribution of Hegel's ideas, organically relating them to the contemporary progress of Hegelianism in Europe, inter alia in the national minority movements in Hungary at the time.

The author postulates the methodological requirements of interpreting and reconstructing "covert" ideological relations and processes besides explicit phenomena (facts) to be seen and documented, in keeping with what the young Engels in 1842 expressed with the felicitous and

picturesque phrase "the stilted-up paths of thought" ("die verschütteten Gedankenwege").

The topicality of a consistently Marxist study is evident for the author from the fact that, notwithstanding the very remarkable achievements of Hungarian Marxist general social history and history of science in 19th century themes, a certain standstill can be observed in the study and presentation of the history of philosophy. In fact, a thorough knowledge of the early spreading of Hegelian thought would bear more than historical relevance to the examination of the later distribution, under completely different socio-historical conditions, of the ideology of Marxism.

The present study is accompanied by some hitherto unpublished facsimile reproductions of early Hungarian Hegelian manuscripts.

András Mészáros: Two Philosophers in Eperjes in the 19th century

The article is devoted to the work of two philosophers, Mihály Greguss and Péter Alajos Serédi, who lived in the town of Eperjes in the 19th century. The philosophy of Greguss is linked to the Enlightenment and Hungary's Age of Reforms, and his rationality in gnosiology and in tackling social problems is pointed out. His rationality stems from the cult of reason of the classics of bourgeois philosophy, where rationality was attributed to the new mode of production replacing the feudal order of the day, owing to which fact it qualifies as progressive. The article also examines Greguss' contribution to philosophical terminology in Hungarian and his ontology that contains certain elements of dialectics. A close attitude to reality is present in Serédi's system of thought, too, with the main

difference that, with him, this attitude merely results in the rejection of metaphysical thinking instead of leading to some social-practical consequences. This approach sides him with the trend of positivism, moreover it means an anticipation of certain traits of pragmatism as well. In the present article it is demonstrated that Serédi never isolates philosophy from social changes nor from the development of the sciences throughout his analyses in the history of philosophy. On the contrary, he declares that the emergence of modern philosophy cannot be understood unless this dialectical interrelation is taken into account.

Róbert Falus: A Critique of Vitruvius' Module Theory.

De architectura, a treatise (school manual) written by the Roman architect Vitruvius during the reign of Augustus, has been esteemed by most philologists and art historians as an invaluable source. When confronted, however, with the reconstructed, more or less reliable data of Greek temple architecture (i.e. the facts), few of Vitruvius' statements will be found valid. A large part of this is due to his module theory. It is a quite rational and still rightly appreciated idea that the main components of buildings should be supposed to share a common measure (*modulus*) which can be used to calculate all the dimensions of a building. This is nevertheless a speculative idea, which Vitruvius formulates in a contradictory way, and which is not in the least supported by facts in the practice of classical and hellenistic Greek architecture. The present study provides philological analyses and uses archaeological data in order to prove that this work of Vitruvius cannot be regarded as an authentic source. In another (forthcoming) article, the author will add to the proof by examining the terms "proportion" and "proportionality".

Dezső Bujdosó: The Spirals of Existence (Thoughts on the Categories of Existence Based on Georg Lukács' Ontology).

The principal idea in the Ontology of Georg Lukács is that the essence of social existence can only be grasped by outlining the differences and interrelations of the three forms of existence (inorganic and organic nature, and social

existence). Neither the "application" of natural laws to society, nor the self-contained study of society will yield valuable results. Marx formulated this already in the Economic and Philosophical Manuscripts: "The society is the consummate essential unity of man with nature". Nature only historically precedes social existence but it always serves as its dynamical basis: social existence creates its own structure from nature and in nature. This structure unfolds itself in history. The history of society is nothing else than the history of genericity and individuality in themselves becoming genericity and individuality for themselves. Structure and history are therefore organically interrelated with regard to both the whole of nature and social existence, consequently the basic methodological principle of the Marxian ontology of society can only be unified structural (theoretical, logical) and historical investigation.

The author connects Lukács' ontology of society with Ferenc Tőkei's considerations of formation theory. On this basis, the three substantialities of social existence can be related to the three forms of existence (again both historically and structurally).

Another connection is established between Watson and Crick's "double spiral" theory and Lenin's widely known ideas about the spiral way of development, and the parallelism is further pursued with the model of social existence provided by Lukács and Tőkei.

János Kelemen: The Concept of Language in Transcendental Philosophy.

The essay is a part of a monograph dealing with the linguistic philosophy of German idealism. On the level of historical research, the author investigates the causes of the apparent Kantian "silence" about language. In the level of logical analysis, he puts the question whether the system of transcendental philosophy could be considered as a general framework warranting a logical place for linguistic problems. The author's response is in the affirmative. It is supported by a detailed interpretation of Kant's conception of a universal grammar, his references to the material and formal meaning of certain words, and by the analysis of such notions as "transcendental consciousness", "schematism" and "Bezeichnungsvermögen".

The essay consists of the following parts: 1. Is there a place for language with Kant?; 2. The

concept of a universal grammar and that of linguistic form; 3. Language as an empirical problem; 4. Communicability and "transcendentales Bewusstsein"; 5. The problem of meaning; 6. The chapter about "schematism"; 7. Schemes and symbols; 8. Kantian themes which can be reformulated in the framework of linguistic philosophy; 9. Why is not there an explicit Kantian linguistic theory?; 10. Critique of knowledge and critique of language.

Ervin Rozsnyai: Is the Marxian Conception of History Materialistic?

The author analyses the view of the relation between social existence and consciousness expounded by Georg Lukács in his last work *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Lukács' conception is based on the idea that the starting point of social processes is the consciously determined teleological assumptions of the individual, whereas the total motion is of an objective character, composed of individual movements in the background of people in action. Lukács distinguishes "primary" assumptions directed towards natural objects from "secondary" ones which affect other people's consciousnesses, and organize social production. Economy itself is a result of the conscious activity of individuals. In this respect Lukács concludes that consciousness, though opposed to existence, is an organic part of the complex of social existence.

The author of the present article suggests that Lukács' concept of "social existence" deviates from materialism and that it is related to the correlational concept of existence characteristic of modern bourgeois philosophy. This correlational concept of existence eliminates the social formal determination of consciousness and is linked to a theory that reduces history to personal choices of value. It interprets objective laws as permanent alienation and does not organically relate them to subjective action.

These views of Lukács are critically appreciated, and the conception of the present author concerning the basic question of historical materialism and the relation between subjective action and objective laws is outlined.

István Hermann: The Social Being

In the present article, it is analysed as the most important category of social existence that anthropologically, man is defined as a social being in the Marxian framework of thought. The category of "the social", already formulated by Aristotle, finds a rather concrete form in Marx' thought. He derives from this category not only the distinction between man and the animals, but the possibility and historical emergence of human work as well. The article bases on the thesis that man is a being acting in complexes of complexes, taken from Lukács' *The Ontology of Social Existence*, and proposes that it actually means that, from a social aspect, every action as a human action – as opposed to animal action – bears on itself the objective component of the responsibility to society. This practically determines man even in his simplest actions to undertake not merely the resolution of a complex but the resolution of complexes of complexes. That is, whether he is aware of it or not, the significance and meaning content of human action is always objectively manifold and is not only connected to one teleological aim but the act of setting the aim itself is doubled in human action. This is where this essay originates the objectively given and existing problematic of social responsibility as the abstract starting point of human ethic.

János Sipos: "Praxis Philosophy" and the Materialist Conception of History

Regarding its essence, "praxis philosophy" is one of the new forms of international attacks against Marxism. Its theoretical features are: the refusal of dialectical materialism and the limitation of Marxist philosophy to the philosophy of history; also, the reinterpretation of the Marxist conception of history as a kind of subjective idealist philosophy of history. "Praxis philosophy" mostly refers to the early works of Marx, distorts the Marxian conception of practice, and claims that Marx only acknowledges objective lawlike regularities under the conditions of alienation. Advocates of "praxis philosophy" hold that there is no historical necessity, socia-

lism is not inevitable, only possible, and therefore Marxism is by no means of a scientific nature, just a kind of ideology. In the second part of this essay, the basic elements of the Marxist conception of history as well as the Marxian interpretation of the role of practice are analysed. A detailed account is given of the way the classics of Marxism consistently exposed both sides of the historical process: first, as opposed to "contemplative materialism", that people create their own history and, second, as opposed to subjectivist approaches, that the historical process is ruled by objective laws. "Praxis philosophy" is

unable to unite these two sides. It maintains that the conscious, "teleological" actions of man make it impossible for the social process to be objectively determined. In its concept of practice, "praxis philosophy" mingles actual action and objetified praxis, which constitutes the set of conditions of the former. The idealist tendencies of "praxis philosophy" can be traced in its conceptions of work, the role of consciousness, and freedom, and in its abstract "theory of alternatives". In all these points it is a step back from the controlled achievements of Marxism towards subjective idealism.

Отто Бёйи: К истории гегельянского учения в Венгрии, 1818–1844.

Обилие венгерской критической литературы, изучающей идеологические процессы, часто очень интересной и симптоматичной, побудило автора обратиться к изучению конкретного движения идеологического процесса в данной области и в определенный период. В данном случае идеология – гегельянство, место и время – Венгрия, четверть века, падающая на 1818–1844 годы. После терпеливого и тщательного прочтения соответствующей литературы были сделаны следующие выводы: 1. значительная часть опубликованных данных отрывочна, неполна и часто ошибочна. Некоторые важные факты представлены историками философии хотя и единогласно, но ошибочно, и с точки зрения стиля, они почерпнуты не из источника, а некритически позаимствованы из других работ. 2. до сих пор не написана по сути комплексная, обобщающе-синтезирующая история культуры данной эпохи. 3. перед венгерской историей идеологии стоит задача, включить изучение успеха и неудач в распространении гегельянского учения в качестве интердисциплины и органически в изучение европейского гегельянства той эпохи, а также, например, национальных движений в Венгрии в ту эпоху.

В качестве методологического требования автор постулирует наряду с эксплицитными, явственными и документированными фактами реконструкцию и понимание „скрытых” идеологических связей и процессов, того, что в 1842-ом году молодой Энгельс так удачно и наглядно назвал *загражденными каналами мысли*.

Актуальность марксистского подхода к изучению данного вопроса автор видит в том,

что наряду со значительными успехами венгерского марксистского обществоведения и истории науки замечается известное отставание в изучении и создании истории философии, хотя тщательное знакомство с движением гегельянской мысли того времени имеет не только историко-научное значение при изучении марксистской идеологии, получившей распространение позже, в иных общественно-исторических условиях.

Работа иллюстрируется некоторыми, до сих пор не публиковавшимися факсимиле рукописей венгерских гегельянцев.

Андраш Месарош: Два эперъешских философа XIX века

Статья рассматривает труды двух эперъешских философов XIX века – Михая Грегушша и Петера Алайоша Шереда. Философию Грегушша автор связывает с идейной атмосферой эпохи Просвещения и реформ, подчеркивая рационализм в гносеологии и изучении общественных проблем. Этот рационализм происходит от культа разума классической буржуазной философии, которая считала разумным новый способ производства, идущий на смену существующему феодальному строю, и потому может считаться прогрессивной. В дальнейшем рассматривается обновление философского языка Грегушшем и его онтология, содержащая некоторые элементы диалектики.

Тесная близость к действительности характерна для системы мышления Шереда с той разницей, что она не связана с общественно-практическими выводами, а проявляется в том, что он отвергает метафизический образ мышления. Эта точка зрения сближает его с позитивистским направлением и даже, в

HUSZONHARMADIK ÉVFOLYAM

1979/5

9 1220



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:

KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN

NYÍRI KRISTÓF

SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSA:

SIPOS JÁNOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:

HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSEL ÉVA,

BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,

KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,

MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE,

SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC, VERECKEI

LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1979/5

TARTALOM

SELMECZI JÓZSEF: Hogyan érveltek 1919-ben az Agitátorképző Iskolában	567
RUZSA IMRE: 100 éves a szimbolikus logika (Gottlob Frege munkássága)	590
SÓS VILMOS: A matematikai objektumokról	614
HÁRSING LÁSZLÓ: A determinizmus problémakörének logikai elemzése	630
SZABÓ TIBOR: Gramsci korai történet szemlélete	656
RÓZSAHEGYI EDIT: Dialektika és fenomenológia? Marx és Heidegger egyesítésének kísérlete Marcuse korai filozófiájában	681

DOKUMENTUMOK

Az Agitátorképző Iskola előadásaiából. Polányi elvtárs előadása 1919. április 28-án a kereskedelem szocializálásáról	715
--	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

BALOGH TIBOR: A szociális összehasonlítás sajátos magyarázata: A személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége	725
---	-----

SZEMLE

BESENYŐI ÉRIKA: A filozófusok és a nép	732
BAYER JÓZSEF: A „Café Marx”-tól a „Café Max”-ig	735
KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN: Gáspár László: A társadalmi gyakorlat szükségletei és az általános nevelés tartalma	738

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120—243

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

некотором смысле, с системой мышления прагматизма. В статье указывается на то, что в процессе историко-философского анализа Шереди никогда не отделяет философию от общественных изменений, а также от развития науки, а наоборот утверждает, что нельзя понять развития новейшей философии, не познав их диалектического взаимодействия.

Роберт Фалуш: Критический анализ теории модуля Витрувия.

Специальная литература по филологии и истории искусства считает неоценимым источником работу (учебник) инженера-строителя Витрувия, жившего в эпоху Августа De architectura. Но если мы сравним утверждения Витрувия с относительно надежно реконструированными данными, т.е. фактами церковной греческой архитектуры, то увидим, что лишь некоторые данные его работы истинны. Особенно важна роль теории модуля. Рационально и по сей день достойно уважения то утверждение, что в главных компонентах зданий нужно полагать такой общий делитель (модуль), используя который, можно сконструировать любой размер. Однако это представление спекулятивно, Витрувий в предметном отношении формулирует его противоречиво, и практика греческой архитектуры классической и эллинистической поры не подтверждает его. Отчасти филологический анализ, отчасти данные археологии доказывают, что труд Витрувия далеко нельзя рассматривать как достоверный источник. Другая работа автора об изучении терминологии, „пропорции” и „пропорциональности” дополняет приведенные здесь доказательства.

Дежё Буйдошо: Спираль бытия. (Мысли о категориях бытия на основе „Онтологии” Дьердя Лукача)

Основная мысль „Онтологии” Лукача заключается в том, что сущность общественного бытия можно понять лишь сформулировав связи и различия трех форм бытия (неорганическая и органическая природа, общественное бытие). И ни „применение” законов природы к обществу, ни изучение общества самого по себе не приведут к ре-

зультату. Уже в экономико-философских рукописях Маркс сформулировал ту мысль, что общество является восполненной сущностью единства человека и природы.

Природа не только исторически предшествует общественному бытию, но всегда является его динамической основой: общественное бытие строит свою структуру из природы и в природе. Эта структура развертывается в истории. И история общества не что иное, как превращение родового и единичного в себе — в родовое и единичное для себя. Таким образом структура и история, как в отношении всей природы, так и в отношении общественного бытия, органически связаны друг с другом, поэтому основным методологическим принципом марксистской онтологии общества может быть единство структурного (принципального, логического) и исторического изучения.

Онтологию общества Лукача автор дополняет положениями теории общественных формаций у Ференца Тёкеи. На основе этого три субстанциальности общественного бытия (опять-таки и исторически и структурально) могут быть связаны с тремя формами бытия.

Статья соединяет теорию Ватсона и Крика о „двойной спирали” с известной мыслью Ленина о спиральном развитии, или же — с моделью общественного бытия, данными Лукачем и Тёкеи.

Янош Келемен: Трансцендентально-философское понятие языка

Статья представляет собой часть монографии о философии языка в немецкой классической философии. На уровне исторического исследования она исследует причины того, почему оставил Кант (по-видимому) без внимания язык. На уровне логического исследования ставится вопрос о том, есть ли логическое место для языка в трансцендентальной философии. На основе понимания Кантом общей грамматики, подробной интерпретации указаний, относящихся к материальному и формальному значению слов, а также исследования понятий „трансцендентальное сознание”, „схематизм”, „Bezeichnungsmögen” автор дает положительный ответ.

Статья состоит из следующих частей: 1. Есть ли место для языка у Канта? 2. Поня-

тие универсальной грамматики и языковой формы. 3. Язык как эмпирическая проблема. 4. Коммуникативность и трансцендентальное сознание. 5. Проблема значения. 6. Глава о схематизме. 7. Схемы, символы, характеристики. 8. Темы Канта, подлежащие формулировке в рамках теории языка. 9. Почему нет изложения теории языка у Канта? 10. Критика познания и критика языка.

Эрвин Рожняи: Материалистично ли марксистское понимание истории?

Автор анализирует понимание соотношения общественного бытия и сознания в последней работе Дьердя Лукача „Онтология общественного бытия“, основывающееся на том, что общественные процессы исходят из сознательно определенных телеологических предпосылок единого человека, но движение в целом носит уже объективный характер, складываясь за спиной действующего человека из единичных движений. Лукач различает „первичное“ полагание, направленное на природные объекты, от „вторичных“, которые воздействуют на сознание других людей и организуют общественное производство, и сама экономика — это результат сознательной деятельности личностей. В связи с этим Лукач приходит к выводу, что сознание, хотя оно и противостоит бытию, является органической частью комплекса общественного бытия.

Автор статьи считает, что лукачевское понятие „общественного бытия“ расходится с материалистическим и родственно коррелятивному понятию бытия, характерному для современной буржуазной философии. Это коррелятивное понятие бытия снимает общественную определенность форм сознания и связано с теорией, которая сводит историю к личному выбору ценностей, а объективный закон понимает как непрерывное отчуждение, не связывая его органически с субъективными действиями.

Автор занимает критическую позицию по отношению к этим взглядам Лукача и излагает свое понимание основного вопроса исторического материализма, а также соотношения субъективного действия и объективного закона.

Иштван Герман: Общественное существо.

В статье в качестве важнейшей категории общественного бытия анализируется, что человек в области марксистского мышления определяется в антропологическом отношении как общественное существо. И его общественная категория, сформулированная у Аристотеля, приобретает уже целиком конкретную форму у Маркса. Из этой категории выводит Маркс не только различие между человеком и животным, но и возможность человеческого труда, а также его историческое развитие. Автор опирается на мысль Лукача в его труде „Онтология общественного бытия“, согласно которой человек является деятельным существом и в комплексе комплексов, и доказывает, что это одновременно означает, что в общественном отношении любой его поступок — в противовес поступкам животного — как человеческий поступок несет в себе объективный компонент ответственности перед обществом. Практически это означает, что человек даже в самом простом своем поступке берется не просто за решение комплекса, а за решение комплекса комплексов. Иными словами, думает он об этом или нет, объективно значение и смысл человеческого поступка всегда многослоинны и связаны не только с телеологической целью, а само полагание цели удваивается в человеческом поступке. Отсюда в статье выводится объективно данная и насущная проблематика общественной ответственности, как абстрактная точка отправления человеческой этики.

Янош Шипош: „Праксис-философия“ и материалистическое понимание истории

„Праксис-философия“ — по своему существу — является одной из новых форм международной борьбы против марксизма. Ее теоретические признаки: отклонение от диалектического материализма и сужение марксистской философии до философии истории, переосмысление марксистского понятия истории в некоторую субъективно-идеалистическую философию истории. „Праксис-философия“ ссылается на произведения молодого Маркса, переделывает марксист-

ское понимание о практике, и утверждает, что Маркс признает действие объективных закономерностей только в условиях отчуждения. Сторонники „праксис-философии” отрицают историческую закономерность, по их мнению социализм не неизбежен, а просто возможен, и поэтому марксизм никак не обладает научным характером, а просто представляет собой некоторую идеологию. Вторая часть статьи анализирует основные элементы марксистского понимания истории, а также марксистское истолкование роли практики. Автор подробно доказывает, что классики марксизма последовательно выделяли две стороны исторического процесса: во-первых в противоположность „созерцательному материализму” то, что история делается самими людьми, и во вторых — в про-

тивоположность субъективистскому пониманию —, что исторический процесс подчиняется объективным закономерностям. „Праксис-философия” неспособна соединить эти две стороны, по ее мнению сознательные „теологические” действия человека делают невозможной объективную определенность общественного процесса. „Праксис-философия” не разделяет в понятии практики актуальное действие и уже объективизированный праксис, составляющий систему условий предыдущего. Следы идеалистических тенденций „праксис-философии” наблюдаемы в ее понимании труда, роли сознания, свободы, а также в ее абстрактной „теории альтернатив”. Во всем этом она отступает от проверенных результатов марксизма к субъективному идеализму.

András Ferenc, Távközlési Kutató Intézet, tud. segédmunkatárs • *Beőthy Ottó*, A Magyarok Világszövetsége nyug. főtitkára, volt egyetemi könyvtárigazgató • *Bujdosó Dezső*, ELTE Közművelődési Tanszék, egy. adjunktus • *Éles Csaba*, KLTE, egy. tanársegéd • *Falus Róbert*, ELTE Görög Tanszék, tv. egy. tanár • *Fehér M. István*, ELTE BTK Fil. tört. Tanszék, tud. segédmunkatárs • *Hársing László*, MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, fil. tud. doktora • *Hermann István*, ELTE BTK Fil. tört. Tanszék, tv. egy. tanár, akadémikus • *Kelemen János*, ELTE BTK, egy. docens, kandidátus • *Kiss Endre*, ELTE BTK Fil. tört. Tanszék, adjunktus, kandidátus • *Korognai László*, Keszthelyi Agrártudományi Egyetem Mezőgazdasági Kar, egy. adjunktus • *Mészáros András*, bratislavai Komensky Egyetem Marxizmus–Leninizmus Intézet, szaktanársegéd • *Nyíri Kristóf*, ELTE Bölcsészkar Fil. tört. Tanszék, fil. tud. kandidátus, egy. adjunktus • *H. Orlóczy Edit*, egy. hallg. • *Révész Mihály*, SZOTE, tanársegéd • *Riedl Szende* • *Rozsnyai Ervin*, szellemi alk. munkás • *Sipos János*, ELTE TTK Fil. Tanszék, kandidátus • *Solt Kornél*, Fővárosi Bírósági tanácselnök, kandidátus • *Szabó Tibor*, JATE Fil. Tanszék, aspiráns • *Tagai Imre*, egy. hallg. • *Tókei Ferenc*, MTA Nyelvtudományi Int. akadémikus • *Tűtő László*, ELTE BTK. Fil. tört. Tanszék, tanársegéd

Helyreigazítás

A Magyar Filozófiai Szemle 1978/6 számában megjelent Farkas Miklós: A társadalmi rendszer fejlődésének katasztrófaelméleti modellje c. cikkbe egy nem a szerzőtől származó, értelemzavaró félmondat került. A 802. oldal Bevezetésének 6. és 7. sora helyesen: „lényeket megragadó, a másodlagos tényezőktől elvonatkoztató, kvalitatív jellemzésére. A dinamikai rendszerek elméletére és ezen belül René Thom katasztrófaelméletére gondolok”.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat nyomdába érkezett: 1979. III. 20. – Terjedelem: 28,35 (A/5).ív
79.7000 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

OTTÓ BEÖTHY: Contributions to the History of Hegelianism in Hungary from 1818 to 1844	249
ANDRÁS MÉSZÁROS: Two Philosophers in Eperjes in the 19th Century	301
RÓBERT FALUS: A Critique of Vitruvius' Module Theory	316
DEZSŐ BUDOSÓ: The Spirals of Existence (Thoughts on the Categories of Existence Based on Georg Lukács' Ontology)	341
JÁNOS KELEMEN: The Concept of Language in Transcendental Philosophy	359

DISCUSSION

ERVIN ROZSNYAI: Is the Marxian Conception of History Materialistic?	389
ISTVÁN HERMANN: The Social Being	421
JÁNOS SIPOS: "Praxis Philosophy" and the Materialist Conception of History	441

CONTRIBUTIONS

LÁSZLÓ HÁRSING: Some Remarks Applying the Philosophy of Science to Gyula László's Book „The Double Conquest of Hungary”	466
FERENC ANDRÁS: Scientific World Picture and the Hypothesis of Natural Development	470

REFLECTION

KRISTÓF NYÍRI: National Consciousness and the “Open Society”	475
ISTVÁN FEHÉR M.: Dialectical Elements in Popper's Criticism of Dialectics	489
KORNÉL SOLT: The Logic of Time	508
SZENDE RIEDL (1831—1873) Translation and Notes by Ottó Beöthy	516
	520

WORKSHOP

ENDRE KISS: Some Motives from Young Lukács' Portrayal of Nietzsche	529
TIBOR SZABÓ: Notes to the History of „Western Marxism”	533
EDIT H. ORLÓCZI: Paul Bouissac: Circus and Culture: A Semiotic Approach	537
LÁSZLÓ KOROGNAI: Umberto Cerroni: Man and Woman in Bourgeois Society	540
CSABA ÉLES: The Old and the New Prince	543
LÁSZLÓ TÜTŐ: On Marx' Premarxism and Marxism	546
MIHÁLY RÉVÉSZ: A Sisyphean Work: Nicolai Hartmann's Aesthetics	550
IMRE TAGAI: “Schön”	556

СОДЕРЖАНИЕ

Отто Беёти: К истории гегельского учения в Венгрии (1818—1844)	249
Андраш Месарош: Два эперьешских философа XIX века	301
Роберт Фалуш: Критический анализ теории модуля Витрувия	316
Дежё Буйдош: Спираль бытия. (Мысли о категориях бытия на основе «Онтологии» Дьердя Лукача)	341
Янош Келемен: Трансцендентально-философское понятие языка	359

ДИСКУССИИ

Эрвин Рожняи: Материалистично ли марксистское понимание истории?	389
Иштван Герман: Общественное существо	421
Янош Шипош: «Праксис-философия» и материалистическое понимание истории	441
Ласло Харшинг: Несколько замечаний с точки зрения теории науки к книге Дьюлы Ласло «Двойное обретение родины»	466
Ференц Андраш: Научная картина мира и гипотеза развития природы	470

ОБОЗРЕНИЕ

Криштоф Нири: Национальное сознание и «открытое общество»	475
Иштван М. Фехер: Элементы диалектики в критике диалектики Поппера	489
Корнел Шолт: Логика времени	508
Рейдл Сенда (1831—1873). Перевод и примечания Отто Беёти	516
	520

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Эндре Киш: Некоторые мотивы в интерпретации Ницше у молодого Лукача	529
Тибор Сабо: Замечания к истории «западного марксизма»	533
Эдит Х. Орлоци: Paul Bouissac: Circus and Culture: A Semiotic Approach	537
Ласло Корогнаи: Умберто Церрони: Мужчина и женщина в буржуазном обществе	540
Чаба Элеш: Новый и старый государь	543
Ласло Тютю: Маркс с своим премарксизме и марксизме	546
Михай Ревес: Сизифов труд: «Эстетика» Николаи Хартмана	550
Имре Таган: „Schön”	556

Ára: 40 Ft
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025-0090

1

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül, vagy postautalványon, valamint átutalással PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111—010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185—881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116—269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 120,— Ft

1 szám ára: 20,— Ft

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

AZ AGITÁTORKÉPZŐ ISKOLA SZEREPÉRŐL

Ha hihetnénk az ellenforradalmi budapesti büntetőtörvényszék ítéletének, akkor a Magyar Tanácsköztársaság egyik legfőbb felelőse az Agitátorképző Iskola vezetője. Csak egy mondatot idézzünk az 1920. október 22-i szövegből. „1919 évben felbujtója volt a magát proletárnak nevező néposztály ama részének s így csoportosulásnak, amely célul tűzte ki a polgári osztály megtámadását és megsemmisítését . . . szervezője, vezetője és tanára volt az úgynevezett propagandaosztálynak és agitátorképző iskolának, amely propagandaosztályból kerültek ki a polgári osztály megsemmisítésére s a proletárosztály megerősítésére irányuló célzattal készített könyvek, röpiratok, plakátok, amely agitátor iskolában képezték ki az ugyanazon cél szolgálatában álló agitátorokat; úgy ezen iskolában, mint különböző alkalmakkor nagyobb hallgatóság előtt beszédeket tartott, amelyeknek keretében ugyanebben a szellemben beszélt és hangoztatta, hogy a proletárdiktatúrára szükség van, mert a szocializmus eszméi csak így valósíthatók meg . . . hogy a bolsevizmus el fog terjedni az egész világon és dicsőítette a kommunizmust mint az emberiségnek legjobban megfelelő berendezést . . .”¹

Ez a bírósági ítéletszöveg még a Tanácsköztársaság történéseit és cselekvéseit előidéző okok differenciálását tartalmazó, azt mondhatni történetfilozófiai elmélkedésekbe is belebocsátkozik: „A cél elérését szolgáló eszközök közül nem az erőszak és a terror, hanem azok szolidabb válfaja, a bolsevizmus eszméinek a terjesztése volt a hatékonyabb és a kártékonyabb, mert ez a tömeg lelkeket mérgezvén meg és jól tudván, hogy az emberiség történetét, az emberi társadalom kifejlődését és annak törvényeit nem ismerő tömeg a nyomortól elnyomva és hajtva még a józan gondolkodásra is képtelen és mintegy kisgyermek így önhibátlanul kap a neki festett kép, a szebb jövő után és annak elérhetése érdekében a ravasz és fortélyos gondolkozású és számító egyén és egyének által meggondolatlanul minden cselekedet elkövetésére reábirható és felhasználható, így a bolsevizmus sommásan igyekezett megvalósítani azt, amit az erőszak és terror által csak részlegesen érhettek el. — Ezen utóbbi eszközzel törekedett célt és eredményt elérni az úgynevezett propagandaosztály és az agitatori iskola kommunista tartalmú könyveknek és röpiratoknak a terjesztésével és a bolsevista apostolok nevelésével foglalkozván s így ezek nem voltak egyebek, mint Kun Béla és érdektársai által létesített rablőuralomnak hivatott eszközei arra, hogy a polgári társadalmat abban a részében is megsemmisítsék, amelyekhez a terror és az erőszak hozzáférközni nem tudott.”²

¹ PTI Archívuma, 614 f. — Budapesti Büntetőtörvényszék 1/1919–8956, 2.

² Uo. 5–6.

Az Agitátorképző Iskola előadásai valóban meggyőzőek tartalmuk és érvelésük erejével, s egy új, szocialista társadalom felépítésére mozgósítanak. Rögtön hozzá kell tennünk, hogy az akkori magyarországi sajátos – és az oroszországitól eltérő – körülmények között: „békességes formában” (Kun Béla kifejezése).³ Nem a legfontosabb körülmény, de mégis nagyon jellemző, hogy milyen tanúkra támaszkodott a vád? Például arra a Horger Antal úrra, aki néhány évvel később – s ezt a mai közvéleményünk már jól ismeri – azzal vált hírhedtté, hogy József Attilát a szegedi egyetemről „eltanácsolta”. Másrészt a védelem például tanúként kívánta megidézni Illyés Gyulát és másokat.⁴ (Más kérdés, hogy a gyorsított bűnvádi eljárás szabályai szerint megtartott főtárgyaláson a védelem kérését nem vették tekintetbe.)

A kommunista-bolsevista eszmék elterjedését félelemmel és riadalommal fogadták a régi társadalom reakciós körei, de aggódtak a polgári liberális táborban is. „A november végét követő hat hét alatt a helyzet lényegesen megváltozott – írja Szabolcs megye 1918. november 10-én kinevezett főispánja. – A kommunista irányzat, mely eleinte csak tapogatózott, bátoratlan kísérleteket tett, napról-napra erősödött. Az új sajtótörvény, a tömeggyilkolásra (sic!) való felhívásokat tartalmazó sajtótermékek elárasztották a falvakat. A kommunista agitátorok hátizsákukban ezerszámba hordozzák szét a lázító röpcédulákat.”⁵ Ekkor pedig még – e jelentés 1919. január 17-én kelt – nincsen Agitátorképző Iskola. Csak a Propaganda Bizottság működik, amely ebben az időben még nem egy, hanem három párt intézménye (az alelnök Varjas Sándor). A nyíregyházi SZDP vb és a nyíregyházi munkástanács tiltakozik is, hogy a főispán-kormánybiztos az Országos Propaganda Bizottság nyomtatványait nem juttatja el a közönség, a nyilvánosság elé, nem küldi a községekbe, hanem halomszámba süllyeszti el azzal az indokolással, hogy terjesztésre „nem alkalmasak”. Természetesen nemcsak röpcédulák körül folyik a harc. A nyíregyházi SZDP vb és a nyíregyházi munkástanács említett 1919. január 22-i levele szerint: „A jó szociális munkásoknak fegyvert ki nem adtak, félredobták a rendeletet, ellenben a burzsoáziát fölfegyverezték, nehéz harcokkal és vitákkal sem tudtuk rábírní őket arra, hogy fegyvereket bocsássanak a párt rendelkezésére, hogy azokat megbízható embereknek kiadhassuk.”

A kommunista röpiratok olyasfajta rémképeket idézhettek föl a magyarországi földesurakban, mint a nagy francia forradalom idején az agrár-földtörvény emlegetése a franciaországi arisztokráciában. „A falusi nép – a legjobb módú gazdáját sem kivéve – csak a közeli földosztásról beszél, mindenütt a határt mérik, részes földművelésről már hallani sem akarnak. . . Ha a kormány nem határozza el magát erélyes fellépésre, ha nem fogja kérlelhetetlen szigorral elnyomni a bolsevizmust – írja az említett 1919 január 17-i jelentésében a Szabolcs megyei főispán –, ha nem hirdet statáriumot a lelketlen izgatók, a tolvajok, a fegyvert rejtegetők ellen, akkor a teljes anarchia, az orosz állapotok bekövetkezése elkerülhetetlen.”⁶

³ Kun Béla folytatólagos (III) előadása „A pártszervezetek és a politikai helyzet” címmel 1919. május 15-én a régi képviselőház termében, PTI 603 f. 2/54 öe., 30.

⁴ PTI Archívuma, 1919–IV–13–1524, 31.

⁵ PTI Archívuma 601 f. 1/3a, IV. kötet, 503. – Murányi László főispán és kormánybiztos levele.

⁶ PTI Archívuma, 603 f. 2/16 öe., III. kötet, 492.

Ez a harc természetesen nemcsak helyi jellegű, hanem az egész országban folyik. A fiatal Illyés szociológiai hűséggel és ugyanakkor költői szépséggel írja le a Tanácsköztársaság beköszöntésekor a parasztság lelkiállapotát, vágyait. „— Most meglesz a föld? — szinte szemrehányóan kérdezték tőlem. Olyan hangsúllyal, hogy az én válaszom csak rideg visszautasítás lehetett vagy felelősségteljes ígéret: hogy utasíthattam volna vissza? Vállaltam a felelősséget. — Most már meglesz — feleltem. — Talán már holnap — felelte Lali. — Most a munkások uralkodnak. Ők tudják, mi kell a parasztoknak, hisz a parasztok is munkások . . . Szeme úgy fénylett, mint a részegeké. Az én szavaimtól rúgott be, rajongó dicshimnuszokban árasztotta vissza rám, amit a legényeknek a gépekről, a szocializmusról magyaráztam. Aztán azt, amit István a munkásokról mondott. Új fajta az, s milyen hatalmas. Az egész világ az övék vagy az övék lesz. Ők majd megcsinálják az új világot, az új Magyarországot — milyen büszkeség, hogy Magyarországgal kezdik! Példát mutatunk megint! A márciusi földről 48 márciusának melldagasztó illatát szívtuk be — én is megrészegettem. A munkás hirtelen ideál lett, egyre tisztább és tündöklőbb, két ifjú szívből táplálkozott, szedte magára a színeket. Barátságunk minden melege, melyet szégyelltünk volna egymásnak bevallani, öbelé ömlött. A végén összecsókolóztunk, megfogadtuk . . . már nem emlékszem pontosan, mit is fogadtunk meg, milyen ürügyet találtunk, hogy szemérmesen, a szó kimondása nélkül valljuk magunkat testvérnek, az új világ ikerfiainak.”⁷

*

Az Agitátorképző Iskola tevékenysége szerves részét képezte az 1919-ben folyó ideológiai munkának. Erre a meghatározott szerepre utal a párt vezetését igénylő és részben kritikai hangvételű levél a Közoktatásügyi Népbiztosságtól a Belügyi Népbiztosság Politikai Osztályához.⁸ Szervezetileg az Agitátorképző Iskolán kívül (amelynek első kurzusán a hallgatók száma 100 volt, azonban az előadások nyilvánosak voltak, s így azokat kb 6000-en hallgathatták) a Tudományos és Népszerű Propagandaosztályhoz tartozott még több átképző kurzus: a szakszervezetek részére esti tanfolyam, női átképző kurzus, főiskolai hallgatók szocialista tanfolyama. A Közoktatásügyi Népbiztosságon működött átképző kurzus — önkéntes jelentkezés alapján — tanárok részére (ebből megőrződtek Varjas Sándor rendkívül értékes előadástervezetei: I. Társadalomfilozófiai előadások, II. A társadalmi lélektan, III. A társadalmi etika c.). Hasonlóképpen megfelelő munkaterv alapján működött a tanítók szociológiai átképző kurzusa. Itt a

⁷ Illyés Gyula: Kora tavasz, regény, — Mint a darvak, visszaemlékezések, rajzok, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1972, 353–355. — Illyés maga korábban tanítványa Varjas Sándornak és drámai életrajzi írásban számol be arról, hogy a Tanácsköztársaság bukása után miként kísérelte meg kiszabadítani volt tanárát a váci börtönből, „Kortárs”, 1978/7. szám.

⁸ „A Tanácsköztársaságnak a propaganda osztály megalkotásával semmi esetre sem lehetett az az intenciója, és pozitív tudomásom van róla, hogy nem is volt az, hogy ez a szervezet abszorbeálja magában a pártot, amit nyilvánvalóan bizonyít az is, hogy a pártlapokat és a párt-könyvkereskedéseket teljesen kivonta hatásköröm alól, és azt külön szervezetben tömörítette. Nem szüntette meg a párttitkárságot sem, és én a párttitkárság feladatát sem nem vállalhatom, sem nem tudom vállalni.” — PTI Archívuma, 608 f. 1/14 öe., 74–75. — A levélben Habert (?) főcsoportvezető aláírása szerepel. — Szabados 1919. június 18-i jelentésében a következő adatokat találjuk: április 1-e óta 131-féle magyar és német nyelvű röpirat jelent meg 8 millió 983 ezer példányban. Ugyancsak április elseje óta nyolcvanféle könyv (8–12–32 oldalon) hagyta el a sajtót, összesen 3 millió 780 ezer példányban (plusz román, szerb, tót, horvát, cseh, héber nyelvű anyagok). Az összes röpiratok, füzetek, könyvek és plakátok példányszáma 18 millió 737 ezer.

szemináriumi gyakorlatok a következő könyveket vitatták meg: 1. Engels: A kommunizmus alapelvei, 3 óra; 2. Buharin: A kommunisták programja, 5 óra; 3. Marx és Engels: A Kommunista Kiáltvány, 6 óra; 4. Engels: Utópikus és tudományos szocializmus, 4 óra; 5. Marx: A polgárháború Franciaországban, 5 óra; 6. Marx: Bér, ár, profit c. műve és ezzel kapcsolatban Marx gazdasági tanainak bővebb ismertetése, 3 óra. A tanfolyamot vizsga zárta, s „e vizsgálat tárgya a Közoktatásügyi Népbiztosság által kijelölt négy szociológiai munka egyikéből vett részlet magyarázata és ismertetése”.⁹

Az Agitátorképző Iskola tehát a Tudományos és Népszerű Propagandaosztályhoz tartozott. 1919 áprilisa óta önállóan működött egy másik propagandaszerv is: a szocializmus állami propagandájának (fő)osztálya, amelyet Kunfi javaslatára Szabados Sándor vezetett. A Forradalmi Kormányzótanács 1919 júliusi átszervezése során, amikor már Szabados tisztségéből felmentették, a Közoktatásügyi Népbiztosság propaganda-ügyét áttették a szocialista-kommunista munkásság magyarországi pártjának titkárságára.¹⁰

1919 április 30-án megalakult a Szellemi Termékek Országos Tanácsa, s ezen az ülésen részt vettek Szabados, Varjas, Kármán Tódor, Balázs Béla, Osváth Ernő, Hauser Arnold, Magyar Lajos, Kner Imre, Ádám Sándor és mások (különösen aktív vitázók Balázs Béla és Magyar Lajos). Ez a feladat tehát április–május óta már nemcsak a Varjas-féle ügyosztály feladata (ezt egyébként dr. Steineckernek a népbiztosság likvidálásáról beszámoló 1919. szeptember 18-i jelentése is megállapítja), hanem a Szabados vezette szocializmus állami propagandája (fő)osztályé is. A propagandaanyagok számát jelzi, hogy például az egyik népbiztossági jelentés 119 röpiratról, 8 483 000 példányszámról tesz említést, továbbá 80 könyv- és füzetcímről 3 783 000 példányban. Hadd emeljünk ki most néhány könyv- és füzetcímet: A kommunista világforradalom műszaki és gazdasági szükségszerűsége, Parlamenti vagy Tanácsköztársaság, Zene és művészet a kommunista társadalomban, Vallás a kommunista társadalomban, Munkásigazgatás, Jön az orosz testvér stb. Illusztrációként ugyancsak ideiktatunk néhány címet a röpiratokból: A demokrácia problémája, A polgári demokrácia és a proletárdiktatúra, Proletárasszonyok elérkezett a ti országotok, Adj kenyeret annak, aki a földedet védi, Kisbirtokosok, Kiskereskedőkhöz és kisiparosokhoz, Mit olvassunk a szocialista irodalomból stb.

A Közoktatásügyi Népbiztosságon társadalomtudományi képzéssel vagy propagandával foglalkozott az említett két osztályon kívül még pl. a főiskolai oktatás osztálya (csoportvezető Fogarasi Béla, helyettes Kármán Tódor), a középiskolai oktatási osztály (Hajtai Ferenc, Révai József), a munkásfőiskola és a továbbképző tanfolyam osztályai (Fogarasi Béla és Bresztovszky Ede osztályvezetőkkel), a zene, színház, irodalom és képzőművészeti (fő)osztály Lukács György vezetésével, s ez utóbbin belül a zene stb. részleget Reinitz Béla és az irodalmi ügyek stb. csoportját Balázs Béla vezette. Más népbiztosságokon belül is működtek azonban propaganda- és agitációs csoportok (így a hadügyi népbiztosságon, a szociális termelés népbiztosságon stb.).

A propagandamunka tartalmilag két részre tagolható: a szűkebb értelemben vett szakmai tanfolyamokra és a szociális-világnézeti kurzusokra. Ez utóbbi fő célja, hogy „begyökereztessek embervoltunk ama alapvető tényét, hogy a természet az energiák

⁹ PTI Archívuma, KN. 1919 sz. n. 2.

¹⁰ PTI Archívuma, 601 f. 2/XXXVII, 3704, 1919 július 30-i levél.

tárháza, de annak segélyével mindent a munka és csak a munka létesít. A mi világunkat a munka teremtette. A munka hite és kultusza lépjen a régi bálvány-hit helyébe.”¹¹

Mint érdekességet hadd említsük meg a Közoktatásügyi Népbiztosság egyik jelentése alapján, hogy május végén már 37 890 db diapozitívval rendelkeztek, amelyekből szakszerű csoportosítás útján 350 egy-, illetve kétórás előadást állítottak össze. Ekkor a vidék hetenként átlag 96, a főváros 22 kollekciót igényelt. „Máris Európa egyik jelentős diapositív központját vallhatjuk magunkénak, hiszen a legnagyobb a Liesegang-féle Düsseldorfban 122 ezer db-os és 1400 előadást mutatott ki.”¹² Magán a Közoktatásügyi Népbiztosságon belül működött még egy Ifjómunkás Propaganda Ügyosztály, amelynek egyik jelentéséből kiviláglik, hogy Uitz Béla festőművész vetített képes előadást tartott május 25-én az Omniában, s ugyanitt olvashatjuk: „a vidék ifjómunkásainak művészi, valamint zenei és színházi nevelése tárgyában tervezetünk kész. Persze itt komoly munkáról csak akkor lehet szó, ha oroszországi mintára nálunk is megvalósul a Lunacsarszkij systemájú aktio.”¹³

Az igaz szónak tehát nagy a hatalma, de érvényesülésének megvannak az anyagi-tárgyi feltételei. Az államosítások, amelyekről a Szellemi Termékek Országos Tanácsának 1919. június 17-i jelentése tudósít, az ilyen természetű feltételekhez tartoznak. Erre az időpontra már szocializálták a húsnál több alkalmazottat foglalkoztató budapesti könyvnyomdákat (körülbelül hetvenet), továbbá harmincegy „vegyes” üzemet: könyvkötészetet + nyomdát. Ezenkívül társadalmasítottak – tekintetbe véve az intézmények kultúrértékét és pénzügyi rentabilitását – harminckilenc üzemet: kilenc könyvkiadót és harminc köny- és zeneműkereskedést. A kiadványok kérdésében a döntés testületi volt, s ezzel intézményesen biztosították a megfelelő művészi és iparművészeti színvonalat.¹⁴

Csak ilyen körülmények és feltételek mellett lehetett eredményes az Agitátorképző Iskola tevékenysége is, amelynek előadói Alpári Gyula, Bolgár Elek, Nyisztor György, Polányi, Rákos Ferenc, Révai József, Riesz István, Rónai Zoltán, Rudas László, Varga Jenő, Varjas Sándor és mások. Az Iskola szervezője és főelőadója azonban Varjas Sándor, Varga Jenő és társaik voltak, vagyis azok, akik korábban a BEMBE-hez tartoztak.

A BEMBE-t a Tanácsköztársaság 50. évfordulóján Budapesten tartózkodó özv. Varga Jenőné is csak tréfás elnevezésnek tartotta, mintegy humorérzékük bizonyítását látta benne. Fenyő Andor szerint azonban: „A ‚BEMBE’ társaságnak a magyar neve: Budapesti Első Magyar Bolzano Egyesület ... Bolzano hívei voltunk s egyszersmind poli-

¹¹ PTI Archívuma 608 f. 1/14 öe. 88.

¹² Uo.

¹³ PTI Archívuma, 608 f. 1/23 öe., 5–6.

¹⁴ PTI Archívuma, 608 f. 1/14 öe., 56–61. – Erre a területre vonatkozik a Forradalmi Kormányzó Tanács március 22-i I. számú ülésén Lukács György – akkor még helyettes népbiztosnak – elhangzott jelentése, hogy „a magánkézben levő muzeális értékű műkincsek bizottság útján összeíratnak és közvagyonnak minősíttetnek”. – PTI Archívuma, 601 f. 1/a öe., 12. – Azt is hozzá kell tenni, hogy a Forradalmi Kormányzó Tanács egy későbbi ülésén Lukács György bemutatja „a tényleges produktív munkát folytató írók, tudósok és művészek dolgozó szobáinak a rekvirálás alól való mentesítésére vonatkozó javaslatát”. – PTI Archívuma, 601 f. 1/31a – a Forradalmi Kormányzó Tanács 1919. július 14-i ülésének 14. napirendi pontja. – A színházak magánkezelésből közkezelésbe kerülnek át.

hisztorok.”¹⁵ Ma már elmondhatjuk, hogy a magyar kutatás rámutatott pl. Varga Jenő filozófiai evolúciójára Kanttól Bolzanóig.¹⁶ Ugyanígy Varjas Sándor már 1908-as cikkeiben támaszkodik Bolzano objektivizmusára, 1916-ban pedig teljesen egyértelműen bírálja Husserl szubjektivizmusát, a Bolzano-féle objektivizmustól való eltérését.

Így tehát nem is az a kérdés igényel választ, hogy miért Szabó Ervin vagy éppen a párizsi út – a francia szindikalizmus élesen szemben állt a munkásmozgalomban meglevő opportunizmussal és reformizmussal – vitte „balra” Varjast, de még csak nem is az, hogy miért találtak termékeny talajra Varjasnál Szabó Ervinnek a társadalmi fejlődés szubjektív tényezőjét, az öntevékenységet stb. hangsúlyozó gondolatai, mivel Varjas a logika mellett a pszichológia problémáival is behatóan foglalkozott, hanem a fő kérdés az, hogy a „Marx értékelméletét” előadó Varjas vagy az imperializmus újabb jelenségeit kutató marxista közgazdász Varga privát tudományos társaságuk nevébe miért Bolzanót foglalták? Ehhez őket – szerintünk – hozzásegítette Bolzanónak a megismerésről vallott Kantnál pozitívabb s azt mondhatni gnoszeológiai „optimistább” álláspontja. Mi kapcsolta tehát Varjast és a BEMBE-t Bolzanóhoz? Nézetünk szerint először is tisztán tudományos-logikai eredményei (a „Wissenschaftslehre” éppen úgy, mint a „Paradoxien des Unendlichen”). Bolzanónál ugyan ellentmondás van idealizmus és matematikai eredményei között, de Kanthoz viszonyítva Bolzano fontos lépést tesz előre filozófiai-gnoszeológiai területen is, ti. hogy a Wahrheit an sich nemcsak létezik – Kantnál is van Ding an sich –, de meg is ismerhető.

Így bizonyos értelemben hasonló szituáció jött létre az 1905–1907-es első oroszországi forradalom veresége utáni időszakban, amikor Lenin a dialektikus materializmus igazság-tanításán belül az igazság objektivitásának problémájára figyelt fel. Mind az oroszországi, mind a magyarországi esetben a társadalmi-gazdasági fejlődés objektív törvényszerűségeiről volt szó, melynek vizsgálatához, pontosabban e vizsgálat megalapozásához az objektív logikára történt hivatkozás, de azt az egyik esetben a dialektikus materializmus gnoszeológiájának objektív igazság-elméletével, míg a másik esetben – bár a Kanténál objektívebb – bolzanói Wahrheit an sichhez kapcsolták össze.¹⁷

Nem tagadhatjuk természetesen, hogy filozófiaiilag egy szakadék van az objektív idealista színezetű Wahrheit an sich és a dialektikus materializmus alapján kifejtett lenini objektív igazság között, de szociológiaiilag analóg funkciót töltött be mindkét esetben ez a kétféle objektív igazság-elmélet. Ezért mondhatjuk, meglehetősen paradoxálisnak hatóan, hogy a BEMBE-körök egységének alapja Bolzano objektív igazság-elmélete és Marx

Szükséges még itt megemlíteni Kunfi népbiztosnak – Kun Bélával való előzetes megbeszélése alapján – a Forradalmi Kormányzó Tanács IV. ülésén elhangzott és elfogadott javaslatát, amely nemcsak Szabó Ervin édesanyjának havi 1500 korona járadékot határoz meg, de „együttal Szabó Ervin munkáit a proletárállam tulajdonának tekinti”. – PTI Archívuma 601 f. 1/3a; a Forradalmi Kormányzó Tanács 1919. március 27-i üléséről, 15. napirendi pont.

¹⁵ A szerzővel folytatott – magnószalagra is rögzített – beszélgetés kézirata első oldalán, Egyetemi Könyvtár Kézirattára, Budapest.

¹⁶ Várnai András tanulmányában, „A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn”, Kossuth 1977, 252–254.

¹⁷ E sajátos magyarországi probléma több más általános összefüggését elemzi és konkretizálja Mátrai László „Alapját vesztett felépítmény” című könyvében, Magvető Kiadó, Budapest 1976. – „Gyorsuló idő” sorozat.

„Kapital”-ja, beleértve ez utóbbi prognózisát a szocializmus győzelmének objektív szükségszerűségéről. A Bolzanónál meglevő Wahrheit an sich hozzásegített – Kantnál jobban – először megszerezni, majd, például a világháború nehéz éveiben, megtartani a tudományban s így a társadalomtudományban, ezen belül pedig mindenekelőtt a marxi politikai gazdaságtanban való bizalmat; továbbá hozzásegített távol maradni vagy éppen *eltávolodni* a szubjektivizmus különböző válfajaitól.

Valóban ellentmondásos a helyzet, mivel Kunfi Zsigmond is, aki ennek a privát tudományos társaságnak nem volt tagja, csak Rónaival néha feljárt hozzájuk, hivatkozott a Bolzanónál megtalálható objektív idealizmusra a szocializmus eszméjének propagálása-kor. Idézzünk dr. Kunfi Zsigmond közoktatásügyi (még!) miniszter 1919. március 13-i beszédéből, amelyet a főváros oktató személyzete részére rendezett átképző tanfolyam megnyitásán mondott el: „Egy nagy ideának, egy nagy gondolatnak az átsugárzása és megvalósítása (ez a cél). Ezt az érzést, ezt a gondolatot kell a tanításnak és a nevelésnek munkájába belevinni, s így kell összekapcsolni a mi korunk és az eljövendő napok nagy platói gondolatával a szocializmust, az iskolának és a nevelésnek a munkáját.”¹⁸

Sem Vargánál, sem Varjasnál nem arról van persze csupán szó, hogy – úgymond – valamennyien Bolzanóra esküdtek, mivel Bolzano követőinél nagy szóródást figyelhetünk meg: Paulernak például a Tanácsköztársaság idején távoznia kellett az egyetemről¹⁹, arról már nem is beszélve, hogy a fenomenológia iránt érdeklődött és Bolzano felé fordult Prohászka püspök is (?). Itt csupán azt akartuk kimutatni, hogy Bolzano ellentmondásos magyarországi követői között a BEMBE-kör az egyik legprogresszívabb vonalat képviselte.

Gyakorlati-politikai szempontból a BEMBÉ-t elsősorban az jellemezte, hogy szinte politikai eszmélésüktől kezdve a magyarországi forradalmi munkásmozgalom soraiban harcoltak. Varga Jenő 1906-tól, Varjas Sándor pedig húszévesen, 1905-től a szociáldemokrata párt tagja. „Szabó Ervinnel való barátságom eredményeképpen és párizsi (1909-es) tartózkodásom után a szociáldemokrata párt balszárnyához csatlakoztam – írja önéletrajzában –, és a pártszervezetben ettől kezdve az ellenzékkel szavaztam.”²⁰ Ők azonban már 1903 óta – mint egyetemi hallgatók – egy közös lakást bérelnek Budapesten a Horánszky és Sándor utca sarkán (Varga Jenő, Varjas Sándor, Polgár Gyula, Fenyő Andor), ahol gyakran összejönnek barátaikkal (pl. Kozma Lajossal, Kenczler Hugóval stb.). Szakmailag ugyan rendkívül heterogén ez a társaság, mivel közgazdász és logikus éppen úgy van közöttük, mint fizikus-matematikus vagy statikus mérnök, de közös és haladó-forradalmi a politikai orientációjuk és filozófiai-eszmei érdeklődésük. Így jellemzik őket azok a sorok, amelyeket Fenyő Andor mérnök írt 1910. május 16-án Szabó Ervinnek, beszámolva bécsi munkásmozgalmi vezetőkkel való tárgyalásáról: „Különösen jóleső érzés, hogy végre megindul a szellemi munkások társadalmi mozgalma, s a szűkkörű természettudományi „műveltség” mellett észreveszik a valóságos társadalmi problémák nyüzsgő tömegét is; lelkesíteni csak itt nyílik alkalom, mert a külső dolgok összefüggései távolról sem érdekelhetnek bennünket annyira, mint saját magunk egyéni és szociális tulajdonságainak felkutatása, rendszeres ismerete, s a boldogulás számára való

¹⁸ PTI Archívuma, 607 f. 635, 6.

¹⁹ Dr. Zalai Béláné, Máthé Olga 1919. december 30-i vallomásából.

²⁰ „Varjas Sándor önéletrajza” 2., oroszul. – Varjas Sándor – Moszkvában élő – György fia családi archívumából.

alkalmazása. Egy intellektuel számára nem közömbös az osztálysorsosok viselkedése . . .”²¹

E társaságról haladó körökben már a század eleje óta ismert volt, hogy a „Kapital”-nak szakértői és harcos védelmezői. „Ez annak idején önmagában is forradalmi tett volt” – mondotta Kőhalmi Béla egyik visszaemlékezésében. Varga Jenő a „Népszavá”-ban ekkor cikksorozatban ismerteti a marxista politikai gazdaságtant, Varjas Sándor pedig a Galilei-körben „Marx értékelmélete” címen vezet szemináriumot.

Nem foglalkozhatunk itt részletesen a BEMBÉ-vel, de azt mégis szükséges hangsúlyoznunk az Agitátorképző Iskola pedagógiai értékelésekor, hogy a közérthetőség elvének a bevezetését és gyakorlatát ettől a privát tudományos társaságtól származtathatjuk. Varga Jenő fogalmazta ezt meg, amikor a szakmailag heterogén társaság tagjai beszámoltak egymásnak olvasmányaikról: „Úgy kell előadni az anyagot, hogy az egyszerű proletár is megértse!” Ez azért említésre méltó, mert az agitátorképzéssel kapcsolatosan Fényes Samu tesz kritikai megjegyzést Szabados népbiztosnak 1919. június 16-án kelt levelében. Ezt írja: „Nagy baj a városi munkásság nevelésénél is, hogy a tanítást lateinerek, könyvolvasók (a Társadalomtudományi Társaság neveltjei) irányították, minek folytán nyelvezete túlságosan könyvtudákos lett.”²² Ez néhány előadásra, illetve előadóra vonatkozólag tényleg igaz, de sem Varga Jenőre, sem pedig elvileg baráti társaságára nem érvényes.

Milyen tevékenységet fejtettek ki az Agitátorképző Iskola végzett hallgatói, ezek a „kiképzett agitátorok”? Egy 1920. áprilisi keltezésű dektetívjelentés tartalmaz egy másolatot az Agitátorképző Iskola „első kurzusának” hallgatóiról (valójában ez nem az első kurzus volt, hiszen az itt felsoroltak jelentkezési vagy felvételi dátuma május 10., s ugyanakkor az Iskola első tanfolyama már a proletárdiktatúra kikiáltásának második hetében megindult), akik túlnyomórészt munkások: lakatos, villanszerelő, gépész, vasutas, asztalos, kőműves stb. foglalkozásúak, de vannak közöttük értelmiségiek: tanárok, tanítók, tisztviselők stb., aztán egyetemi hallgatók és diákok is (ez utóbbiak között szerepel az akkor VIII-os gimnazista Andics Erzsébet). 57 nevet sorol fel, s ez alighanem túlzott szám. A Tudományos és Népszerű Propagandaosztály több jelentése a korábbi, valóban első tanfolyam létszámát 100-nak jelöli. A rendőrségi jelentésben szereplő második kurzus azonban kisebb számú lehetett, mivel itt már internátusi, vagyis bentlakásos rendszerben folyt a tanítás. A rendőrségi jelentés nyilván a felvételi vizsgán megjelenteket sorolja fel, és nem a tanfolyamon részt vevőket. A detektívjelentés érdekessége az, hogy nemcsak a hallgatók egy részének vizsgaeredményeit tartalmazza (alkalmas, kevésbé alkalmas stb.), de összegzi a megnevezettek felkutatásának és kihallgatásának az eredményeit is. Általánosságban megállapítja, hogy a legtöbben tagadták, ha nem is a tanfolyamon való részvételt, mivel a névsort elébük tárták, de a későbbi tényleges agitációt. A csoportvezető aláírásával is megerősített detektívjelentés írja: „Ha agitáltak is, ez leginkább vidéken történt és ez egyesekből kivehető nem volt, vagyis nem akarták elmondani, hol jártak a kommün alatt, ennél fogva terhelő adat rájuk bizonyítható nem volt (pl. Andics Erzsébetről megjegyzi, hogy „nevezett Fehérváron agitált vagy legalábbis agitálás céljából oda irányított”²³).” A levizsgázottak „egy része

²¹ PTI Archívuma, 729, I., 6.

²² PTI Archívuma, 608 f. 1. csop., 26.

²³ PTI Archívuma, 638 f. 1/1920–IV–13 806, 5.

az eredeti foglalkozásánál megmaradt, azok pedig, akiknél a vidéki jelzés megvan, több mint valószínű megbízatásuknak eleget téve a jelzett helyre agitálás céljából el voltak utazva”.²⁴ A szóban forgó jelentésből kiderül, hogy az Agitátorképző Iskola felsorolt hallgatói közül egyeseket kivégeztek, mások eltűntek, szökésben vannak stb. A hatóságok 1921. február elsején a nyomozást megszüntették.

Valamivel többet tudunk meg a „kiképzett agitátorok” tevékenységéről az Agitátorképző Iskola önállóan működő agrártagozatának munkáját összefoglaló jelentésekből. Így az 1919. július 10-i jelentés a földműves propagandaosztály működésével kapcsolatban megjegyzi, hogy a paraszt agitátor-iskolának a tanfolyamai 3 hétig tartanak, és 30–40 hallgatót képeznek ki egy-egy tanfolyamon. Pontosan fel is sorolja az addig működőket: első tanfolyam április 15-től május 5-ig 36 hallgatóval; második tanfolyam május 19-től június 8-ig 40 hallgatóval; a harmadik tanfolyam június 10-től június 30-ig 41 hallgatóval; a negyedik tanfolyam június 30-tól július 20-ig 40 hallgatóval. Ír a további tervekről is: „Augusztus 5-én abban a helyzetben lesz az osztály, hogy legalább három párhuzamos tanfolyamot fog létesíteni...”²⁵ Témánk szempontjából e jelentések érdekessége elsősorban az, hogy azt is részletezi: miként foglalkoztatják a hallgatókat az Iskola elvégzése után. Egy részüket a földművesszövetség állandósított titkári állásaiba helyezik el, másokat pedig mint termelő népbiztosokat vagy politikai megbízottakat foglalkoztatja a földműves népbiztosság. Az agrártagozat vezetője mindkét megoldást helyesli, de már nem tartja megfelelőnek, ha pl. helyi zavarok elintézésére vagy agitációs előadások megtartására szűkítik le tevékenységüket (tegye ezt akár a földművesszövetség, akár a földműves népbiztosság). A tagozat vezetője azt is szeretné, hogy a volt hallgatók további „értékes munkáját” is az Iskola irányítaná. Így mindenről, amit észlelnek, felvilágosítást adnának nemcsak a szakszervezetnek vagy a földműves népbiztosságnak, de „az agitátorok által így felvetett kérdésekre adott feleletek fogják egyszersmind legszükségesebb anyagát képezni a kiadandó röpiratoknak”.²⁶ Egyébként a Varjas Sándorról szóló bírósági ítéletszöveg is hangsúlyozza, hogy általában az Agitátorképző Iskola célja „kommunista hivatalnokoknak és szakszervezeti funkcionáriusoknak a kiképzése”.²⁷

Maga az Agitátorképző Iskola tehát jöllehet szerény, de nem jelentéktelen szerepet játszott a forradalmi folyamatban. Megteremtette a magyarországi kommunista kádereképzés alapjait, kimunkálta az első tananyagokat és a megfelelő oktatási módszereket. A következőkben a Széchényi Könyvtár Kézirattárában őrzött 5 kötetnyi előadásanyag alapján az előadások tartalmi-elméleti jellegzetességeit vizsgáljuk.

MORÁLIS ÉRV: A TESTVÉRISÉG VALAMENNYI DOLGOZÓVAL

Az előadók különös figyelmet fordítottak a Kanttól Hegelig terjedő német idealista filozófiára. Az „idősebb” nemzedékhez tartozó Varjas Sándor pl. a kanti categoricus imperativust kísérelte meg „szocializálni”, a szocializmus és a kommunizmus melletti argumentációba beépíteni.

²⁴ Uo. 6.

²⁵ PTI Archívuma, 608 f. 1/14 öe., 70.

²⁶ Uo. – 1919. június 1-i jelentés.

²⁷ PTI Archívuma, 614 f., Budapesti Büntetőtörvényszék, 1/1919–8956, 7.

Varjas Sándor 1919. június 24-i „Erkölcstani alapvetés” c. előadásában adja a kanti categoricus imperativus fordítását: Cselekedj úgy, hogy cselekedeted szabálya általános törvényhozás alapelve gyanánt szolgálhasson. Ebből a tételből érthetővé válik az is, mondja Varjas, hogy az ember sohasem lehet más emberek eszköze, hanem mindig csak öncél, ami a kommunista társadalomban valósul meg. Itt az egyének a célok, és az eredmény, amelyet munkájuk elér, az az eszköz. Olyan társadalomban viszont, ahol a termelt javakat a tőkések kisajátítják, ott nemcsak a javak az eszközök, hanem azok is, akik azokat termelik.

A kommunizmus erkölcsi megalapozásánál, illetve a kapitalizmus erkölcsi kritikájánál gondolatmenete a következő: „Hogy tényleg következik mindez a categoricus imperativusból, ezt láthatjuk akkor, ha a következőképpen fogalmazzuk meg a kérdést: Jogos-e a kizsákmányolás vagy sem? Állítsuk fel a tételt: Mindenkinek kötelessége a másikat kizsákmányolni! Lehetséges-e ez vajon így? Nem! A kizsákmányolás egész értelme azon múlik, hogy legyen kizsákmányolt és kizsákmányoló, de az, aki ki van zsákmányolva, az kizsákmányoló ne lehessen. Ha tehát általánosítjuk a tételt, abban az esetben kiderül, hogy általánosítva nincsen értelme. A kapitalista társadalom arra törekedett, hogy ez a tétel ne is legyen általánosítható – teszi hozzá Varjas –, vagyis az emberek egy része legyen a kizsákmányolt, másik része a kizsákmányoló. Íme tehát a Kant-féle categoricus imperativusszal egészen absztrakt és messze a napi élet felett lehet a volt (kapitalista – S. J.) társadalom egész erkölcsi rendjét filozófiai szigorúsággal megdönteni.”²⁸

Maga Varjas (Marx nyomán) tudja, hogy a kapitalizmus kritikájának elméleti fegyvere nem pótolhatja a fegyverek gyakorlati kritikáját (s hogy ezek nem egyenlő súlyú „érvek” a kapitalizmus megdöntésében). Így hát természetesen meg is kérdőjelezi a kanti categoricus imperativus alkalmazhatóságát az antagonisztikus osztálytársadalmakban („... lehetséges-e széttagolt társadalomban általános erkölcsről beszélni?”).²⁹

Egy másfajta érvelési módra jellemző Nyisztor Györgynek 1919. április 25-i előadása „Az agitációról”, amely a falusi lakosság közötti munka módszeréről és annak elvi alapjairól szól. A vallással kapcsolatos álláspontokról szólva: „A cselédséget, amely tőlünk jogot, szabadságot kapott, mely látja, hogy földesura egyszerre semmi sem lett, ezt mi megnyertük. Ezekkel nem sokat kell bajlódunk, de ügyelnünk kell az asszonynépségre – vagy mint falun mondják: a fehérnépekre –, mert ezek nagyon vallásosak, és ha a vallást bántjuk, akkor odahaza azt fogja mondani, hogy ezeknek nem kell az isten és a vallás, nekünk pedig egyelőre, azt hiszem, elég bajunk van, ne bajlódjunk még az öregistennel is, hagyjuk azt későbbre. Komolyan elmondhatjuk, hogy a vallás ma nem akadálya a kommunizmusnak.”³⁰

Elmondja, hogy Kunfi Zsigmond is belátta, hogy falun nem szabad mindjárt kiküszöbölni a vallást az iskolából, mert ezt a parasztasszonnyal egyszerre megértetni nem lehet. Ennek szellemében vallotta Nyisztor György is előadásában: „Mi azt mondjuk: nekünk nem fontos, hogy imádkoztok-e vagy nem, mi ezzel nem törődünk, hanem csak az fontos, hogy szegények vagytok, egy táborban van a helyetek!”³¹ Ezen túlmenően

²⁸ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, V. kötet, 99, 100.

²⁹ Uo. 103.

³⁰ Uo. II. kötet, 2.

³¹ Uo. 4.

Nyisztor konkrét szociológiai elemzést is adott a falusi „fehérlép” vallásosságának társadalmi körülményeiről. „Nem is lehet csodálkozni, hogy a falun vallásosak az emberek, mert ottan nincsenek színházak, nincsen korzó, legfeljebb korcsma van, s ha megszólalnak a harangok, olyan szép csengő hangzásuk van, hogy egészen vallásos érzést váltanak ki az emberből. Tessék azzal is számolni — ismétli Nyisztor —, hogy ott nincsen korzó, s ha Erzsinek szép ruhája van, akkor el kell mennie a templomba, hogy meglássák, mert ott szoktak találkozni . . . Ott minden a templomban történik, miután a korcsmába még sem mehetnek a nők . . . A templom az a hely, ahova eljárnak és ahol egymással találkoznak.”³²

Az Agitátorképző Iskolának sokszínű előadói gárdája volt — bár szervezői és legfőbb tanárai már korábban is a szocialista mozgalomban tevékenykedtek. Mindez kifejezést nyert az előadások érvelésében is. Az 1918–1919-es kommunista értelmiség különböző csoportjainak a nézetei egyaránt nyilvánosságot kaptak. Az Agitátorképző Iskola agrártagozata vezetőjének a népbiztosához írott jelentésében például ezt olvashatjuk: „A magyar parasztproletárban van valami a föld őseréből és a zsoldári ihletből. Áldozatra kész, könnyen forradalmasítható és egyszer forradalmasítva kitartóbb, megbízhatóbb és fegyelmezettebb, úgyhogy kellő nevelés mellett a forradalom legértékesebb, leghűségesebb hadserege lehetne.”³³

Ez a Vasárnap Társaság „evangéliumi testvériséget” stb. hirdető ideológiájára utaló megfogalmazás tér vissza egy alig 20 éves fiatalember, Révai József „A proletariátus diktatúrájáról” c. előadásában. Az előadó így lelkesített a kommunizmus szolgálatára: „A proletár osztályforradalom felszabadítja, megváltja az az emberiséget; a proletariátusnak világmegváltó szerepe van. Ebből a szempontból vizsgálva a munkásmozgalmat, mondhatjuk azt, hogy a munkásmozgalom mint a kapitalista társadalmi fejlődés szükségszerűsége kívánatos, mert világmegváltó szerepe van . . .”³⁴ Szárnyaló, szép szavak! Ez ugyan furcsa terminológia, mivel szocialista-kommunista pártiskolán „megváltás”-ról beszél, de még ez sem véletlen. E patetikus szavak mögött megfelelő érvelést találhatunk.

„Marx megkülönböztet a társadalom fejlődéséről szóló elméletében — fejtegeti Révai — egy politikai emancipációt és egy emberi emancipációt. A politikai emancipáció a proletariátusnak mint uralkodó osztálynak a felülkerekedése és a burzsoázia elnyomása; az emberi emancipáció pedig azt jelenti, hogy a proletariátusnak nem szabad megelégednie azzal, hogy uralkodó osztállyá szervezi magát és akkor aztán rábíz mindent a fejlődés vak erejére, hanem a proletariátusnak vállalnia kell azt a szerepet, amit Krisztus tűzött ki magának 2000 évvel ezelőtt, hogy megváltja az emberiséget a termelés, a gazdasági élet vak erőinek uralma alól, amit Krisztus úgy fejezett ki, hogy a test a lélek felett uralkodik. A proletariátusnak vállalnia kell ezt a feladatot és tudatosnak kell lennie abban, hogy ha

³² Uo. 6. — Az Agitátorképző Iskola a Tanácsköztársaság győzelme utáni második héten indult meg Varjas Sándor vezetésével. — A Forradalmi Kormányzó Tanács XXII. ülésén, 1919. május 23-án Kun Béla a pártiskolával kapcsolatban elmondja, hogy ott nagyon kevés az előadó, s ekkor Rudas Lászlót bízzák meg — e jegyzőkönyv tanúsága szerint — a pártiskola vezetésével. — PTI Archívuma, 601 1/21, 7.

³³ PTI Archívuma, 608 f. 1/14 öe., 128.

³⁴ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, II. kötet, 14, 132. — Ez utóbbi két szám közül az első a szóban forgó előadás, a második pedig a kötet oldalszámát jelzi.

ezt a feladatot vállalta, akkor nem a gyomor, hanem a szellem forradalmát vitte véghez, hogy a forradalom emberi és nem politikai emancipációt jelent.”³⁵ Mindenféle kommentár nélkül is szembeötlő a Vasárnap Társaság hatása Révai tételeinek megfogalmazásában. A „megváltás” és a „Krisztus” nem egyszerű retorikai fogásként kerül említésre, nem a vallásos hallgatóság lelkivilágához alkalmazott terminológia, amellyel esetleg az előadó elősegíthette volna a tárgy megértését. Itt tehát nem arról van szó, mint pl. Nyiszternak ugyanezen a pártiskolán, de valószínűen az „agrárszakosok” előtt 1919. április 25-én tartott – már korábban idézett – előadásában, hogy ti. felkészítette hallgatóit: miként beszéljenek falusi, vallásos emberek előtt a kommunizmusról, hogyan használjanak bizonyos vallási terminológiát, hogy így is közelebb hozzák ezeket az embereket a kommunizmushoz.

A realiztikusabb gondolkodású hallgatók fel is szólaltak előadás közben az Agitátorképző Iskolán, és életpasztalutukra hivatkozva kezdték magyarázni Révainak: ha nincs az a nagy társadalmi feszültség, ha nincs az az óriási elkeseredés, szegénység és nyomor a dolgozó osztályok körében, amely különösen a világháború végére kialakult, akkor forradalom sincs. Rámutattak, hogy az akkori Egyesült Államokban, amely nagyobb szenvedés, károk, nyomor nélkül – és győztesen – jutott túl a háborún, nem tört ki forradalom. Hasonlóképpen értékelték az USA búzasegélyét, amelyet a háború után az európai forradalmak és haladó mozgalmak lefékezésének szolgálatába állítottak.

Szabó Ervinnek a magyarországi jobboldali szociáldemokrácia opportunistusával való, önmagában indokolt, szembenállásából Révai olyan elméleti következtetéseket von le az Agitátorképző Iskolán 1919. június 17-én elhangzott előadásában („Szabó Ervin szerepe a munkásmozgalomban” c.), amelyek szerint általában ellentétes politika és erkölcs. Hogy itt nem egyszerűen azokra a problémákra gondol, amelyek a jobboldali opportunisták politika és a kommunista erkölcs összeütközéséből adódnak, hanem általánosabb kérdésekre, erre mutatnak megfogalmazásai, valamint példái, amelyek már a proletárdiktatúrát érintik. „A forradalom maga nem olyan, aminek valami nagyon kellene örülni, mert a társadalom legfőbb java, az ember nagyon nagy számban pusztul el benne, és az osztály cselekvésében részt vevő egyének olyan elhatározások elé kerülnek, hogy más embereket kell elpusztítaniok, akik tulajdonképpen nem tehetnek arról, hogy mi a társadalmi helyzetük. A burzsoá nem tehet róla, hogy burzsoá, mégis a proletárnak el kell pusztítania adott esetben, ha arra szükség van. De ezeket a bűnöket vállalni kell, vállalni kell a forradalmat, mert csak ezekkel az elvállalt bűnökkel lehet felszabadítani, megváltani az emberiséget.”³⁶

Ezek a gondolatok rímelnek a Vasárnap Társaság tagjai többségének nézeteivel, akik közül többen ugyancsak eljutottak a kommunista pártig. Vagyis velük együtt az erkölcs és a politika általános szembeállítását Révai gyakorlatilag mégis leküzdötte és – ha valamiféle pesszimiztikus heroizmus pozíciójából is – megoldotta, s az erőszakot a kommunizmus érdekében elfogadta („ezeket a bűnöket vállalni kell”).

³⁵ Uo. 8, 97.

³⁶ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, II. kötet, 19–20, 137–138.

Marx és Engels elméletét ismertetve Szabó Ervin már 1904-ben megjelölt egy objektív és egy szubjektív tényezőt, amely szükségszerűen a szocializmus győzelméhez vezet: az ipari koncentrációt és az osztályharcot. „A modern szocializmus két lényeges pontban különbözik a régi szocializmustól – írta Szabó Ervin. – Az egyik az, hogy át van hatva attól a meggyőződéstől, hogy az ipari fejlődést benne rejlő erők hajtják olyan irányba, hogy elkerülhetetlenül megteremti a szocialista termelés gazdasági feltételeit; a másik az a meggyőződés, hogy a munkásosztály fölszabadítása csak magának a munkásosztálynak műve lehet.”³⁷

Mármint az Agitátorképző Iskola mindazon előadói, akik a marxi politikai gazdaságtant és szocializmust előadták, ha különböző formában és eltérő mértékben is, de kapcsolódtak a hazai tudományos eredményekhez is. Erre a kapcsolatra konkrétan utal Varga Jenő 1919. június 28-i előadásában: „Magyarországon kb. 500 évvel ezelőtt volt az első sztrájk, a máramarosi sóbányákban, 1437-ben. Fennmaradt egy okmány, melyet én egyszer egy történeti folyóiratban találtam meg, s átadtam Szabó Ervinnek, aki le is közölte Tőke és munka harca című könyvében. Ezt a levelet Zsigmond király írta a máramarosi kamaraispánhoz... s a király felhatalmazza a kamaraispánt, hogy minden gyülekezést nyomjon el, és az ellenszegülőket szemük kitolásával és más alkalmas eszközökkel térítsék meg.”³⁸

Bolgar Elek 1919. július 5-i előadásában áttekinti a munka történetét annak bizonyosságaképpen, hogy a szellemi munka a fizikai munkának a szövetségese, és osztozik annak sorsában a különböző korszakokban: „Köztudomású pl., hogy az orvosi munka az antik világban olyan munka volt, amelyet rabszolgák végeztek. Hogy a filozófusok között mennyi rabszolga volt, azt tudjuk, hiszen a legkiválóbb sztoikusok egyike szintén rabszolgasorból került ki. Tudjuk, hogy a költők, az udvari bolondok stb. mind az udvar kiszolgálására, a legszigorúbb értelemben vett rabszolgasorsra voltak kárhoztatva.”³⁹ A kapitalizmusra vonatkozólag pedig a „Kommunista Kiáltvány” megállapításait idézi, és hozzáteszi: „A gyáros, a nagykapitalista hajszállal sem becsülte többre azt a mérnököt, akit megfizetett, mint azt az előmunkást, akit szintén megfizetett. Hogy a szellemi munkásnak a készségét kihasználta a maga számára, ez abszolúte nem jelenti azt, hogy többre becsülte... A szellemi munkást társadalmilag éppúgy megvetették, mint a fizikai munkást. Nincs célja tehát, hogy mikor általános proletár felszabadulásról van szó, akkor a szellemi munkások valami nagyobb megbecsülést kívánjanak, mint a fizikai munkások.”⁴⁰

A történelmi materializmus alapján kibontott szocialista egyenlőség felfogás, amelyet Bolgar Elek bizonyos „arisztokratikus” elképzelésekkel szembeállít, nem eszmei egyenlőséget jelent, de még csak nem is egyszerűen formális-jogi egyenlőséget, hanem elsősorban anyagi-gazdasági egyenlőséget.

³⁷ Szabó Ervin: „Hol az igazság?”, Magvető Könyvkiadó, Budapest 1977, 226.

³⁸ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, IV. kötet, 109.

³⁹ Uo. I. kötet, 15, 136.

⁴⁰ Uo. 14, 135.

A 1919-es Agitátorképző Iskolában már támaszkodhatnak a marxi vívmányokra, s ennek megfelelően Bolgár Elek említett előadásában feltárja az összefüggést az idealista történelemfelfogás és bizonyos arisztokratikus világnézeti vonások, másrészt a materialista történelemfelfogás és a proletár demokratizmus között. „Nem indokolt – írja –, hogy mikor általános munkásfelszabadításról van szó, akkor egy új arisztokráciát teremtsünk pusztán azért, mert valaki a régi társadalomban valamivel kedvezőbb helyzetben volt és megszerezte az úgynevezett szellemi munkának a feltételeit.”⁴¹ Egy másik helyen: „Mindazoknak, akik úgynevezett szellemi vezetésre tartanak igényt, nagyon figyelmebe ajánlom azt, hogy már a burzsoázia uralma alatt is az ő helyzetük minden volt, csak nem vezető: az ő állásuk minden volt, csak nem irányító, mert hiszen fizetett bér munkásokká változtak, akár orvos volt az illető, akár pap, akár költő.”⁴² S így folytatja: „Elvégre az a tény, hogy valaki elvégezte a műegyetemet vagy elvégezte általában az egyetemet, még nem garantál semmit a világon. Én merem állítani – mondja kissé gúnyosan –, hogy nem minden mérnök lágész, aki gyárnak dolgozik és nem okvetlenül jobb munkaeő, mint az a munkás, aki ipariskolát végzett vagy még azt se, hanem műhelyben tanult ki.”⁴³

Már századunk első nagy elméleti összecsapásán a Társadalomtudományi Társaságban kirajzolódott a proletár szocializmusnak és a polgári liberalizmusnak itt is érzékelhető ellentéte. A liberalizmus képviselője a két elv viszonyát egy szemléletes képpel is megvilágítja: „Ha a liberalizmus a szabadság zászlajával vonult harcba, a szocialisták az egyenlőség jelszavát írták lobogójukra – két eszme, mely oly viszonyban áll egymással, mint a Nap és a Hold –, mihely az egyik előbukkan, a másiknak el kell tűnnie, mert teljes szabadság mellett az emberek sohasem lesznek egyenlőek, és teljes egyenlőségben soha nem lehet őket tartani, ha teljes szabadságot adunk nekik.”⁴⁴ A társadalmi haladásról rendezett nagy magyarországi vitán a liberalizmus fő szónoka tehát mintegy lemondott az egyenlőségnek valaha a polgárság által védelmezett jelszaváról, s azt így átengedte a szocializmus híveinek. Ennek a könyv alakban is megjelent vitának a tanúsága szerint a liberalizmus képviselője, Gratz Gusztáv szenvedélyesen bírálta a szocialista egyenlőség elvét, s nyilvánvalóan csak arra törekedett, hogy ha már nem is az egyenlőség, de akkor legalább a szabadság szószólójának ismerjék el. „A szocializmus teljesen elveti a gazdasági szabadság elvét – mondotta –, mely csak a gazdaságilag erősnek kedvez.”⁴⁵

⁴¹ Uo. 15, 136.

⁴² Uo. 12, 133.

⁴³ Uo. 15, 136. – Hajdu Tibor „Az 1918-as magyarországi polgári demokratikus forradalom” c. munkájában (Kossuth, Budapest 1968, 348) a korábban „anarchista Bolgár Elek”-ről ír, s ugyanakkor megemlíti, hogy Kun Bélának 1919 februári letartóztatása után Bolgár Elek tagja lesz az új KB-nak (uo. 321.). A Tanácsköztársaságról írott monográfiájában pedig Hajdu Tibor külön is kiemeli az új egyetemi tanárok sorában többek között Bolgár Eleket (Hajdu Tibor: „A Magyarországi Tanácsköztársaság”, Kossuth 1969, 400). – Egyébként a Tanácsok Országos Gyűlése 1919. június 15-i 2. ülésén, amelyen az ülés tiszteletbeli elnökévé választják Lenin elvtársat, a külügyi bizottságban Kun Béla, Alpári Gyula és mások mellett az országos gyűlés bevásztja Bolgár Eleket is (13. napirendi pont) s ugyanígy az alkotmányi bizottságba is (14. napirendi pont) – PTI Archívuma, 600 f. 1. cs. 2. öe.

⁴⁴ „Huszadik Század”, 1904/I, 170–171.

⁴⁵ Uo. 171. A kommunizmus és a szabadság szembeállításának egyik első forrása Thiers 1848-as műve „De la propriété”. – Az egyenlőség és a szabadság szembeállítása ugyancsak megtalálható Vauvenargues „A vagyon egyenlőtlenségéről” (1745) c. művében; „A francia felvilágosodás morál-filozófiája”, Ludassy Mária válogatása, Gondolat, Budapest 1975, 188.

Az 1904-es vitán a szocializmus fő előadója és védelmezője még Szabó Ervin volt. Nem sokkal később Varga Jenő a „Népszavá”-ban cikksorozatot publikált, majd pedig e cikkek alapján 1912-ben könyvet állított össze „A magyar kartellekről – Honnan származnak a milliók?” címmel, amelyre természetesen támaszkodik az Agitátorképző Iskolán elhangzott előadásában is (így 1919. július 18-án stb.). Ez a mű egyebek mellett felvázolta azt a fantasztikus szakadékot és egyenlőtlenséget, amely a magyar munkásosztályt az uralkodó monopolizációk maroknyi csoportjától elválasztotta. Néhány nagybank, vagyis mintegy ötven ember, akiknek az egész nagyipar a kezükben van, áll az egyik oldalon, és az ipari munkások tömegei a másikon. „Bátran merjük állítani – írta Varga Jenő –, hogy a magyar nagyipar, a nagybankok élén álló körülbelül ötven ember az összes tőke 20 százalékát bírja, de az összes tiszta jövedelem felét magának foglalja le, míg a többi kistőkés, 80 százalék tőkével, szintén csak a tiszta jövedelem felét kapja meg osztalék alakjában.”⁴⁶

A kartellkapitalizmus – használjuk most ezt a Varga Jenő könyvében és előadásában található kifejezést a kapitalizmus új, imperialista, monopolizációs szakaszának a megjelölésére – nemcsak termelési-gazdasági szervezet, de a tőkés munkások elleni harcának is új, magasabb szervezetségét jelenti.

Az Agitátorképző Iskolában az előadások részletesen foglalkoztak a modern nagyüzemi termelés ésszerű fejlesztésének szükségességével a szocialista társadalmi viszonyok és egyenlőség szempontjából. Varga Jenő 1919. július 15-i előadásából idézünk: „Nem az értéktöbblet-termelés a baja a kapitalizmusnak, mert soha sem baj az, ha egy társadalom sok értéket termel; a baj csak az, hogy ezen értéktöbblet a kapitalizmusban a gazdagoknak, a kizsákmányolóknak, egy kis rétegnek jut. Hiszen a kommunista társadalomban is az volna az ideális, hogy az értéktöbblet-termelés minél nagyobb legyen, ami egy kommunista államban azt jelenti, hogy mondjuk egy nyolcórás munkaidő mellett igen sok értékfelesleg marad, tehát az okvetlen szükséges fogyasztási cikkeken kívül marad rengeteg sok érték kultúrjavak termelésére és fogyasztására, esetleg a munkaidő leszállítására is. Mindig szem előtt kell tehát tartani, hogy nem az értéktöbblet ténye, nem az értéktöbblet termelése, hanem ennek a tőkésosztály részére történő kisajátítása az, ami a kapitalista társadalmi rendet jelenti.”⁴⁷

Az ember és a gép termelésben betöltött funkciójával kapcsolatban ugyancsak fontos megállapítást találunk 1919. július 11-én elhangzott előadásában: „A szocialista agitációban állandóan azt hangoztatták – mondja Varga –, hogy a gyári-ipari termelésben voltaképpen a gép a döntő, és a munkásság csak függeléke a gépnek, kiszolgálja azt, és voltaképpen csak kitöltője a gépek közötti összefüggésnek. Ez a felfogás nem helyes. Ez lehet jó, vagy lehetett jó a régi agitációban, de egyáltalán nem helytálló, és a tényeknek sem felel meg. A legmodernebb berendezésű gyárban is a termelés éppen olyan mértékben vagy nagyobb mértékben függ a munkásoktól, a munkások munkakedvétől és a dolgozók akaratától, mint magától a gyári berendezéstől.”⁴⁸ Bizonyításképpen hivatkozik az éjjeli műszakok teljesítményeire, amely néhol 30–40%-kal alacsonyabb. Varga Jenő tehát kritikusan értékelte a régebbi szocialista agitációt is, majd hozzátette: „Különösen

⁴⁶ Varga Jenő: „A magyar kartellek – Honnan származnak a milliók?”, Szikra, Budapest 1956², 19–20.

⁴⁷ Idézte a Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus–Leninizmus Oktatási Főosztálya Tájékoztatójában, 1969/4, 157.

⁴⁸ Uo. 158.

fontosnak tartom ennek a hangoztatását most, mert hiszen a proletár állam boldogulása elsősorban attól függ, sikerül-e a termelést mind a mezőgazdasági, mind az ipari termelést a békés termelés színvonalára felemelni. Ehhez pedig nemcsak gépek és nyersanyagok kellenek, hanem kell elsősorban öntudatos, céltudatos munkásság, amelyik tudja és belátja azt, hogy a saját munkájától függ az ő jövő boldogulása. A mai állapotban egészen másképpen áll a dolog, mint a kapitalizmusban. A kapitalizmusban a munkásoknak a gondolatmenete a következő volt: Ha mi szorgalmasan dolgozunk és sokat termelünk, ebből nekünk, a munkásosztálynak jut egy bizonyos, többé-kevésbé fix rész, a szorgalmunk eredményeképpen, a nagyobbik rész pedig a tőkésosztálynak jut. Ennek következtében nyilvánvaló volt a tendencia, hogy nem fogjuk magunkat a tőkés kedvéért nagyon megerőltetni, mert mi az ördögnek erőltessük meg magunkat, minek vigyázzunk a gépekre, a nyersanyagra, a fűtőanyagra, amikor a tőkésé. Ellenben ma a dolog egészen másképpen áll. Arról van szó, hogy saját magunk számára minél szorgalmasabban és főleg minél gondosabban és ügyesebben folyjon a termelés.”⁴⁹

A szocialista elosztás elvét behatóan elemzi Varjas Sándor, és alkalmazza ezt az elvet pl. az értelmiségiek díjazása területén „A pénz és az értéktöbblet” c. 1919. július 16-i előadásában. Alapul veszi az egyszerű vagy bonyolult munka közötti megkülönböztetést. Egy kabát előállításánál fontos, hogy hány órát dolgoztak, mert ha tovább dolgoztak rajta, akkor alaposabban készítették el. Az operációnál éppen ellenkezőleg van. Azt se lehet mondani, hogy egy előadónak egy órai előadásáért is éppen annyi jár, mint más egyszerű munkáért. „Itt két szemponttal kell számolnunk – vonja le következtetését Varjas. – Ahhoz pl., hogy valaki elvégezzen egy bizonyos szabómunkát, más előfeltételek kellenek, mint ahhoz, hogy egy közgazdasági előadást tarthasson. Sokkal hosszabb ideig tart az előkészület egy órai közgazdasági előadásra, mint egy órai asztalosmunkára . . . Azt kell nézni, hogy az illető milyen időben kezdhet hozzá az asztalosmunkához és a közgazdasági előadás tartásához. Az asztalosmunkához már 14–16 éves korában hozzáfoghat valaki, a közgazdaságtani előadás tartásához azonban nem. Egészen más a tanulmányi ideje az egyiknek, mint a másiknak – az előadó nem lehet hátrányban a fizikai munkással szemben. Egész visszalevő ideje alatt mégsem kereshet kevesebbet, mint az, aki asztalosmunkát végez, mert ha az egyik 14 éves, a másik 28 éves korában kezdhet hozzá a kenyérkeresethez, s mindkettőt egyformán fizetik, akkor az előadó határozott hátrányban lesz”⁵⁰

Nagy mozgósító erő volt a Tanácsköztársaság idején is a társadalmi egyenlőség marxista elve. Varjas Sándor mondotta ugyancsak az Agitátorképző Iskolán: „Egy ideális társadalomban – a kommunista társadalomban – a cél valamennyi emberre nézve egyenlő, a cél az, hogy minden ember egyformán részesüljön mindenféle javakban, legyenek azok akár kulturálisak, akár anyagiak.” Hangsúlyozzuk: nem „egyenlősdí” ez, hiszen a vulgáris felfogást elutasították a szocialista, sőt a kommunista egyenlőség-elv esetében is. „Ez nem jelenti azt – írja Varjas –, hogy minden ember egyformán értelmes, ügyes stb. lesz, ez sohasem fog bekövetkezni, ez csak az élet (nagy jelentőségű) javaiban való egyenlő osztozkodás lehetőségét jelenti.”⁵¹

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, V. kötet, 2, 194.

⁵¹ Uo. 14, 108.

Teljesen hasonló szellemben nyilatkozik Rudas László is, mind a régmúltra, az ősközösségi társadalomra, mind a jövődő kommunista társadalmára vonatkozóan: „Egy alapelv az emberi társadalomban . . . miután több munkát végez, bátrabb, okosabb, ez mind hasznot hajt, több eredményt jelent az emberi társadalomnak, ennek következtében hálából nagyobb részt is kap.”⁵²

Az Agitárorképző Iskola előadói nemcsak a polgári elit-elméletekkel, arisztokratikus felfogásokkal szemben fogalmazták meg a marxi–engelsi társadalmi egyenlőség – az osztályok megszüntetését jelentő – elvét, de elhatárolták magukat a primitív „egyenlősi”-től is, mely utóbbi éppen a társadalmi egyenlőség dinamizmusának gazdasági előfeltételeit nem tette meg elgondolásai alapjává.

POLITIKAI ÉRV: A PROLETÁRDIKTATÚRA MINT ÁTMENET AZ ELYNOMÁS NÉLKÜLI TÁRSADALOMBA

Egy ügyvéd 1919-ben beadvánnyal fordult a Propagandaosztályhoz, amelyben kifejti, hogy miként lehetne összekapcsolni az „ígérni és fenyegetni” elvet s hajlandóvá tenni a megdöntött burzsoáziát, a polgárságot a proletárdiktatúra elfogadására. Beadványa a volt polgári osztály asszimilációját előmozdító propaganda szervezését szorgalmazza, még-hozzá meglehetősen sajátos formában.

És itt hadd említsük meg, hogy a Közoktatásügyi Népbiztosságon nagyszabású kísérlet folyt, hogy a magyarul akkor még nem olvasható „Kapital”-t gyorsan kiadják magyarul. Összeállítottak egy 50 (!) tagú fordító kollektívát, szétoztották az anyagot, s a terminológia egységesítése céljából elkészítették a legfontosabb marxi kifejezések szótárát stb. A vállalkozás azonban sikertelen maradt. Gárdos Mariska, aki az Ötszázas Bizottság 20 nőtagjának egyike volt és maga is aktív előadó a Marx–Engels Munkásegyletem nőtagozatán, így emlékezik vissza: „Az elméleti oktatás terén egyre változatosabb tennivalók merültek fel. Többek között arról is döntés történt, hogy a Kapital-t sürgősen le kell fordítani. A határozat maga helyes volt. A „sürgősség” ellen azonban többen szót emeltünk azok közül, akiket bevontak e tanácskozásba. Ilyen hatalmas, az egyetemes tudomány szinte egész területét összefogó művet hogyan is lehetne hevenyészett fordításban jól és időtállóan kiadni? Ellenvetéseinkkel szemben győzött az az okoskodás, hogy feladataink nagyok, sürgősek, s ehhez átmeneti megoldást kell találnunk. És szétoztották az anyagot a Marx-fordítók között. Nekem az értékelmélet anyagának egyik része jutott – írja Gárdos Mariska. – Haladéktalanul hozzá kellett látnom a fordítás munkájához. Végül is nekünk, az ellenzőknek lett igazunk. Beigazolódott, hogy kapkodással csak selejtet lehet termelni.”⁵³

Mármost az ügyvéd beadványa nem az írásbeli, de még csak nem is az előadásszerű propaganda mellett tört lándzsát, hanem azt javasolta, hogy „fel kell keresnünk őket (a polgárságot – S. J.) az ő gyülekező helyeiken, kávéházakban, sétatereken, az általuk alkotandó szervezetekben, s ott az ő ideológiájukhoz alkalmazkodva nem marxista alapon, hanem általános emberi szempontból ragadva meg a tárgyat, megértetni velük, hogy a jelen

⁵² Uo. III. kötet, 6, 111.

⁵³ Gárdos Mariska: „Százarcú élet”, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1975, 352–353.

bekövetkezett állapot történeti szükségszerűség volt; ez volt az egyetlen kiút, ha nem akartunk volna az anarchia állapotába eljutni, és a proletárdiktatúra volt az egyetlen eszköz, amely beigazoltan képes volt a jogrendet biztosítani s a fenekestül való felfordulást elkerülni.”⁵⁴

A dolgok azonban másként alakultak: a megszorodott helyi ellenforradalmi lázadásokra, majd egyes központi akciókra, vagyis a fehérterrorra válaszként megszületett a vörösteror, sőt a külföldi intervenció miatt a Tanácsköztársaság honvédő háborúra kényszerült. A proletáriátus hatalomrajutása szempontjából persze jogosan emelte ki Lenin, és hangsúlyozzuk ma is – az oroszországitól eltérő – „békeséges formát”, de ezt hiba lett volna akkor is fenntartani, amikor az ellenforradalom fegyveres harcot kezdett a Tanácsköztársaság ellen.

Ebben a szellemben hirdette Nyisztor György: „Az állam formájánál döntőbb az állam és a társadalom lényege, az, hogy a munkásság, a dolgozók kezében legyen a hatalom.”⁵⁵

A proletárdiktatúra egyik alapvető kérdése nálunk is a parasztsággal való szövetség volt. Az oroszországi bolsevikok pártja már 1919 előtt, vagyis a második pártprogramot kidolgozó és elfogadó VIII. kongresszus előtt elfogadta a lenini elvet a parasztkérdésben. A magyar párttól nem mondhatjuk el, hogy már 1919-ben maradéktalanul és hibátlanul a leninizmus pozícióját tette magáévá. Érvényesült még a szociáldemokrata opportunizmus befolyása, s hibás álláspontot tükröztek e kérdésben az Agitátorképző Iskola előadásai is (Varjas például a parasztságnak állítólagos általános államellenségéről ír, megelégedve a szocialista állam és a szocialista város egészen új társadalmi természetéről).

A burzsoázia felhasználta a parasztságot a feudalizmus ellen folytatott harc során, de kizsákmányoló osztálytermészeténél fogva tartós szövetséget vele nem köthetett. A parasztság döntő tömegei kistermelők, akik nemcsak tulajdonosok, de dolgozók is, ez utóbbi körülmény pedig szembeállítja őket pl. a banktőkével, amely kiuzsoráz vagy éppen a földet is kihúzza a lábuk alól. Ilyen forrásokból táplálkozik a paraszttömegek városellenessége, amelyet a Tanácsköztársaság létrejötte egy csapásra nem szüntethetett meg. Riesz István 1919. április 25-i előadása az Agitátorképző Iskolán kiemeli: „Vidéken gyakran fogják hallani, hogy az ipari munkásság vezet, és hogy a parasztnak az érdekei ennél fogva el lesznek hanyagolva. Ezt az ellenvetést nagyon könnyű megdönteni. Az ipari munkásság azért vezet, mert hiszen az ipari munkásság volt megszervezve. Állami hatalmat szervezetlen tömeggel nem lehetett volna átvenni. Az ipari munkásságnak volt az a kötelessége nemcsak önmagával, hanem a falusi szegényekkel szemben is, hogy az államhatalmat átvegye, és minden zökkenés nélkül tovább vezesse.”⁵⁶ Hozzáteszi: „Egyébként is az ipari munkásság vezetése tulajdonképpen nem vezetés, hanem támogatás a falusi szegénység számára.”⁵⁷

Nyisztor Györgynek az Agitátorképző Iskola 1919. április 25-én elhangzott előadásában mondott szavai talán a legpontosabbak a parasztkérdésben: „Megírták a tudósok, hogy a földművelő nép nem forradalmi elem, ez reakciós, ezt nem lehet forradalmasítani. Lehet. Van rá példa. Itt van a Somogy megyei elem, ahol a cselédség fegyvert ragadott a

⁵⁴ PTI Archivuma, 608 f. 1/14 öe., 148–149.

⁵⁵ Lengyel József: „Visegrádi utca”, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1962, 84.

⁵⁶ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, III. kötet, 35.

⁵⁷ Uo. 36.

parasztnak ellen, és levették azokat.”⁵⁸ Nyisztor állásfoglalása nemcsak elhatárolódik a vallásellenes kultúrharc pozíciójától és osztályalapon húzza meg a határvonalakat, de következetes marxista orientációja elsősorban az agrárproletariátust tartja szem előtt. Ezen túlmenően felhív a kisbirtokos parasztsággal való jó viszony kiépítésére is. Ebben a munkában az a fő jelszava, hogy „a föld, amelyet te munkálsz meg, az a tied”.⁵⁹ Így érvelve előadja, hogy 500 000 ember él Amerikában, akik mind kisbirtokosok voltak, és azért vándoroltak ki, mert ha tovább is itt maradtak volna, akkor egypár év múlva semmijük sem marad, dobra kerül mindenük, és nem lesz annyijuk sem, hogy ki tudjanak vándorolni. „Fel kell hozni – fordul Nyisztor agitátor hallgatóihoz –, hogy az uralkodó osztályt azért kellett letörni, hogy ne pusztítsa a kisbirtokos osztályt, és ne tegyen tönkre mind többet és többet, mert ha a kisbirtokos elpusztul, akkor napszámos ember lesz. Úgy történik ez, mint amikor az asszony meghámozza a krumplit, és mindig kevesebb és kevesebb marad.”⁶⁰

A kispolgárság helyéről a Tanácsköztársaságban Rónai Zoltán beszélt az Agitátorképző Iskolán 1919. július 14-én elhangzott előadásában: „A kisüzemek fenntartása (ti. a Tanácsköztársaság államának kezében – S. J.) nem fizetődik ki a szocialista államnak, mert ez egyáltalán nem vezet a termelés fokozására. A kisipart bizonyos mértékben nem lehet nélkülözni. De nemcsak ebből az okból nem vesszük át a kisüzemeket, mert igen hosszú idő fog eltelni, amíg teljesen nélkülözhető lesz. A foltozó cipésznek, szabónak a munkáját nagy üzemekben nem lehet végezni. Lehet ezeket tömöríteni bizonyos elvek alapján, de ennek igen simán kell történnie. Nem szabad ezeket az egy-két segéddel dolgozó kisembereket fellázítani, hanem fel kell őket világosítani, hogy nem akarjuk műhelyeiket elvenni, az egységesítés csak tökéletesítésre irányul, egyelőre szükség van rájuk.”⁶¹

A politikai tudatosság jelentőségét Varjas Sándor eredeti megközelítésben indokolja az Agitátorképző Iskolán 1919. június 24-én elhangzott előadásában. Kiindulópontként felvázolja az emberi magatartás és cselekvés elemzését-értékelését lehetővé tevő két elvnek: az akaratszabadságnak és a kauzalitásnak Kantnál „A gyakorlati ész kritikája”-ban meglevő ellentmondását. Ha elfogadjuk a lelki élet természettudományos megközelítését, vagyis azt az elvet, hogy „mindennek megvan az oka”, akkor ebből következik, hogy az ember akarata nem szabad, illetve jogtalaná válik az embert – még a gonosztevőt is – tetteiért felelősségre vonni.

Mármint Varjas igyekszik ezeket az elveket alkalmazni, méghozzá úgy, hogy összeveti azokat a Tanácsköztársaság társadalmi valóságával és gyakorlatával. „A proletárdiktatúrában mi is felelősségre vonjuk az ellenforradalmárokat, és nem állunk azon az állásponton, hogy az ellenforradalmár nem tehet arról, amit cselekedett, mert akarata determinálva van.”⁶² Az adott történelmi körülmények között még a halálbüntetés eltörlését sem

⁵⁸ Uo. II. kötet, 1.

⁵⁹ Uo. 8.

⁶⁰ Uo. 11. Fényes Samu, az Agitátorképző Iskola agrártagozatának vezetője, egyik (Kun Bélához is eljuttatott) jelentésében a parasztságot földtulajdonuk alapján a következőképpen tagolja: törpebirtokos 10 magyar holdig, kisbirtokosok 10–50 hold között, az 50 holdnál nagyobb földtulajdonnal rendelkezők már nem maguk művelik azt meg. „Első a proletár – írja. – Ez legyen a forradalom választottja, a gazda csak a hivatalosa.” – PTI Archivuma, 608 f. 1/14 öe., 128.

⁶¹ Uo. III. kötet, 63.

⁶² Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, V. kötet, 7, 101.

tartotta helyesnek. „Ez irányban voltak is kísérletek — írja Varjas június 24-i „Etikai alapvetés” c. előadásában —, a legutóbbi kongresszuson is felmerült ez a propositio, de nem lehetett komolyan gondolni rá, mert hiszen a proletárdiktatúra halálbüntetés nélkül fából vaskarika, olyan, amilyen alkohol a limonádé, amelynek nincsen ereje.”⁶³

A kommunista gyakorlati forradalmár szempontjából tehát nem hajlandó feladni a felelősségrevonás elvét és jogát, ez a pozíció azonban valamiképpen összekapcsolódik az akaratszabadság elvével. Varjas törekvése éppen az, hogy feloldja az akaratszabadság és a kauzalitás közötti ellentmondást.

Először az akaratszabadság idealisztikus felfogását bírálja. „Az akarat szabadsága alatt nem azt értjük — írja Varjas —, hogy az emberi akaratot semmi sem befolyásolja . . . akkor azt sem lehetne tudni, hogy ha én az utcán megyek nyugodtan az élet élvezetében, nem támad-e hirtelen az a gondolatom, hogy nekimegyek a villamosnak . . . az ilyen lény nem is élhetne, mert nem volna módja neki saját magának kiszámítania a következő lépését.”⁶⁴ Ebből a néhány sorból világos, hogy az akaratszabadságot nem a szubjektivizmus vagyis a külső és objektív valóságot tagadó pozícióból közelíti meg. De nem is az objektív idealizmus (vagy az egyház) álláspontjáról van itt szó, amint ez kiderül abból, ahogyan Hegellel vitatkozik: „A valóság nem az eszme, hanem a kézzelfogható, érzékkel tapintható világ . . . a társadalom nem az eszmék kisugárzása, hanem sokkal keményebb és kevésbé szimpatikus dolog . . . tulajdonképpen valami hatalmas nagy szervezet, amely nem annyira eszmékkel, mint annál sokkal hatékonyabb eszközökkel (erőszakkal) dolgozik.”⁶⁵

Másrészt a kauzalitás marxista felfogását nem azonosítja a vulgáris vagy mechanikus materialista nézetekkel. Igaz, ez utóbbival együtt abból indul ki, amit a természettudomány is tanít, ti. hogy „mindennek megvan az oka, tehát az ember cselekedetei sem önkényesek”.⁶⁶ Ebben a tekintetben Varjas elmegy addig, hogy „nem véletlenség az, hogy azt akarom, ami felmerül az agyamban, nem véletlenség az, ha valamire elhatároztam magamat, mindennek megvan az alapvető oka”.⁶⁷ A költői ihletről is kijelenti, hogy ennek a belső kényszernek is megvan valamiféle előzménye.

Magatartásunknak és cselekedeteinknek különböző okai vannak, s ezek között Varjas elsőként a döntő, anyagi okokat említi. „A legtöbb cselekedetet az ember úgynevezett önző okból teszi, a legtöbb cselekedet arra irányul, hogy az ember a maga jólétét biztosítsa . . . A testi jólét biztosítása egyike a legfontosabb okoknak, amelyek a mi elhatározásunkat döntőleg befolyásolják.”⁶⁸ A cselekvéseket meghatározó okokat tehát nem tartja egytípusúaknak, vagyis megkülönbözteti az anyagi és eszmei mozgatórugókat vagy okokat.

Varjas ezen a ponton azonban nem áll meg, hanem rámutat az úgynevezett eszmei jellegű mozgatórugókra is, vagyis az eszmei okokat sem tekinti hatástalanoknak vagy jelentékteleneknek. Így hangsúlyozza, hogy „a felelősségrevonás tudata, a jövőbeni

⁶³ Uo., 9, 103.

⁶⁴ Uo., 15, 109.

⁶⁵ Varjas Sándor: „Marx és Engels életrajza”, Közoktatásügyi Népbiztosság kiadása, Budapest 1919, 9.

⁶⁶ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung., 2194, V. kötet, 7, 101.

⁶⁷ Uo., 113.

⁶⁸ Uo., 10, 104.

felelősségrevonás biztos kilátása maga is egy okká lesz azon okok között, amelyek az elhatározást befolyásolják”.⁶⁹ A Tanácsköztársaságban, például, az ellenforradalmi megmozdulásokkal szemben különböző eszközökkel kell védekezni. „Ha tehát a Forradalmi Kormányzótanács plakátot ragaszt ki, amelyben statáriumot hirdet az ellenforradalmárok ellen – írja –, akkor ez azt jelenti, hogy a Forradalmi Kormányzótanács biztos számít arra, hogy noha bizonyos emberekben megvan a hajlandóság arra, hogy ellenforradalmat csináljanak, de *azok között a tényezők között* (! – S. J.), amelyek őket eltéríteni alkalmasak szándékuktól, szerepel az, hogy statárium van hirdetve, tehát a felelősségrevonás lehetősége is befolyásolja az ő cselekedetüket.”⁷⁰ A reális, hogy úgy mondjuk, anyagi jellegű államhatalom (fegyveres erők, börtönök stb.) a munkásosztály kezében megfékezi az ellenforradalmárokat, s ennek felismerése az ellenforradalmárok részéről, vagyis ennek a tudata az ellenforradalmárok agyában ugyancsak ilyen irányban hat.

A tudati tényező ilyen jelentőségének az elismerése egyáltalán nem engedmény az idealista vagy vallási értelmezésű akaratszabadságnak. Azért sem, mert magában foglalja az anyagi tényezők döntő jelentőségének az elismerését, de azért sem, mert ez a felfogás az eszmei tényező szerepét is éppen az okság tudományos elve alapján magyarázza. Miért? „Hiszen ha az akarat szabad volna – ahogy ezt a római egyház és szolgálólánya, az idealista filozófia állítja –, akkor a felelősségrevonás meghirdetésével nem lehetne az akaratra hatni, akkor az akaratot nem befolyásolná ilyen körülmény.”⁷¹ Varjas tehát az okság tudományos elve alapján és egy materialista-monisztikus pozícióból oldja fel azt az ellentmondást, amelyet Kant „A gyakorlati ész kritikája” című munkájában az akarat-szabadság és a kauzalitás között tételezett.

És Varjas itt kapcsolja be a tudat rétegzettségére vonatkozó, vagyis az úgynevezett fok-elméletet, amelyet korábbi munkáiban mind általánosságban megalapozott, mind pedig egyes konkrét problémákra alkalmazott (az „Athenaeum”-ban, a „Huszadik Század”-ban és más folyóiratokban). „A tudat kettősségének – ami nagyon távol fekvőnek látszik – nagy összefüggése van a befolyásolás kérdésével” – ez Varjas állítása, s a továbbiakban ennek az összefüggésnek a kimutatására törekszik.

A „tudat kettőssége” az, hogy „az emberi lélek – és ebben megegyezik az állatéval – a maga primitív fokán olyan természetű, hogy önmagáról nem tud.”⁷² A tudat elsőnek jellemzett tulajdonsága tehát az állatoknál is megvan, és abban áll, hogy például az állat kiismeri magát az utcán, haza tud találni, egészen jól eligazodik, felismeri gazdáját, meg tudja különböztetni az ennivalót, mert nem eszi meg azt, ami rossz. Egészen bizonyos tehát, hogy ebben az értelemben az állatnak is van lelki élete. Az állat azonban nem tud az ő lelkivilágáról semmit, nekünk pedig megvan az a képességünk, hogy magunk rá tudjunk eszmélni, és meg tudjuk állapítani, hogy van egy bizonyos sajátos lelki életünk . . . ”⁷³ A tudatnak ezt a második tulajdonságát a következőképpen szemlélteti: „Az állat lelki élete hasonlít egy tükörhöz, amelyben a tárgyak fotográfiája megjelenik, de erről a tükör nem tud semmit. Az állat is felismeri a tárgyakat, érti és eligazodik

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Uo. 11, 105.

⁷² Uo. 15, 109.

⁷³ Uo. 16, 110.

köztük, de erről a képességről nem tud semmit. Ragaszkodik urához, de arról, hogy szereti, nem tud semmit, mert más dolog ezt érezni, végigélni és más dolog erről tudni.”⁷⁴

Mármost mi ennek a különbségnek vagy megkülönböztetésnek — ha úgy tetszik — gyakorlati értelme és jelentősége? A tudat eme úgynevezett második tulajdonságának jelentőségéről az egyszerű példa is meggyőz bennünket. „Gondoljunk arra — írja —, hogy ha nagyon fel vagyunk bősztülve valami miatt; valami sérelem, igazságtalanság ért, ha valakire haragszom, akkor annál biztosabban működik az én haragom és annál biztosabban sújt le, minél kevésbé tudok ráeszmélni saját akaratomra, figyelni a magam állapotára, mert akkor a haragom ki tudja magát tombolni. De ha megvan a képességem és képes vagyok ráeszmélni saját akaratomra, figyelni a magam állapotára, gondolkodni azon, hogy mi megy bennem végre, akkor haragom lecsillapul.”⁷⁵ A tudat felvázolt kettőssége — s így a ráeszmélés — Varjasnál ugyanakkor korántsem pusztán individuális vagy általános pszichológiai probléma, hanem mindenekelőtt a társadalmi tudat kérdése s ebben az értelemben világnézeti szinten merül fel és így függ össze az úgynevezett befolyásolás kérdésével. Ez a befolyásolás a szocialista tudatosság kialakítását szolgálja, a munkásság és szövetségesei egységes és tudatos fellépését van hivatva biztosítani s így végső soron célja közreműködni az osztály nélküli — vagyis mindenfajta kizsákmányolástól és elnyomástól mentes — társadalom megteremtésében.

A „tudat kettőssége” és a befolyásolás összefüggésének a problémáját Varjas Sándor az Agitátorképző Iskolán tartott 1919. június 24-i előadásában a társadalmi önkormányzat perspektívájába helyezi. A kommunista társadalomban nemcsak az a cél, hogy minden ember egyformán részesüljön mindenféle javakban, legyenek azok anyagiak vagy kulturálisak. „A célhoz tartozik az is, hogy ennek megvalósítása anélkül történjék, hogy az emberek akarátát túlságosan befolyásolnák, ezt a befolyásolást a minimumra szorítsuk, mert minél jobban befolyásoljuk az akaratot, annál kevésbé lesznek ezek az emberek szabad egyéniségek.”⁷⁶ A továbbiakban ezt a gondolatot még élesebben fogalmazza: „Hogyha az emberek semmit sem tennének másképpen, mint a leghatározottabb presszió hatása alatt, akkor azt kellene mondanunk, hogy egy ilyen társadalomban az emberek dróton rángatott bábuk lennének, komolytalan gyerekek, akiket valami jóindulatú, hatalmas szellem tart össze, de alapjában véve hasonlítaniának ahhoz, amilyen állapotban a háziállatok vannak, akiket gondoznak — szóval ez olyan társadalom volna, amelyben nem volnának egyéniségek.”⁷⁷

Konkrét feladat és nem könnyű annak a határnak a megállapítása, hogy a befolyásolás milyen foka segítheti, gyorsíthatja az ügy menetét és mikor csap már át az ellentétébe s az emberek számára terhe ssé, hovatovább elviselhetetlenné válik. Egy ilyen elvi figyelmeztetés azonban feltétlenül megfelel a marxizmus aktivitást és öntevékenységet kibontakoztató szellemének a szocialista demokrácia és a kommunista önkormányzat kérdéseiben.

Varjas Sándor a leglényegesebb összefüggést a tudat kettőssége és a befolyásolás problémája között abban látja, amit mai terminológiával a társadalmi tudatosság követelményének, az ösztönösség leküzdésének nevezhetnénk. Hová vezet ugyanis a „ráeszmé-

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo. 12, 106.

⁷⁷ Uo.

lés”, vagyis a tudat másodiknak jelzett tulajdonsága az adott társadalmi viszonyok között? A szocialista cselekvés és tevékenység tudatosításához s így végső soron előbb az osztályantagonizmusok, majd a társadalmi osztályok közötti különbségek és sűrűlódások valódi, belső és nemcsak külsőleges megszüntetéséhez.

„Az ideális társadalomban (vagyis a kommunista társadalomban – *S. J.*) semmiféle dolgot nem fognak az emberek első impulzusból tehetni.”⁷⁸ Elképzelését egy másik formában is összefoglalja, amikor felteszi a kérdést, hogy milyen fajta befolyásolás a ráeszmélés? „Belső befolyásolás – válaszolja. – Ez az ideális állapot, amely bennünket a felszabadítás útjára vezet, hogy a külső befolyásolást helyettesítsük azzal a képességünkkel, amellyel eszmélni tudunk, kiküszöbölni tudjuk a külső befolyásolást a belső befolyásolással.”⁷⁹

Természetes, hogy ebben a folyamatban az iskolának és a kiemelkedő jellem- és lélekábrázolóknak fontos szerepet szán. „A proletárállamnak semmi sem lehet olyan fontos érdeke, mint az iskolát ebből a szempontból megszervezni, mert csak ez fogja biztosítani azt, hogy az emberiségnek eddig egymással gyűlölködve szembenálló osztályai valójában, nemcsak külső pressziók hatása alatt, hanem belsőleg, lelkiileg, érzelmileg, őszintén összekapcsolódjanak, és akkor elkövetkezik az a boldog kor, amelyben semmiféle osztálykülönbség nincsen, amelyben az ember és ember közötti társadalmi különbség nemcsak külsőleg fog eltűnni, hanem amelyben ez a . . . ”⁸⁰ (Itt a kézirat félbeszakad.)

*

Az előzőekben kiemelt három – politikai, gazdasági és morális – érv természetesen nem tekinthető egy szigorú logikai bizonyítás argumentumaiként. De ezeknek az érveknek a kiemelésével jellemezhetjük az Agitátorképző Iskola előadójának felfogását a Tanácsköztársaság idején.

⁷⁸ Uo. 19, 113.

⁷⁹ Uo. 17, 111.

⁸⁰ Uo. 17–18, 111–112.

A modern tudomány történetében egyre ritkuló jelenség, hogy valamely tudományos diszciplína megalkotása egyértelműen egyetlen személynek tulajdonítható, és az elmélet megszületésének időpontja pontosan rögzíthető. Az ilyen ritkaságok közé tartozik a modern szimbolikus logika létrejötte. Születési éve: 1879; a dátumot egy 88 oldal terjedelmű könyvecske megjelenése rögzíti. A könyv címe: „Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens”, röviden: „Begriffsschrift”, magyarul: „Fogalomírás”. Szerzője dr. Gottlob *Frege*, a jénai egyetem akkor 31 éves magántanára. Ez a kis mű magában foglalja azt a logikai elméletet, amelyet a mai szaknyelv *klasszikus elsőrendű logikának* nevez. Az azóta eltelt száz esztendő az elmélet *alapjain* semmit sem változtatott. A szerző „első nekifutásra” – és minden előzmény nélkül – relatíve teljes művet alkotott.

Gottlob Frege (1848–1925) a jénai és a göttingeni egyetemen tanult matematikát. 1847-től a jénai egyetem magántanára, majd 1879-től 1917-ig – nyugalomba vonulásáig – professzora. Mint filozofikus hajlamú matematikus, kezdettől fogva élénken érdeklődött diszciplínájának „végső alapjai” iránt. Elfogadhatatlannak tartotta az akkoriban kibontakozó és egyre terjedő *formalista* felfogást, amely szerint a számok pusztán szimbólumok, s az aritmetika nem több, mint e szimbólumokra vonatkozó önkényesen megállapított szabályok rendszere. E felfogással szemben *Leibniz* nézetéhez csatlakozott; e szerint az aritmetika tiszta logikai diszciplína, amennyiben tételei „észigazságok”, minden „lehetőséges világban” érvényesek. Leibniz e tézist proklamálta, de bizonyítása helyett megelégedett olyan illusztrációkkal, hogy pl. $2 + 2 = 4$ igazsága visszavezethető a 2, 3, 4 számok (és az azonosság) definíciójára. Frege észrevette, hogy még ez a bizonyítás sem hibátlan, mert előfeltételezi az összeadás asszociativitását (vagy legalább ennek egy speciális esetét). Céljából tűzte ki annak hibátlan bebizonyítását, hogy a természetes számok matematikai elméletének minden fogalma definiálható tisztán logikai fogalmak segítségével, és minden tétele bizonyítható pusztán a logika törvényeire támaszkodva, külső – a szemléletre vagy a tapasztalatra hivatkozó – föltevések nélkül. E cél felé haladva hamarosan meggyőződött arról, hogy a tradicionális logika messzemenően elégtelen keret a kitűzött program realizálásához. Így magától értetődő első feladatként adódott egy olyan új logikai elmélet kidolgozása, amelynek keretében a matematikai definíciók és bizonyítások szabatosan elemezhetők, és amelyben az aritmetika redukálása a logikára megvalósítható.

Így jött létre a „Fogalomírás”, amely eredeti formájában ugyan még nem bizonyult elegendőnek a kitűzött feladat megoldásához, és amelyet éppen ezért a későbbiek során

Frege bővített, továbbfejlesztett. De már a „Fogalomírás” magában foglalja a klasszikus elsőrendű logikát.

Ezek szerint a szimbolikus logika létrejött egy konkrét filozófiai problémához: a matematika ismeretelméleti helyének tisztázásához kapcsolódik. E tekintetben Frege személyes nézetei másodrangú szerepet játszanak. A döntő és a lényeges annak a módszertani apparátusnak, Organonnak a megalkotása, amelyet maga Frege is hatásosan alkalmazott a filozófiai ellenfeleivel szembeni vitákban, és amely egyebek között Frege saját nézeteinek kritikai elemzésére is alkalmas. Félreértés ne essék: a Frege alkotta metodológiai apparátussal sem dönthetők el „végérvényesen” az évezredek filozófiai viták. Az igaz, hogy a matematika filozófiája területén a szimbolikus logika révén nyert eredmények súlyos csapásokat mértek egyes irányzatokra, és felfogásuk alapos átfogalmazására vagy átértékelésére készítették őket. Analóg eredmények más tudományágak ismeretelméleti megítélésével kapcsolatban is születtek. A filozófiai viták ugyan nem szűntek meg, de egyes téziseket ma már semmiképp sem lehet úgy megfogalmazni, mint száz évvel ezelőtt. Nyilvánvaló, hogy ezt a tényt a dialektikus materializmus tudomány-filozófiája sem negligálhatja.

FREGE LOGIKAI ELMÉLETE

Frege *fogalomírás*nak nevezi saját logikai elméletét. (A „szimbolikus logika”, „matematikai logika” elnevezések nem tőle származnak.) Kiindulópontja az, hogy a természetes nyelv elégtelen a bonyolult aritmetikai bizonyítások tiszta logikai struktúrájának feltárásához, az észrevétlenül belopódzó föltevések leleplezéséhez, kimutatásához. Ezért szükséges egy mesterséges logikai nyelv megkonstruálása, amelynek alapvető feladata éppen a bizonyításláncok hézagtalanságainak garantálása. E nyelvben figyelmen kívül hagyhatunk mindent, ami a következtetések megbízhatósága szempontjából közömbös; ami így visszamarad az élő nyelven kifejezett gondolatból, azt Frege (a „Fogalomírás”-ban) *fogalmi tartalom*nak nevezi. Mai kifejezésekkel élve a fregei elmélet *grammatikai kerete* egy zárt formalizált nyelv, s mint ilyen, az első a maga nemében. Ez Frege logikai újításának első alapvető jegye. Jelentőségét a szerző a következő szavakkal illusztrálja:

„Fogalomírásomnak az élet nyelvéhez való viszonyát, úgy vélem, azzal világíthatom meg a legjobban, ha a mikroszkópnak a szemhez való viszonyával vetem össze. Utóbbi, alkalmazhatóságának terjedelme és azon mozgékonyasága révén, mellyel a legkülönbözőbb körülményekhez alkalmazkodni képes, nagy fölényben van a mikroszkóppal szemben. . . . Amikor azonban tudományos célok nagy követelményeket támasztanak a megkülönböztetés élességével szemben, a szem elégtelennek bizonyul. A mikroszkóp viszont ilyen célokra a legtökéletesebben megfelel, de éppen ezáltal minden másra hasznavehetetlen.

Hasonlóképpen a jelen fogalomírás is egy meghatározott tudományos célokra kigondolt segéd-eszköz, amelyet nem szabad amiatt elítélni, hogy másra nem alkalmas.” (Lásd [5], I, Előszó. A szögletes zárójelek közé írt számok a cikk végén található irodalomjegyzék tételeire utalnak.)

A formalizált nyelv bevezetésének szükségességét Frege bizonyos leibnizi ideákkal is motiválja:

„Leibniz is felismerte egy célszerű jelölési mód előnyeit, talán túl is becsülte. Az ő gondolata az egyetemes karakterisztikáról, a *calculus philosophicus* vagy *ratiocinator*-ról túl hatalmas volt ahhoz, hogy a megvalósítására tett kísérlet túljuthasson a puszta előkészületeken. . . . De ha ez a magasztos

cél egy nekiiramodással nem is érhető el, nem kell kételkednünk a lassú, lépésenkénti megközelítésben. ... A leibnizi gondolat egyes területekre vonatkozó megvalósulását láthatjuk az aritmetikai, geometriai, kémiai jelekben. Az itt javasolt fogalomírás ezekhez egy újabbat fűz, és pedig a középpontban állót, amely az összes többit érinti. Innen kiindulva kísérélhető meg a siker legjobb kilátásaival a meglevő formulanyelvek hézagainak kitöltése, mindeddig elválasztott területeiknek egyetlen tartománnyá való összekapcsolása, és a kiterjesztés olyan területekre, ahol eddig az ilyen nyelv hiányzott.” ([5], i. h.)

Frege kifejezi reményét, hogy fogalomírásának továbbfejlesztett formája hasznos segédeszköz lehet a filozófia számára is:

„Ha a filozófia feladata, hogy megtörje a szó uralmát az emberi szellem felett, amennyiben fényt derít azokra a tévedésekre, amelyek a nyelvhasználat következtében a fogalmak összefüggései során gyakran keletkeznek, amennyiben a gondolatokat megszabadítja attól, amivel őket egyedül a nyelvi kifejezőeszközök természete terheli, úgy fogalomírásom, ezekre a célokra továbbfejlesztve, hasznos eszközzé válhat a filozófusok számára.” ([5], i. h.)

A formalizált nyelv kidolgozásához Frege az egyik alapgondolatot a korabeli matematika (főleg az aritmetika és az analízis) kialakult jelöléstechnikájából merítette. Ez az alapgondolat (amelyet, Frege megjegyzése szerint, az akkori matematikában nem valósítottak meg következetesen) a jelek szigorú elkülönítése két osztályba. A jelek egyik osztályába tartoznak a rögzített jelentéssel bíró szimbólumok (mint a számtanban a $+$, $=$, $\sqrt{}$, 0 , 1 jelek), a másikba a *betűk*, amelyek határozatlanul utalnak bizonyos fajta dolgokra, és alapvetően *az általánosság kifejezésére szolgálnak*. Így pl. az aritmetikában

$$(1) \quad (a + b) c = ac + bc$$

azt fejezi ki, hogy az a , b , c betűket tetszőleges számokkal helyettesítve, a fölírt sémából *mindig* igaz, helytálló azonosságot nyerünk.

Nevezzük az első csoportba tartozó jeleket *konstansoknak*, a második csoportba tartozókat pedig *paramétereknek*. (Nyilván nincs elvi akadály annak, hogy betűket vagy betűcsoportokat is használjunk konstansokként; a lényeges az, hogy egyértelműen megadjuk, mely jelek számítanak konstansoknak, s melyek paramétereknek. A későbbiekben majd kiderül, hogy miért részesítem előnyben a „paraméter” terminust az elterjedtebb „változó” helyett.) Betűket, azaz paramétereket már Arisztotelész is használt szillogizmuselméletében. Ennek indítéka is kézenfekvő: valamelyest összetett logikai törvényt paraméterek használata nélkül aligha lehet pontosan, egyértelműen, áttekinthetően megfogalmazni. Idézzük példaként Arisztotelész egyik ún. megfordítási törvényét:

$$(2) \quad \begin{array}{l} \text{ha egyetlen } B\text{-re sem vonatkozik } A, \text{ akkor} \\ B \text{ sem vonatkozik egyetlen } A\text{-ra sem.} \end{array}$$

([1], 53a, 11–13, 434.)

Az (1) alatti aritmetikai és a (2) alatti logikai törvény közös vonása, hogy mindkettőben szerepelnek paraméterek. Fordítsuk most figyelmünket a különbségekre. Az első szembeötlő különbség a két séma között az, hogy míg (1)-ben a paramétereken kívül kizárólag aritmetikai szimbólumok (konstansok) szerepelnek, addig (2)-ben a paramétereken kívül nincsenek szimbólumok, hanem csakis köznyelvi kifejezések. A fogalomírás egyik célja az utóbbiak teljes kiküszöbölése, pontosan meghatározott

jelentésű szimbólumokkal (logikai konstansokkal) való helyettesítése, a jelentésingadozás, a többértelműség, a félreérthetőség veszélyének elhárítása érdekében.

A másik különbség: (1)-ben a paraméterek számnevekkel, (2)-ben pedig (a tradicionális logika kifejezését használva) ún. általános terminusokkal helyettesíthetők. Az általános törvények paraméterek segítségével való megfogalmazása tehát arra kötelez, hogy megadjuk azt a *grammatikai kategóriát*, amelynek kifejezései behelyettesíthetők a törvényekben a paraméterek helyére. A törvény általánossága sohasem lehet parttalan.

A természetes nyelvekben jó néhány grammatikai kategória szerepel, s már ez valószínűsíti, hogy a logika formalizált nyelvében is szükséges egy analóg kategorizálás. Valóban, Frege fogalomírásában a paraméterek különböző típusaival találkozunk, s ezek különböző grammatikai kategóriákba tartozó kifejezésekre utalnak. De nemcsak a paraméterek, hanem a konstansok is kategóriákba sorolhatók.

Frege kategorizálásának megértését megkönnyíti, ha előrebocsátjuk a mai logikai grammatika kategorizálásának alapfogalmait. A mai megközelítésben mindenekelőtt megkülönböztetünk *alapkategóriákat* és *funktorkategóriákat*.

Az *alapkategóriák* közül a legfontosabb a *formula* és a *terminus* kategóriája. A formulák a természetes nyelv kijelentő mondatainak analagonjai, s ezért a formulák kategóriáját *mondatkategóriának* is nevezhetjük. Ha egy logikai törvényben e kategóriába sorolt paraméterek szerepelnek, azokat kijelentő mondatokkal lehet behelyettesíteni. A *terminus* kategóriába tartozó kifejezések individuális objektumokat jelölnek (ha konstansok), ill. ezekre utalnak (ha paraméterek). A természetes nyelvekben keresve e kategória analagonját, alá kellene sorolnunk a tulajdonneveket, az individuumleírásokat, a határozott számneveket, az elvont tulajdonságokat kifejező főneveket stb.

A *funktorkategóriák* családja igen népes és változatos. Egy konkrét funktorkategóriába olyan kifejezések tartoznak, amelyeket egy vagy több meghatározott kategóriába tartozó kifejezéssel (pontosan szabályozott módon) összekapcsolva eredményül meghatározott kategóriába (többnyire valamely *alapkategóriába*) tartozó összetett kifejezést nyerünk. Frege érzékletes magyarázata szerint: a funktorok (egy vagy több) üres helyet tartalmazó, kiegészítésre szoruló (ergänzungsbedürftig) vagy kitöltetlen (ungesättigt) kifejezések, amelyekből kitöltés után mondatot vagy terminust kapunk.

A funktorkategóriákat mindenekelőtt a kitöltetlen helyek száma, az ún. *argumentum-szám* szerint osztályozzuk, és megkülönböztetünk egy-, két- stb. argumentumú funktorokat. A minőség szerinti osztályozásban pedig az a dominál, hogy a kitöltetlen helyeket (az *argumentumhelyeket*) milyen kategóriába tartozó kifejezésekkel szabad kitölteni, és az eredmény mely kategóriába tartozik. Lássuk a fontosabb eseteket, amelyek Frege műveiben jelentősek.

Vegyük Frege egyik példáját:

Caesar meghódította Galliát.

Hagyjuk ki ebből a mondatból a 'Caesar', ill. a 'Gallia' tulajdonnevet, ill. mindkettőt, és a kihagyott nevek helyét jelöljük kipontozással:

- (3) . . . meghódította Galliát,
- (4) Caesar meghódította - - - -t,
- (5) . . . meghódította - - - -t.

A (3) és a (4) alatti kifejezések egyargumentumú funktorok, melyekben az argumentum-helyek terminusokkal tölthetők ki, s eredményül mondatot nyerünk. Az ilyen funktorokat ma *egyargumentumú predikátumoknak* mondjuk. Az (5) alatti funktor pedig a *kétargumentumú predikátumok* kategóriájába tartozik. (A különböző kipontozás jelzi, hogy a két argumentumhelyre szabad különböző terminusokat helyettesíteni.)

Frege másik példája:

A Német Birodalom fővárosa.

Ez a kifejezés a terminusok kategóriájába sorolható. Hagyjuk ki belőle az „a Német Birodalom” terminust:

... fővárosa.

Ez az egyargumentumú funktor terminusból terminust képez.

A tradicionális logika az állításokat kifejező (egyszerű) mondatok belső szerkezetében alanyt és állítmányt különböztetett meg. Frege ezt az elemzést félretolta, és helyette a funktor és argumentuma szerinti elemzést vezette be. Úgy tűnhet, hogy a funktor megfelel a hagyományos állítmánynak, argumentuma pedig a hagyományos alanynak. De erről szó sincs. A tradicionális logika szerint az, hogy egy állításban (mondatban) melyik alkatrész az alany s melyik az állítmány, abszolút módon adott, egyértelműen determinált. Ezzel szemben a funktor és argumentuma megkülönböztetése relatív: egy mondat többféle módon is felbontható lehet funktorra és argumentumára (esetleg argumentumaira). Ismét Frege egy példájával illusztrálva: a „4-nek van pozitív négyzetgyöke” aritmetikai állítás felbontható funktorra és argumentumra úgy, hogy az argumentum a „4”, de úgy is, hogy az argumentum a „pozitív négyzetgyökkel bírní” predikátum. Frege hangsúlyozza: a funktor és argumentuma megkülönböztetésének csak akkor van *tartalmi* jelentősége, amikor az argumentum meghatározatlan, azaz az argumentum helyén *paraméter* szerepel, hiszen a paraméterek az általánosság szimbólumai.

Térjünk rá a fogalomírás grammatikájának ismertetésére. Könnyebb lesz megítélnünk Frege művét, ha először a jelöléstechnikában és a terminológiában kissé eltérünk tőle (ragaszkodva azonban a lényeges tartalomhoz). Később aztán föltárhatjuk és motiválhatjuk az eltéréseket is.

A fregei formalizált nyelv *kifejezései* bizonyos primitív jelekből és segédjelekből épülnek föl. *Primitív jelek* a paraméterek és a (logikai) konstansok. A *paraméterek* körében megkülönböztetünk predikátum-, mondat- és individuumparamétereket. *Predikátumparaméterek* az *f*, *g*, *h* betűk, *mondatparaméterek* a *p*, *q*, *r* betűk, *individuumparaméterek* az *a*, *b*, *c* betűk. (Bármelyik kategóriában a paraméterek száma tetszőlegesen szaporítható a betűk számindeksze révén; pl. $f_1, f_2, \dots, p_1, p_2, \dots, a_1, a_2, \dots$)

Az individuumparaméterek a *terminus* kategóriába tartoznak, és e kategóriában más kifejezések nem is lesznek. A mondatparaméterek nyilván a *formulák* (mondatok) kategóriájába tartoznak. Ugyancsak *formulát* kapunk, ha egy predikátumparaméter után zárójelek közé egy vagy több individuumparamétert írunk (ha több mint egyet, akkor vesszővel választjuk el őket egymástól). Pl.:

$f(a), \quad g(a,b).$

Ezzel azt is rögzítjük, hogy a predikátumparamétert hány argumentumúnak tekintjük. Egy „ $f(a)$ ” alakú formula olyan mondatot sematizál, amely azt állítja, hogy egy bizonyos individuális dolog (erre utal „ a ”) rendelkezik egy bizonyos tulajdonsággal (amelyre „ f ” utal). Hasonlóan, „ $g(a,b)$ ” azt sematizálja, hogy két individuum (a és b) között fennáll egy bizonyos reláció (g). — Természetesen konvenció: ha egy összefüggésben egy predikátumparaméter többször is előfordul, minden előfordulásában azonos argumentum-számmal szerepeljen.

A logikai konstansok száma négy, mindegyikük funktor. Az azonosság szimbóluma (=) kétargumentumú funktor, argumentumai terminusok (azaz, esetünkben, individuum-paraméterek) lehetnek. Alkalmazási formája:

$$(6) \quad (a = b) .$$

Az eredményül kapott kifejezés *formula*, amely azt szimbolizálja, hogy a és b egyazon individuumot nevez meg. (A megnevezés módja lehet különböző, a megnevezett objektum azonban egy.)

A negáció jele (\sim) egyargumentumú funktor, amely egy formula elé írható, a kondicionális jele (\supset) pedig kétargumentumú, amely két formula közé írható. Ha A és B formulák, akkor

$$(7) \quad \sim A \text{ és } (A \supset B)$$

is formulák. Ha A egy mondatot sematizál, akkor „ $\sim A$ ” ennek tagadását fejezi ki, abban a szigorú értelemben, hogy ha A igaz, akkor „ $\sim A$ ” hamis, s ha A hamis, akkor „ $\sim A$ ” igaz. (Ha tehát A pszichológiai értelemben valami „pozitív információt” tartalmaz, pl. „Az aktát Tóbiás vitte el”, akkor „ $\sim A$ ” csupán azt fejezi ki, hogy ez nem áll fenn, és nem feltétlenül nyújt helyette „pozitív információt”; nem jelenti pl. azt, hogy „nem Tóbiás, hanem másvalaki vitte el az aktát”, bár nem is zárja ki ezt a lehetőséget, de azt sem zárja ki, hogy esetleg senki sem vitte el az aktát.) Továbbá, ha A és B mondatokat sematizálnak, akkor „ $(A \supset B)$ ” tagadja (az iménti értelemben) azt az esetet, hogy A igaz, B pedig hamis. Így „ $(A \supset B)$ ” triviálisan igaz, ha A hamis (tekintet nélkül B -re), vagy ha B igaz (tekintet nélkül A -ra). Frege megemlíti, hogy e séma alkalmazásának (azaz „ $(A \supset B)$ ” állításának) vannak nem triviális esetei is: állíthatjuk (rendszerint valamely általános törvényre hivatkozva) A igazságának és B hamisságának összeférhetetlenségét anélkül, hogy A -t hamisnak vagy B -t igaznak tartanánk. (Quine példája: Nem tudhatom, hogy Tóbiás maláriás-e, és azt sem, hogy van-e szüksége kininre, de tudhatok annyit a maláriáról és a kininről, hogy tagadjam ezt: „Tóbiás maláriás, de nincs szüksége kininre”). Ez az az eset, amikor a sémát „ $ha A, akkor B$ ” alakban adhatjuk vissza („ha Tóbiás maláriás, kininre van szüksége”), és ehhez kapcsolódik a „kondicionális” elnevezés is. (Az igen elterjedt, de a logikai tartalomhoz nem illő „implikáció” terminus B. Russelltől származik; Frege sohasem használta.)

A (7) alatti sémák helyett Frege ténylegesen az alábbi ideogrammákat használta:

$$(8) \quad \begin{array}{c} \neg \\ \hline A, \end{array} \quad \begin{array}{c} B. \\ \neg \\ \hline A \end{array}$$

Frege formulái kétdimenziósak, vízszintesen és függőlegesen is tagoltak. A mai lineáris jelölésmód G. Peanótól és Russelltől származik. — A továbbiakban a (6) és a (7) alatti sémákban a zárójeleket csak akkor írjuk ki, ha a séma egy összetettebb séma részeként szerepel.

A negáció és a kondicionális olyan funktorok, amelyek alkalmazásakor az eredmény igaz vagy hamis volta („igazságértéke”) kizárólag az argumentumok igaz vagy hamis voltától (igazságértékétől) függ. Az ilyen funktorokkal kifejezhető műveleteket nevezzük *igazságfüggvényeknek*. Frege megmutatja, hogy a kijelentő mondatokat összekapcsoló ,és', ,vagy' kötőszavak kifejezhetők a negáció és a kondicionális segítségével. Jelöljük az ,és'-t az ,&' szimbólummal; ekkor:

„ $A \& B$ ” kifejezhető mint „ $\sim(A \supset \sim B)$ ”.

Legyen , \vee ' az ,és'-t is megengedő ,vagy' szimbóluma; ezzel:

„ $A \vee B$ ” nem más, mint „ $\sim A \supset B$ ”.

Jelölje ∇ az ,és'-t kizáró ,vagy'-ot; ekkor:

„ $A \nabla B$ ” ugyanaz, mint „ $\sim((\sim A \supset B) \supset \sim(A \supset \sim B))$ ”.

Azóta már tudjuk, hogy minden igazságfunktort kifejezhető a , \sim ' és a , \supset ' segítségével. (Sőt, olyan kétargumentumú funktor is ismert, amely egyedül elegendő minden igazságfunktort kifejezésére.) Az idevágó eredmények is Frege kezdeményezéséhez kapcsolódnak.

Frege igen fontosnak tartja a gondolat pusztja kifejezésének (a mondatnak) és elfogadásának, az *ítélésnek* megkülönböztetését. A megkülönböztetés fontosságát illusztrálja már az a tény is, hogy egy összetett mondatot igaznak ítélnünk anélkül, hogy részmondatairól ítélnénk. (Utalva a korábbi példára, igaznak tarthatja valaki azt, hogy „ha Tóbiás maláriás, kininre van szüksége” anélkül, hogy állást foglalna a benne részként szereplő „Tóbiás maláriás” mondat igazságát illetően.) A gondolatot megérteni, az őt kifejező mondatot használni más, mint igazságát megállapítani, ill. állítani. Ezért Frege külön jelet vezet be az ítéles kifejezésére; ez pl. a (8) alatti formulákra alkalmazva a (legfőbb) vízszintes vonal bal széléhez csatlakozó merőleges:

$\vdash A$ $\vdash \begin{array}{l} B \\ A \end{array}$

A mai lineáris írásmód esetén a formula elé helyezett , \vdash ' jelet használjuk e célra. Bár Frege e szimbólumot eredetileg az ítéles kifejezőjeként magyarázza, fogalomírásában ténylegesen ennél szűkebb értelemben használja, amint ezt hamarosan meg fogjuk világítani.

Mint láttuk, a fogalomírás minden konstansának pontosan meghatározott jelentése van. A *logikai törvények* Frege elméletében erre alapozódnak. Illusztráljuk ezt két egyszerű példával.

Első példa. A negáció és a kondicionális használati módjára vonatkozó előírásokból („igazságszabályokból”) folyik, hogy bármilyen konkrét (egyértelmű) kijelentő mondatokkal helyettesítjük is a p , q paramétereket a

$$(p \supset q) \supset (\sim q \supset \sim p)$$

formulában, mindig igaz állítást kapunk. Ezt a tényt így fejezzük ki:

$$(9) \quad \vdash (p \supset q) \supset (\sim q \supset \sim p).$$

Világos, hogy itt a \vdash nem azt jelenti, hogy ami utána következik, az igaz (hiszen nincs határozott tartalma a \vdash után következő jelsorozatnak), hanem azt, hogy az utána következő séma általános logikai igazságot ábrázol, amelyből a paraméterek minden szabályos behelyettesítésével igaz állítás nyerhető. A \vdash tehát nem egyszerűen az ítélésnek, a gondolat elfogadásának, hanem a *bebizonyított logikai igazságnak* a jele. Ténylegesen ez a funkciója e jelnek a fogalomírásban. – Példánk azt is illusztrálja, hogy miként értendő Frege azon megállapítása, hogy a betűk (a paraméterek) az általánosság szimbólumai. Nevezetesen: a logikai törvényekben szereplő paraméterek tetszőlegesen helyettesíthetők, csupán arra ügyelve, hogy egy paramétert vele azonos kategóriába tartozó kifejezéssel helyettesítsünk. Így (9)-ben p és q helyettesíthetők mondatokkal *vagy a fogalomírás nyelvének formuláival* (az utóbbi esetben a helyettesítés révén fellépő új paraméterek ismét helyettesíthetők stb.). A második eset azért fontos, mert ezen az úton az általános logikai igazságokból kevésbé általános logikai igazságokat, tehát speciális eseteket nyerhetünk (illusztráció alább).

Második példa. Az azonosság és a kondicionális igazságszabályából folyik: Bármilyen individuumnévvel helyettesítjük is az a , b paramétereket, és bármely egyargumentumú predikátumot teszünk is f helyére az „ $f(a) \supset ((a = b) \supset f(b))$ ” formulában, mindig igaz állítást nyerünk. Tehát

$$(10) \quad \vdash f(a) \supset ((a = b) \supset f(b))$$

is logikai igazság. Mármost „ $c = a$ ” felfogható $f(c)$ speciális esetének. Ekkor „ $f(a)$ ”-nak „ $a = a$ ”, „ $f(b)$ ”-nek „ $b = a$ ” felel meg. E helyettesítésekkel (10)-ből az alábbi speciális esetet kapjuk:

$$(11) \quad \vdash (a = a) \supset ((a = b) \supset (b = a)).$$

Ilyenfajta specializációkra utaltam az előző bekezdés végén. A most nyert eredmény azonban némi továbbhaladásra ösztönöz. Az azonosság igazságszabálya alapján triviális, hogy

$$(12) \quad \vdash a = a.$$

A kondicionális igazságszabálya szerint „ $A \supset B$ ” és A igazsága esetén B is igaz. És ha „ $A \supset B$ ” és A *logikai igazságok* sémái, akkor B is logikai igazság sémája. Megfogalmazhat-

juk tehát a következő szabályt:

$$(13) \quad \text{Ha } \vdash A \supset B \text{ és } \vdash A, \text{ akkor } \vdash B,$$

bármilyen formula legyen is A , ill. B szerepében. E szabály alapján (11)-ből és (12)-ből következik:

$$(14) \quad \vdash (a = b) \supset (b = a),$$

vagyis az *azonosság szimmetriatörvénye*.

A (9) ... (12), (14) törvények logikai erejük tekintetében egyenrangúak. A fentiekben bemutatott *megalapozási módjuk* azonban különböző. A (9), (10), (12) törvényeket *közvetlenül* a bennük szereplő logikai konstansok ($=$, \sim , \supset) jelentésére (igazságszabályára) alapoztuk. Ezzel szemben (11)-et egy szintaktikailag megfogalmazható szabály ($f(c)$ helyettesítése „ $c = a$ ”-val) segítségével származtattuk (10)-ből; (14)-et pedig (11)-ből és (12)-ből nyertük a (13) alatt megfogalmazott, ugyancsak szintaktikai jellegű szabály, az ún. *leválasztási szabály* alkalmazásával.

Azon, hogy egy szabály *szintaktikai jellegű*, azt értjük, hogy helyes alkalmazásának nem előfeltétele a formulákban szereplő szimbólumok *jelentésének* ismerete; elegendő ismerni a formulák képzésére vonatkozó grammatikai előírásokat. Világosan látható ez a (13) alatti leválasztási szabályban. Persze, a szintaktikai jellegű szabályok *helyességét* (vagyis azt, hogy logikai igazságokból logikai igazságokat produkálnak) *szemantikailag*, azaz a logikai konstansok jelentése alapján kell megalapozni. Csak így lesznek egyenlő erejűek a közvetlenül megalapozott és az ezekből szintaktikai, azaz formális szabályok révén származtatott törvények. Természetesen az utóbbiak is mindig megalapozhatók közvetlenül (így a fönti (11) és (14) is). A formális szabályok azonban megkönnyíthetik és meggyorsíthatják új törvények fölfedezését.

A bemutatott példák illusztrálják Frege metodológiáját, melynek lényege a következő. Szemantikailag megalapoz néhány logikai igazságot (szám szerint kilencet, köztük szerepel a fenti (9), (12), valamint kissé módosított formában (10)), továbbá néhány szintaktikai szabályt, amely logikai igazságokból logikai igazságokat produkál (köztük szerepel a fönti (13) is). Minden más logikai igazságot e szabályokkal származtat (formálisan bizonyít) a kilenc „alaptételből”.

Frege logikai elméletéből elkülöníthető egy tiszta *szintaktikai rendszer*. Ebbe tartozik a formalizált nyelv grammatikai szabályainak leírása, továbbá az alaptételek és a formális bizonyítási szabályok felsorolása. Az ilyen rendszert szokás *kalkulusnak* nevezni. A kalkulus *tételei* az alaptételek és a belőlük formálisan bizonyítható formulák. „ $\vdash A$ ” éppen azt fejezi ki, hogy az A formula tétele a kalkulusnak. (Így a „ \vdash ” jel valójában nem tartozik a kalkulus nyelvéhez; segítségével a kalkulusról teszünk állítást.)

Ha a formalizált nyelvet nemcsak leírjuk, hanem szemantikáját is megadjuk (rögzítjük a konstansok jelentését és a paraméterek megengedett behelyettesítési értékeit), az alaptételeket és a formális bizonyítás szabályait nemcsak felsoroljuk, hanem bizonyítjuk is (a nyelv szemantikája alapján), akkor *szemantikailag megalapozott* kalkulust kapunk, melynek tételei valóban logikai igazságok. Frege logikai elméletét pontosan úgy jellemezhetjük, mint szemantikailag megalapozott kalkulust.

A „Fogalomírás”-ban szereplő, négy logikai konstans közül eddig csak hármat ismertettünk. A hátralevő negyedik korszakalkotó horderejűnek minősíthető, és az *általánosság* kifejezéséhez kapcsolódik. Már tudjuk, hogy a logikai törvények általánossága a bennük szereplő paraméterek révén fejeződik ki. Ámde általánosság szerepelhet a logikai törvényt kifejező formula egy *részformulájában* is. Példaként említhetjük Arisztotelész egyik ún. megfordítási törvényét:

Ha A egyetlen B -re sem vonatkozik, akkor
 B egyetlen A -ra sem vonatkozik .

Ebben A és B ún. általános terminusokkal tölthető ki; a fregei grammatikában ezek megfelelői az egyargumentumú predikátumok. Arisztotelész törvényét, első közelítésben, így fogalmazhatjuk át:

(15) Ha f hamis minden olyan individuumra, melyre g igaz, akkor
 g hamis minden olyanra, amelyre f igaz.

Itt f és g egyargumentumú predikátumok. Látjuk, hogy (15) feltételes állítás, melynek előtagja:

(16) f hamis minden olyan individuumra, melyre g igaz.

Ebben bizonyos, az *individuumokra vonatkozó általánosság* szerepel. Hogyan fejezhetjük ezt ki a fogalomírás nyelvén? Vegyük figyelembe, hogy

(17) $g(a) \supset \sim f(a)$

így olvasható: „ha g igaz a -ra, akkor f hamis a -ra”. Nos, (16) épp azt fejezi ki, hogy ez igaz, bármilyen a . Tehát (16) nem más, mint (17) általánossága az a individuum-paraméterre nézve. Ezt az általánosságot úgy fejezzük ki, hogy a (17) formulában az „ a ” paramétert kicseréljük az „ x ” betűvel, és a formula elé írjuk a „ $\forall x$ ” kifejezést:

$\forall x(g(x) \supset \sim f(x))$.

„ $\forall x$ ” kiolvasása: „minden x -re”. Az „ \forall ” szimbólumot *univerzális kvantornak* nevezzük. Ez a fogalomírás negyedik logikai konstansa. – Ezután a (15)-beli kondicionális utótagját analóg módon, „ $\forall x(f(x) \supset \sim g(x))$ ” segítségével fejezzük ki, s végül Arisztotelész törvénye a fogalomírásban a következő alakot ölti:

$\vdash \forall x(g(x) \supset \sim f(x)) \supset \forall x(f(x) \supset \sim g(x))$.

Mint minden logikai törvényben, ebben is a paraméterek (f és g) képviselik az általánosságot; ezek tetszőleges (egyargumentumú) predikátumokkal helyettesíthetők. Individuumokra vonatkozó általánosság azonban e törvényben éppúgy nem szerepel, mint a (15) alatti közelítő megfogalmazásában vagy az arisztotelészi változatban; hiszen nincs

benne individuumparaméter. Az „ a ” helyére írt „ x ” nem helyettesíthető individuumnévvel. Ha a nevet szimbolizál, akkor x csupán névmást szimulál; mintegy mesterséges névmásnak mondható. Hivatalos elnevezése: *individuumváltozó*. Frege gót betűket használt változók-ként, hogy élesen megkülönböztesse őket latin betűs paramétereitől. Az ő eredeti jelölésében

$$\text{---} a \text{---} f(a)$$

szerepel „ $\forall x f(x)$ ” helyett.

Az univerzális kvantor alkalmazásának grammatikai szabálya a következő. Az \forall kvantort követnie kell először is egy változónak (e célra az x, y, z betűket használhatjuk, szükség esetén indexezve), majd egy kifejezésnek, amelyet a kvantor *hatáskörének* mondunk. Ez a kifejezés úgy jön létre valamely formulából, hogy benne egy individuumparamétert a kvantort követő változóval helyettesítünk; nevezzük az ilyen kifejezéseket *nyitott formuláknak*. A kvantor hatáskörét alkotó nyitott formulát általában zárójelekkel határoljuk; zárójelek híján a hatáskör a kvantort és változóját követő legrövidebb (nyitott) formula. A kvantor hatásköre esetleg lehet nem-nyitott formula is; ekkor látszatkvantifikációról van szó, amelyet szemantikailag hatástalannak tekintünk. (Most látható a „paraméter” terminus használatának előnye: a kvantifikálható *változók* más funkciójú szimbólumok, mint a behelyettesíthető, „interpretálható” paraméterek.)

Frege magyarázata szerint az univerzális kvantor *másodfokú predikátum*, amelynek argumentumai közönséges (elsőfokú) predikátumok lehetnek, az argumentumhely kitöltésével pedig mondatot nyerünk. Valóban, ha a „ $\forall x f(x)$ ” sémában f -et az argumentumhely fenntartójának tekintjük, és „ $f(c)$ ” szerepét pl. „ $c = c$ ”-re osztjuk (amikor is „ $f(x)$ ”-et az „ $x = x$ ” nyitott formulával kell helyettesítenünk), akkor az argumentumhely kitöltése után a „ $\forall x(x = x)$ ” formulát nyerjük. Ebben azonban nincsenek paraméterek, tehát valódi mondat; köznyelvi kifejezési formája: „Minden (individuális objektum) azonos önmagával.” Ez is a fogalomírás tételei (logikai igazságai) közé tartozik; tehát:

$$\vdash \forall x(x = x).$$

Ha azonban a „ $\forall x f(x)$ ” sémában „ $f(x)$ ”-et olyan nyitott formulával helyettesítjük be, amelyben paraméterek is szerepelnek, akkor természetesen nem kapunk eredményül valódi mondatot, hanem csak paraméteres mondat-sémát (amelyből a paraméterek behelyettesítésével nyerhetünk valódi mondatot).

„ $\sim \forall x \sim f(x)$ ” azt fejezi ki, hogy nem mindenre hamis az f predikátum, azaz hogy van olyan dolog, melyre f igaz. E sémát „ $\exists x f(x)$ ” alakban rövidíthetjük; „ $\exists x$ ” kiolvasása: „Van olyan x , melyre”, vagy „Némely x -re”. Az „ \exists ” szimbólum az *egzisztenciális kvantor*. Mint látjuk, az egzisztencia kifejezhető az univerzalitás (plusz a negáció) segítségével. Mivel \forall másodfokú predikátum, ebből következik, hogy \exists is az; az ontológiai istenbizonyítások Frege szerint abban a közös logikai hibában szenvednek, hogy az egzisztenciát elsőfokú predikátumként kezelik.

Ha csak egyargumentumú predikátumokat használunk, a funktor és argumentuma megkülönböztetése, továbbá a kvantorok és a kvantifikálható változók használata mellőzhető. Ez a magyarázata annak, hogy a tradicionális logikában e fogalmak nem szerepelnek. (A „minden”, „némely” kvantorszavakat persze használták, de távolról sem a fregei értelemben.) Hasonló a helyzet a Boole–Schröder-féle logikai algebrában: ennek kifejező ereje szintén az egyargumentumú predikátumok körén belül marad. Frege

jellemzése szerint Boole algebrája csupán *calculus ratiocinator*, de nem *lingua characteristica universalis*. Boole egy algebrai jellegű technikát dolgozott ki (e technika tekintetében lényegesen meghaladta a tradicionális logika eszköztárát), amelynek keretében bizonyos logikai feladatok szisztematikusan megoldhatók. Nem véletlen, hogy Boole kezdeményezéséből egy *matematikai* diszciplína (a Boole-algebra) fejlődött ki (amely egyebek között alkalmazható a modern logika területén is). Frege nem folytatója vagy továbbfejlesztője a Boole–Schröder-féle vonalvezetésnek, hanem merőben új úton indul el az állítások logikai finomszerkezetének feltárásával. Ezzel kapcsolatban kulcsfontosságú a többargumentumú predikátumok és a többszörös kvantifikáció kifejezésének lehetősége. Enélkül lehetetlen föltárni az olyan állítások logikai szerkezetét, mint pl. 'Minden embernek van anyja', vagy pontosan definiálni a 'ha x tart a -hoz, akkor y tart b -hez' típusú matematikai állítások jelentését. (Az ilyen problémák megoldhatatlanok a Boole–Schröder-algebrában.)

Boole, De Morgan, Schröder és mások hozzájárulása a logika fejlődéséhez jelentős, de a leibnizi programnak csak az egyik, éspedig a kevésbé fontos pontjára terjed ki: a logikai összefüggések mechanikus kiszámításának realizálására. Az univerzális logikai nyelv megteremtése és egyben ennek kalkulussá formálása Frege műve. Ezért egyértelműen őt kell tekintenünk a modern logika megalkotójának, korunk Arisztotelészének.

A „Fogalomírás” megjelenése óta eltelt száz esztendő természetesen bővítette ismereteinket a Frege művében tartalmazott elsőrendű logikáról. Kiderült, hogy a kalkulus némileg egyszerűsíthető: az alaptételek és a bizonyítási szabályok száma csökkenthető. Számos fogást ismerünk a kalkulus alkalmazásának egyszerűsítésére; ezek következtében a mai formális bizonyítások tömörebbek, áttekinthetőbbek, mint Frege eredeti levezetései. A legfontosabb eredmény azonban K. Gödel 1930-ban publikált tétele, amely szerint Frege kalkulusa *teljes* abban az értelemben, hogy a kalkulus nyelvében megfogalmazható bármely logikai igazság (törvény) formálisan levezethető az alaptételekből. (Frege hitt ebben, de bizonyításának problémáját föl sem vetette.) – A fregei mű alapjai tehát száz esztendő elmúltával is szilárdak.

A „Fogalomírás” logikai elmélete azonban ténylegesen tágabb, mint az, amit manapság klasszikus elsőrendű logikának nevezünk. Jeleztem, hogy nem követem betű szerint Fregét az ismertetésben; itt az ideje szólni az eltérésekről. Ezek közül a legfontosabb az, hogy Frege megengedi a *predikátumparaméterek* változókkal (gót betűkkel) való helyettesítését és ezek kvantifikálását, röviden: a *predikátumok kvantifikálását* is. Így a „Fogalomírás”-ban egy *másodrendű logika* körvonalai bontakoznak ki, ezt a későbbi években Frege részleteiben is kidolgozza. Csak ez a bővebb logika lesz alkalmas az aritmetika logikai rekonstrukciójához. – A további eltérések bemutatását célszerű lesz Frege szemantikai eszméinek elemzésével összekapcsolni.

FREGE SZEMANTIKÁJA

A „Fogalomírás”-ban Frege a szimbólumokat a *fogalmi tartalom* kifejezőinek deklarálja. Később a korabeli matematikai formalizmussal és a logikába beszivárgó pszichologizmussal folytatott vitája arra készteti, hogy a jel mögötti tartalmat két komponensre bontsa. E szétbontás módját és szükségességét legegyszerűbb a terminusok (individuumnevek) körében bemutatni.

Mi a különbség – veti föl Frege a kérdést – „ $a = a$ ” és „ $a = b$ ” között, ha az utóbbi is igaz állítás? Például mi a különbség e két azonosság között:

(18) Lima = Lima ,

(19) Lima = Peru fővárosa .

Történetesen a „Lima” terminus ugyanazt a (földrajzi) objektumot jelöli, mint a „Peru fővárosa” terminus. Következésképp (19)-ben egy objektumról van szó, egy objektumról állítjuk, hogy azonos önmagával. De (18)-ban ugyanerről az objektumról állítjuk önmagával való azonosságát. A két állítás között tehát nincs különbség?

A megismerés szempontjából a két állítás különbsége nyilvánvaló: (18)-nak, bár igaz, nincs információtartalma, míg (19) információt nyújt mindazoknak, akik nem tudják, hogy a két terminus egyazon tárgyat nevezi meg. De ha az azonosság jelét úgy értelmezzük, ahogyan Frege a „Fogalomírás”-ban teszi, nevezetesen hogy e jel segítségével a *fogalmi tartalom* egybeesését fejezzük ki, akkor (18) és (19) különbségét vagy nem tudjuk megmagyarázni, vagy pedig az „ $a = a$ ” sémájú azonosságok kivételével minden azonossági állítást hamisnak kell minősítenünk. Frege kiútja: „ $a = b$ ” csak azt állítja, hogy a benne szereplő két terminus egyazon tárgyat *jelöli*, de nem állítja, hogy *ugyanazon módon* jelöli; ezzel szemben „ $a = a$ ” esetén az azonosságjel két oldalán már a terminusok is azonosak, és így ugyanazon módon jelölik ugyanazt a tárgyat.

Ha a terminus (Frege kifejezésével: a tulajdonnév) megnevez, megjelöl egy (konkrét vagy absztrakt) tárgyat, akkor e tárgy a terminus *denotátuma*, *jelölete* (Frege kifejezésével: Bedeutung). Ha két terminus megegyezik a jelöletében, még különbözhet a jelölés módjában; e különbözést Frege úgy fejezi ki, hogy a két terminusnak különböző a *jelentése*, *értelme* (Frege kifejezésével: Sinn). Minden terminusnak van jelentése, bár jelölete nincs mindig (pl. a „Kerberosz” tulajdonnév vagy az „I. István azon fia, aki őt a trónon követte” leírás semmit sem jelöl).

A német köznyelvben a „Bedeutung” és a „Sinn” szavak éppúgy szinonimák, mint magyar megfelelőik, a „jelentés” és az „értelm”. Frege szakkifejezésekként szerepelteti őket. A mai szakirodalom igyekszik elkerülni ezt a nem szerencsés szóhasználatot; így a fregei „Bedeutung”-ot többnyire a „denotátum” szóval adják vissza. E helyett alkalmazom itt a „jelölet” műkifejezést. A fregei „Sinn” így zavar nélkül fordítható akár jelentésnek, akár értelemnek, többnyire az elsőt használom.

A korábbi „fogalmi tartalom” tehát a terminusok (individuumnevek) körében szétbomlik jelöletre és jelentésre. Az „ $a = b$ ” azonosság csak a jelölet, s nem a jelentés megegyezését állítja. Így (18) és (19) között is *jelentésbeli* különbség van.

Ebből már sejthető, hogy a jelölet és a jelentés megkülönböztetésében Frege nem áll meg a terminusoknál, hanem kiterjeszti valamennyi grammatikai kategóriára. Kiindul abból a tényből, hogy ha egy mondatban valamely terminust vele azonos jelölésű terminussal cserélünk föl, akkor a mondat jelentése ugyan megváltozik, de „igazságértéke” többnyire változatlan marad (a kivételekről később lesz szó): ha igaz volt, igaz marad, ha hamis volt, hamis marad. Ez arra készíti Fregét, hogy az igazságot és a hamisságot absztrakt tárgyaknak nyilvánítsa, s e tárgyakat tekintse a kijelentő mondatok lehetséges jelöleteinek. Minden igaz mondat az Igazat (das Wahre), minden hamis mondat a Hamisat

(das Falsche) jelöli. „Ezt a két tárgyat mindenki, aki egyáltalán ítél, aki valamit igaznak tart – tehát még a szkeptikus is –, még ha csak hallgatólagosan is, de elismeri.” ([5], V.) Közös nevük: igazságérték. Ha egy mondatban jelölet nélküli név szerepel, akkor a mondatnak sincs jelölete (igazságértéke), noha jelentése van.

E megközelítésben az igazságértékek tárgyak, de tárgyakat jelölnek a terminusok is (ha van jelöletük). A mondat és a terminus (individuumnév) megkülönböztetése ezzel elenyészik, vagy legalábbis veszít jelentőségéből. „Tehát minden olyan kijelentő mondat, amelyben a szavak jelölete lényeges, tulajdonnévként fogható föl, melynek jelölete – föltéve hogy van jelölete – az Igaz vagy a Hamis.” ([5], V.) E felfogás konklúziójaként Frege a fogalomírásban egyetlen paramétertípust használ a mondatok és a terminusok számára (eltérően az előző szakasz ismertetésétől).

Ez az összeolvasztás azonban konfúzióhoz vezethet, hiszen az ítézés jele (\vdash) csakis mondatokra, ill. a mondatokat reprezentáló formulákra alkalmazható. A „Fogalomírás”-ban e konfúziót Frege azzal a szabállyal hárítja el, hogy az ideogrammákban egy-egy vízszintes vonaltól jobbra mindig „megítélhető tartalmú” – azaz mondat típusú – kifejezésnek kell szerepelnie; pl. „ a ” esetén a csak mondatlally helyettesíthető. Később (lásd pl. [6]) a vízszintes vonalat önálló funktornak deklarálja, a következő szabállyal: Ha A az Igazat jelöli, akkor „ A ” is ezt teszi, ha pedig A nem az Igazat jelöli (hanem a Hamisat vagy bármilyen más tárgyat), akkor „ A ” a Hamisat jelöli. Így pl. „ 2 ” a Hamisat jelöli, hiszen „ 2 ” egy számot jelöl, nem az Igazat. Ennek negációja (Frege eredeti jelölése szerint: „ $\neg 2$ ”) viszont az Igazat jelöli (s így „ $\vdash 2$ ” korrekt ítélet). E műfogással a mondat és a terminus kategóriájának a *grammatikai szinten* való összeolvasztása nem okoz zavart a szemantikai szinten.

A mai logika e mesterkélttségben nem követi Fregét, hanem a grammatikai szinten is élesen megkülönbözteti a terminus és a mondat kategóriáját. (Még a platonisztikus filozófiai hajlamú logikus is, aki esetleg hisz az igazságértékeknek mint önálló tárgyaknak a létezésében, kénytelen azt elismerni, hogy az igazságértékek annyira „másfajta tárgyak”, mint azok, amelyeket a közönséges individuumnevek jelölnek, hogy az őket jelölő kifejezéseket – a mondatokat – külön kategóriába kell sorolni.)

Frege eljárásának azonban van racionális magva: a *funktorok* éles megkülönböztetése a nemfunktoroktól, az egyéb nyelvi kifejezésektől. (Ezt a megkülönböztetést őrzi a mai logika az *alapkategóriák* és a *funktorkategóriák* családjának szétválasztásával.) Az individuumnevek és a mondatok határozott jelentéssel bíró, befejezett jellegű nyelvi képződmények, míg a funktorok, Frege jellemzése szerint, kitöltetlenek. A nemfunktorokat egyértelműen jellemzi, hogy (ha van jelöletük) *tárgyat* jelölnek (persze azzal a megállapodással, hogy a mondatok az igazságértékek valamelyikét jelölik). A funktor viszont semmiféle tárgyat nem jelöl. De ha az elsőfokú funktor argumentumhelyét (ill. argumentumhelyeit) tárgy(ak) nevével kitöltjük, az eredményül nyert kifejezés ismét tárgyat jelöl. (Másodfokú funktor esetén az argumentumhelyet funktorral kell kitölteni; eredményül ekkor is egy tárgy nevét kapjuk.) Ha ez a tárgy mindig igazságérték (azaz ha a funktor kitöltőse mindig *mondatot* eredményez), akkor a funktort *predikátumnak* mondjuk (elsőfokú funktor esetén). Frege a fogalomírás grammatikájában összevonja a mondat és a terminus kategóriáját, és ennek konzekvens folytatása, hogy az elsőfokú funktorok körében sem különíti el a predikátumokat: egyetlen paramétertípust használ az elsőfokú funktorok számára, nincsenek külön predikátumparaméterei. (Eltérően az előző

szakasz ismertetésétől, az *f*, *g*, *h*. betűk valójában nem predikátumparaméterek, hanem elsőfokú funktorparaméterek). A szemantikai zavart itt is a vízszintes vonal hárítja el; ugyanis a szemantikai szinten a megkülönböztetés lényeges. A mai logika e tekintetben sem követi Fregét: a predikátumok külön kategóriát alkotnak az elsőfokú funktorok körében.

A nemfunktorkok – nevezzük őket *neveknek* – tehát tárgyakat jelölnek, a funktorok viszont nem. Jelölnek-e a funktorok egyáltalán valamit? Olyan értelemben, mint a nevek, semmiképp sem. Ám a jelölet és a jelentés megkülönböztetésének a funktorokra való kiterjesztése mégis indokolt. Megeshet ugyanis, hogy két (azonos fok- és argumentum-számú) funktor megegyezik abban, hogy azonos jelölletű nevekkel kitöltve őket mindig azonos jelölletű (bár esetleg különböző jelentésű) neveket kapunk. (Pl. $x^2 - 1$ és $(x + 1)(x - 1)$ ilyen funktorok, ha x tartja fenn a kitöltésre váró helyet.) Az ilyen funktorok bármely névben fölcserélhetők egymással a név jelöletének megváltozása nélkül (bizonyos fönttartásokkal, amelyekről később lesz szó). Ezt az esetet célszerű úgy jellemezni (a korábbi analógiák alapján), hogy a két funktor jelölete megegyező, noha jelentése esetleg eltérő. Így a jelölet és a jelentés megkülönböztetését Frege minden grammatikai kategóriára kiterjeszti.

Imént meghatároztuk, mit értünk azon, hogy *két funktor jelölete megegyező*; ez a meghatározás azonban nem foglalja magában azt, hogy mit értsünk *egy funktor jelölétén*. Talán nem is szükséges jelöletet tulajdonítani a funktoroknak; azt, hogy egy névben két funktor mikor cserélhető föl egymással a név jelöletének megváltozása nélkül, a funktor jelöletére való hivatkozás nélkül is el lehet mondani. Frege számára azonban a jel mögötti „fogalmi tartalom” alapvető fontosságú (elsősorban a formalizmussal és a pszichologista szubjektivizmussal folytatott vitájában); így semmiképp sem hagyhatja megválaszolatlanul egy nyelvi kategória és a külső világ kapcsolatának kérdését. Meghatározása szerint *a nevek tárgyakat, a funktorok pedig függvényeket jelölnek*. (Ténylegesen Frege nem használja a „funktork” kifejezést, helyette „függvényjel”-ről beszél.) Számára tárgy és függvény tovább nem elemezhető végső kategóriák, amelyek ennél fogva nem is definiálhatók „iskolás módon”, csak egymáshoz való viszonyukat lehet érzékeltetni. Függvény mindaz, aminek nyelvi kifejezési formája kitöltetlen helyet tartalmaz; tárgy mindaz, ami nem függvény, ami kitöltetlen hely használata nélkül megnevezhető. A tárgyak és a függvények élesen elkülönítettek: egy függvény sohasem lehet tárgy, és fordítva sem. – Végül is a funktor nem „jelöl” olyan értelemben, mint a név, bár a funktor és „jelölete” közötti kapcsolat némileg analóg a név és jelölete közötti kapcsolattal. (Itt Frege előnyben van azzal, hogy a „Bedeutung” szót használja.)

Az egyargumentumú predikátumok jelöletei speciális függvények, amelyeket Frege *fogalmaknak* nevez (néha *tulajdonságoknak* is mondja őket). A „fogalom” kifejezést tehát Frege igen speciális értelemben, a szokásostól eltérő módon használja (és erre nagyon kell ügyelni mindenkinek, aki Fregét olvassa). A fregei „fogalom” nagyjából megfelel a tradicionális „általános abszolút (nem relációs) fogalom”-nak. De Frege számára e fogalmak nem az egyes emberek fejében egzisztálnak, s nem is az általánosságban vett „emberi gondolkodás” konstruálja őket, hanem objektíve léteznek (noha *nem tárgyak!*); az emberi gondolkodás megragadhatja, fölismerheti őket. – A kétargumentumú predikátumok jelöleteit pedig *relációknak* (Beziehungen) nevezi Frege. A relációk a tradicionális *relatív fogalmak* megfelelői, az iméntiekkel analóg fenntartásokkal.

E megközelítéssel Frege közel jut ahhoz, hogy kiutat találjon a nominalizmus és a realizmus ősi vitájából. Az érzékszerveinkre ható, de tőlünk függetlenül, objektíve létező anyagi világ elismerése sehol sem kétséges számára. S nemcsak az individuális tárgyak, de tulajdonságaik és kapcsolataik is objektívek. Csak annak világos leszögezése hiányzik, hogy az utóbbiak is ugyanazon materiális világ komponensei, mint amelyben a fizikai tárgyak egzisztálnak.

De hagyjuk egyelőre Frege ontológiáját, és térjünk vissza szemantikájához. Alaptézise a következő: Ha egy összetett *névben* (amely *mondat* is lehet) egy jelöléssel bíró alkatrészt (nevet vagy funktort) vele azonos jelölétű kifejezéssel cserélünk föl, az összetett név jelölete nem változik, bár a jelentése megváltozhat. Ez így igaz egy matematikai diszciplína nyelvében, de könnyű rá ellenpéldát konstruálni a természetes nyelvekben. Ezt a tényt Frege is észreveszi, mindenekelőtt az ún. egyenes és függő beszédben, azaz amikor más szavait idézzük szó szerint (idézőjelekkel határolva) vagy tartalom szerint („hogyp” kötőszóval bevezetett mellékmondatban). E probléma megoldása érdekében megkülönbözteti a szavak *szokásos* és *közvetett* jelölését (és jelentését). A *szokásos* jelöllet, ill. jelentés az eredeti értelemben vett jelöllet, ill. jelentés. Egy kifejezés *közvetett* jelölete viszont azonos a kifejezés eredeti, azaz szokásos jelentésével. A beszédben a szavak általában a szokásos jelölletükkel és jelentésükkel szerepelnek, ám egyes esetekben – pl. a függő beszédben – közvetett jelölletük és jelentésük funkcionál. Az utóbbi esetben a fölcserélési elv úgy értendő, hogy a közvetett jelölletével szereplő szó *vele azonos közvetett jelölletű* – azaz *vele azonos jelentésű* – szóval cserélhető föl. A „Magyarország fővárosa” név (szokásos) jelölete megegyezik „Budapest” jelölletével. De ha a „Mr. Taylor azt hitte, hogy Magyarország fővárosa Bukarest” mondatban az első fölcseréljük a másodikkal, a mondat jelölete (igazságértéke) megváltozhat. E mondatban tehát a „Magyarország fővárosa” kifejezés (sőt, a „hogyp”-ot követő teljes mellékmondat) *közvetett* jelölletével (és jelentésével) szerepel, s így itt csak vele azonos *jelentésű* névvel cserélhető föl az igazságérték megváltozásának kockázata nélkül.

A jelöllet és a jelentés megkülönböztetése az ilyen típusú szövegek logikai, szemantikai és grammatikai elemzésekor válik *nélkülözhetetlenné*. Frege megközelítése rendkívüli horderejű az olyan nyelvek – köztük a természetes nyelvek – vizsgálatában, amelyekben egyes kifejezések (a fregei értelemben vett) „közvetett” jelölletükkel is szerepelhetnek. (A modern modális és intenzionális logika ilyen jellegű *formalizált* nyelvekkel dolgozik.) E témát Frege úgyszólván csak megpendítette és természetes nyelvi példákkal illusztrálta (lásd [7]), részletes feldolgozása az utókorra maradt. Közismert, hogy Frege művei megjelenésükkor szinte teljesen hatástalanok voltak; még fokozottabban áll ez Frege szemantikai koncepciójára, amelyre csak századunk 40-es éveiben kezdtek komolyan fölfigyelni (főleg A. Church és R. Carnap kezdeményezésére); ehhez kapcsolódik az ún. Frege-reneszánsz kibontakozása.

Carnap [3] fölcseréli a fregei jelöllet–jelentés fogalompárt az extenzió–intenzió fogalompárral. (Nem pusztá terminológiaváltásról van szó, hanem a fogalmi tartalom részleges módosításáról is.) Megkülönböztet extenzionális és intenzionális funktorokat. Extenzionális funktort alkalmazva az eredmény extenziója csak az argumentum(ok) extenziójától függ (ilyenek pl. a klasszikus logika funktorai). Intenzionális funktor alkalmazásakor az eredményül nyert kifejezés extenzióját általában nem determinálja az argumentum(ok) extenziója, hanem csak az argumentum(ok) intenziója (ilyenek pl. a

modális funktorok: „szükségszerű, hogy . . .”, „lehetséges, hogy . . .” stb.). Így a kifejezések szokásos, ill. közvetett jelölétükkel való előfordulásának fregei megkülönböztetését az extenzionális, ill. intenzionális funktorok szabatosabb megkülönböztetése váltja föl. Az utolsó két évtizedben e gondolat – finomítva és továbbfejlesztve – rendkívüli jelentőségűnek bizonyult a nyelvfilozófiai és logikai kutatásokban.

A szavak szokásos és közvetett jelölétének fregei megkülönböztetése azonban megindított egy olyan *ontológiai* lavinát is, amelyet a szerző bizonyára nem gondolt végig. Legyen *c* egy név; ekkor Frege szerint *c* jelölete egy *tárgy*. Eddig nem érdeklődtünk arról, hogy *mi* lehet *c* jelentése. Sőt, a korábbiak alapján e kérdést el is lehet hárítani, hiszen a „jelentés” kifejezést csak olyan kontextusokban használtuk, hogy két kifejezésnek egyezik a jelölete, de különbözik a jelentése; az utóbbi pedig, Frege gyakori magyarázata szerint, csupán képletes átfogalmazása annak, hogy a két kifejezés *különböző módon* jelöli közös jelölétét. Röviden: a korábbiak alapján a jelentések „reifikálása”, tárgyasítása elkerülhetőnek tűnik. Ám lássuk most azt az esetet, amikor *c* *közvetett* jelölétével szerepel. Ha a név jelölete mindig tárgy, akkor *c* közvetett jelölete is tárgy. De *c* közvetett jelölete nem más, mint *c* szokásos jelentése. Konklúzió: *c jelentése is tárgy*, és pedig nyilvánvalóan olyan tárgy, amely különbözik *c* jelölététől.

Most tegyük föl, hogy *c* jelentése is megnevezhető valamilyen módon. (Ez a gondolat nem idegen Fregétől: néha ő is konstruál olyan kifejezést, amely egy név jelentését nevezi meg.) Jelölje, \hat{c} *c* jelentésének nevét. Mint minden névnek, \hat{c} -nek is van jelentése; és ez is tárgy, amely szintén megnevezhető lehet. Jelölje, $\hat{(\hat{c})}$ – rövidítve: $\hat{\hat{c}}$ – \hat{c} jelentésének nevét. $\hat{\hat{c}}$ jelentése szintén tárgy, amely esetleg meg is nevezhető $\hat{\hat{\hat{c}}}$ -vel, s. i. t. a végtelenségig. Egy konkrét tárgy nevéből kiindulva így képezhető a tárgyaknak minősített jelentések sorozata, amelynek végtelenségét csak az szakíthatja meg, ha valamely lépés után *a)* a névnek már nincs jelentése, csak jelölete, vagy *b)* a név jelentése és jelölete egybeesik, vagy *c)* a név jelentése nem nevezhető meg. Ezek közül *a)* és *b)* kivételt jelentene Frege általános szemantikai alapelvei alól, *c)* pedig elhárítható úgy, hogy az egész problémát függetlenítjük a megnevezhetőségtől.

Konzekvensen végigviszi e gondolatsort – a megnevezhetőségtől függetlenül – A. Church [4]. Posztulátumai:

(i) Minden tárgyhöz tartozik legalább egy olyan (absztrakt) tárgy, amelyet az eredeti tárgy *fogalmának* nevezünk; ha a tárgynak van neve, akkor a név jelölete a tárgy, jelentése pedig a tárgy valamely fogalma. (Látható, hogy Church más értelemben használja a „fogalom” terminust, mint Frege).

(ii) A tárgyakat típusokba sorolva kell elgondolnunk; a típusok páronként idegen osztályok (nincs közös elemük). A típusok hierarchikus elrendezésűek; egy tárgy (valamennyi) fogalma mindig eggyel magasabb típusba tartozik, mint maga a tárgy. Ebből következik, hogy egy alaptípusból kiindulva végtelen típusorozatot nyerünk.

(iii) A két grammatikai alapkategóriának megfelelően van legalább két alaptípus. Az egyikbe tartozó tárgyak az igazságértékek (a mondatok jelölétei); a másikba egyéb tárgyak (a közönséges individuumnevek jelölétei) tartoznak. (A funktorok típustartományai az alaptípusok tartományaiból halmazelméleti műveletekkel származtathatók.)

Itt tehát bármely tárgynak (függetlenül attól, hogy van-e neve) van fogalma, e fogalomnak is van fogalma, s. i. t. ad infinitum. Az absztrakt tárgyak e végtelen

hierarchikus organizációjához képest a platóni ideák birodalma kezdetleges képződménynek tűnik.

Frege aligha gondolt arra, hogy a jelentések tárgyasítás és a jelöllet–jelentés disztinkció iterálása ilyen súlyos konzekvenciákhoz vezet. Church megjegyzi, hogy az ő megoldása nem az egyetlen lehetséges (de nyilván ezt tartja konzekvensnek). Carnap megoldásában az intenziók (jelentések) valóban nem iterálódnak, s ez lényegében az extenzionális és az intenzionális funktorok megkülönböztetésének köszönhető. (Bár Carnap némileg másképp fogalmazza e megkülönböztetést.)

Frege szemantikai alapelvét a mai logika a következő módosított formában használja: Egy összetett kifejezés *jelentését* egyértelműen meghatározza komponenseinek *jelentése*. A jelöllet helyett a jelentés a determináló faktor.

FREGE ONTOLÓGIÁJA

A fregei szemantika problémái automatikusan ontológiai kérdésekhez vezetnek. Most két olyan témát vizsgálunk, amelyek Frege ontológiai (és részben ismeretelméleti) nézeteihez kapcsolódnak, ám lényeges módon visszautalnak szemantikájára és logikai elméletére is.

Az első téma az *aritmetika logikai megalapozása*. Mint a bevezetőben említettem, ez volt Frege alapvető vállalkozása, s tulajdonképpen mind a fogalomírás kidolgozása, mind a szemantikai alapfogalmak bevezetése e központi cél elérésének eszközei.

Az aritmetikában a számokat objektumokként, tárgyakként kezelik, amelyekkel műveletek végezhetők. Ha az aritmetika a logika része vagy továbbfejlesztése, akkor a számoknak *logikai objektumoknak* kell lenniök. A tiszta logika azonban nem ismer más tárgyakat (a „tárgy” fregei értelmében) mint az igazságértékeket (s ezek száma mindössze kettő). Viszont léteznek tiszta logikai *függvények* (a \sim , \supset , $=$, \forall funktorok jelöletei), amelyek kombinálása *végtelen sok* függvényt eredményez, a logikai *tárgyak* számát azonban nem szaporítja.

E nehézségből elvileg két kiút is lehetséges. Az egyik az, hogy a számokat nem tárgyaknak, hanem függvényeknek, éspedig a függvények speciális esetének: fogalmaknak tekintjük (a „fogalom” fregei értelmében). Ez azonban ütközne az aritmetika kialakult konvencióival, és legalábbis kényelmetlen lenne Frege grammatikai-ontológiai kategorizálása szempontjából is; pl. a szokásos aritmetikai funktorokat (összeadás, szorzás) magasabb fokú funktorokként kellene kezelni. A másik megoldás: elismerni az igazságértékeken kívül *más logikai tárgyak* egzisztenciáját is. Frege „Az aritmetika alapjai” c. művében (1884, [8]) még habozni látszik a két megoldás között. Végül azonban „Az aritmetika alaptörvényei” c. könyve I. kötetében (1893, [9]) egyértelműen a második megoldást választja.

Mint az előző szakaszból tudjuk, a függvények (Frege szerint) nem tárgyak. A „Függvény és fogalom” c. művében [6] azonban Frege posztulálja, hogy minden függvényhez tartozik egy speciális tárgy: a *függvény értékmenete* (Wertverlauf), amely megadja, hogy adott argumentumértékekre milyen függvényértéket kapunk. A függvény-értékmenetek is a tovább nem elemezhető logikai objektumok közé tartoznak; így érthető, hogy formális definíciót nem találunk rájuk. Azt azonban definiálja Frege, hogy két függvény értékmenete mikor azonos: akkor és csak akkor, ha azonos argumentumokra

a két függvény értéke is mindig azonos. (Valójában ez sem definíció, hanem logikai alaptörvény, posztulátum.)

Abban a speciális esetben, amikor a függvény értékei kizárólag igazságértékek (olyan függvényre gondolva, amely valamely elsőfokú egyargumentumú funktor jelölete), azaz amikor a függvény *fogalom* (a fregei értelemben), a függvény értékmenete úgy fogható föl, mint azon tárgyak összessége vagy osztálya, amelyek „a fogalom alá esnek”, azaz amelyekre a kérdéses fogalom *igaz*. Pl. a „ló” predikátum olyan fogalmat jelöl, melynek értékmenetét a lovak osztálya alkotja. Ezt az osztályt vagy összességet azonban már a tradicionális logika is többé-kevésbé elismerte (absztrakt) objektumnak, és a *fogalom terjedelmének* nevezte. Ezt a megközelítést általánosítja Frege, amikor nemcsak a fogalmakhoz, hanem általánosan az elsőfokú függvényekhez asszociál egy-egy absztrakt objektumot: a függvény értékmenetét. Ha a függvény fogalom, akkor értékmenete e fogalom terjedelme. És ha a függvény tisztán logikai, akkor értékmenete is éppoly logikai tárgy, mint a két igazságérték.

Frege megjegyzi, hogy ez a lépése vitatható; de aki elismeri a fogalmak terjedelmét, annak nincs oka kételkednie az ő megközelítésmódjának helyességében sem. Ha voltak is kezdeti aggályai Frege-nek saját eljárása megbízhatóságában, a módszer alkalmazásával elért sikerek elfeledtették vele az aggodalmakat.

Lássuk röviden azokat a nehézségeket, amelyek a számfogalom logikai redukciójában föllépnek, ha nem hivatkozunk fogalomterjedelmekre. Nevezzünk két fogalmat „egyező méretűnek”, ha *van olyan reláció*, amely „egy az egyhez” megfeleltetést létesít a két fogalom alá eső tárgyak között. (Ez a definíció megfogalmazható a fogalomterjedelmekre mint tárgyakra való hivatkozás nélkül, viszont *relációk kvantifikálása* szerepel benne.) Ezután egy elsőfokú *F* fogalom *számosságát* úgy értelmezhetjük, mint az „*F*-fel egyező méretűnek lenni” *másodfokú fogalmat*, vagy mint az utóbbi fogalom *terjedelmét*. Frege „Az aritmetika alapjai”-ban az utóbbi megoldást választja, ám egy lábjegyzetben megjegyzi, hogy bizonyára az első megoldás is jó lenne, bár bizonyos – véleménye szerint rendezhető – problémákat vetne föl. Kissé továbbhaladva az aritmetikai definíciókban, máris látjuk, miféle problémák lépnének föl. Frege a 0-t úgy definiálja, mint az „önmagával nem azonos” fogalmának számosságát (hiszen e fogalom alá semmi sem esik), az 1-et pedig mint az „azonos a 0-val” fogalom számosságát (mivel e fogalom alá egyetlen tárgy esik: a 0). De ha a 0 nem tárgy (fogalomterjedelem) lenne, hanem fogalom, akkor az 1 említett definíciója tarthatatlan lenne, mert az azonosság kizárólag tárgyak s nem fogalmak közötti reláció (a fregei s egyben a mai logikai felfogásban is). Ez a nehézség ugyan még megkerülhető, de a természetes számok összességének definiálásakor – pontosabban: az *n* számot közvetlenül követő szám fogalmának általános értelmezésekor – a számok fogalmakként való felfogása leküzdhetetlen nehézségekhez vezet.

De ha már a számokat fogalomterjedelmekként értelmezzük, akkor célszerű az egész fölépítésben a fogalmakat és a relációkat a terjedelmükkel (értékmenetükkel) helyettesíteni. Ezzel elérhető, hogy a számosságok *elsőfokú* fogalomterjedelmek legyenek. Így az értékmeneteket mint tárgyakat csak az elsőfokú függvényekre kell bevezetni. A magasabb fokú függvények elsőfokúakra redukálhatók; néhány új logikai funktor elegendő a redukcióhoz.

A fregei ontológia ily módon kibővül az elsőfokú függvények értékmeneteinek (absztrakt) tárgyakként való elismerésével. Ezen az ontológiai áron azután Frege valóban

elegánsan bizonyítja, hogy a számok logikai objektumok, s az aritmetika törvényei logikai igazságok. A konstrukció nem támaszkodik arra, hogy a *logikai* tárgyakon kívül egyéb (pl. fizikai) tárgyak is léteznek. (Logikai tárgyakon értve az igazságértékeket és az elsőfokú *logikai* funktorok jelölte függvények értékmeneteit. Ha vannak egyéb – nem logikai – elsőfokú függvények, akkor azok értékmeneteit is tárgyaknak kell tekinteni; de Frege elmélete nem köti ki – nem is tiltja el – ilyen függvények „egzisztenciáját”).

A fogalomterjedelmek (s általában a függvény-értékmenetek) tárgyakként való elismerése s a kibővített fogalomírásba való bevezetése lényegében azt jelenti, hogy a logikai elmélet magában foglalja *Georg Cantor halmazelméletét* (vagy legalábbis annak lényeges részét). Egy fogalom terjedelme mint a fogalom alá eső tárgyak *halmaza* interpretálható, s általánosan a függvények értékmenetei mint rendezett párok, hármasok stb. *halmazai* foghatók föl. A logikai funktorok biztosítják a halmazműveletek rekonstrukcióját is.

Az 1890-es években fölfedezték a cantori halmazelmélet belső ellentmondásait. Az iméntiekből következik, hogy ezek az ellentmondások Frege kibővített logikai elméletében is föllépnek. Valóban, „Az aritmetika alaptörvényei” c. könyv 2. kötetének (1903) utószavában Frege őszintén elismeri, hogy B. Russell ellentmondást tárt föl elméletében, és ennek következtében „vizsgálat tárgyává kell tennünk azt a lehetőséget, hogy léteznek olyan fogalmak, melyeknek – legalábbis a szó megszokott értelmében – nincsen terjedelmük.” ([5], VII.) Hasonló álláspontra helyezkedik Cantor is a halmazelméleti ellentmondások tekintetében: „*Vannak tehát* olyan meghatározott sokaságok, amelyek *ugyanakkor nem egységesek*, vagyis olyan sokaságok, melyek összes elemeinek együttele’ ténylegesen *lehetetlen*. Ezeket nevezem „inkonzisztens rendszereknek”, a többieket pedig „halmazoknak”. (Cantor levele R. Dedekindhez, 1899. Lásd [2], 448.)

Az említett utószó végén Frege még azt a reményét fejezi ki, hogy az aritmetika logikai leszármaztatása mégis megvalósítható, a paradoxonok valamilyen módon elháríthatók. Nem tudjuk, ő maga tett-e kísérletet erre (eltekintve attól az ad hoc jellegű kiút-javaslattól, amit az utószóban említ), de nyilván ismerte mások paradoxon-elhárítási módszereit. Tény az, hogy élete vége felé visszavonta hajdani tézisé, amely szerint az aritmetika a logika része vagy továbbfejlesztése. Ebben bizonyára szerepet játszott az, hogy másoknak a tézis megmentésére irányuló eljárásai számára elfogadhatatlannak voltak (s feltehetően ő sem talált elfogadható kiutat).

Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt Russell idevágó munkásságát kell megemlíteni. Russell elutasítja a fogalomterjedelmeket (s általában a halmazokat vagy osztályokat) *mint tárgyakat*, s csak mint kiküszöbölhető kifejezési formát engedi meg az osztályokról szóló állításokat. Ennélfogva a Frege-féle magasabbfokú függvények redukálhatatlannak Russell elméletében. Ő a fokszám helyett a „logikai típus” kifejezést használja; innen a „típuselmélet” elnevezés. Egy függvény argumentumainak mindig eggyel alacsonyabb típusba kell tartozniuk, mint magának a függvénynek. Az első típus függvényeihez így föl kell tételnie egy nulladik típust, amelybe primitív nemlogikai tárgyak (ösindividuumok) tartoznak. (Russell számára az igazságértékek sem tárgyak.)

Az aritmetika russelli fölépítésében a természetes számok szigorúan szólva nem tárgyak, hanem *fogalmak* (a fregei értelemben), amelyek a 2. logikai típusba tartoznak. Említettük, hogy „Az aritmetika alapjai”-ban Frege is fölvillantja ezt a lehetőséget, és vázoltuk azokat az okokat, amelyek kikényszerítik a lemondást róla. Hogyan juthatott Russell

mégis eredményre ezen az úton? Úgy, hogy definícióiban lényegesen támaszkodik a nulladik típus *nem logikai* objektumaira. Mi több: a természetes számok végtelen sorozatának rekonstrukciója, annak bizonyítása, hogy a tetszőleges n számot követő szám *különbözik* n -től és minden kisebb számtól, csak azon föltevés árán sikerült, hogy a nulladik típusba végtelen sok (nem logikai) tárgy tartozik (ún. végtelenségi axióma). Ez a föltevés azonban nem logikai igazság (ezt Russell is elismeri). Így a russelli típuselméletben az aritmetikai tételek nagy része (pl. az, hogy 3 kisebb mint 5) nem logikai igazság, hanem csak a végtelenségi axióma logikai következménye. Russellnek elég ennyi, Frege-nek azonban ez semmi. Ő nem így értette azt a tézist, hogy az aritmetika a logika része.

Lényegesen hasonlóbb Frege megközelítésmódjához a 20. századi halmazelmélet *Ernst Zermelo* kezdeményezte irányvonala. Zermelo követi Fregét a típusok összeolvasztásában, vagyis abban, hogy a halmazokat (a fregei fogalomterjedelmek analogonjait) nem sorolja típusokba. Az ellentmondások elkerülése érdekében azonban el kell térnie Fregétől (és Cantortól) abban, hogy nem tekintheti *minden* fogalom terjedelmét tárgynak, azaz halmaznak. Ezért axiómákban rögzíti, hogy mely fogalmak terjedelmei tekinthetők (remélhetően ellentmondások nélkül) halmazoknak. (A nagyon átfogó fogalmak terjedelmét szokás a mai halmazelméletben *valódi osztályoknak* mondani; ezek „nem tárgyiasíthatók”, a Cantor-féle „inkonzisztens sokaságok” megfelelői.) A természetes számok aritmetikája, valamint a cantori halmazelmélet java része e keretben is rekonstruálható (s egyszerűbben, mint Russell típuselméletében).

Világos, hogy ez az elmélet sem elégíthette ki Fregét az aritmetika *logikai* fölépítése tekintetében (bár az aritmetika halmazelméleti rekonstrukciója – amit itt nem részletezhetünk – szemmel láthatóan a fregei konstrukció vonalvezetését követi). Ebben az elméletben is szerepelnek nem logikai axiómák, és egyáltalán nem evidens, hogy éppen ezek szolgáltatják azt a minimumot, amely az ellentmondások elkerüléséhez szükséges.

Így Frege élete alkonyán ehhez a konklúzióhoz jutott: le kell mondani arról a föltevésről, hogy a függvények értékmenetei tárgyak, s vele együtt arról is, hogy a számok tisztán logikailag definiálható objektumok. Míg 1884-ben úgy vélte, hogy Kantnak igaza volt, amikor a geometriát *szintetikus* a priori tudománynak minősítette, de tévedett abban, hogy az aritmetikát is ide sorolta (mert az tisztán *analitikus*, logikai diszciplína), addig élete utolsó évében egy kéziratában így nyilatkozik:

„Föl kellett adnom azt a nézetet, hogy az aritmetika a logika egy ága, s hogy ennek megfelelően az aritmetikában mindent tisztán logikailag kell bizonyítani.

Másodszor, föl kellett adnom azt a nézetet, hogy az aritmetikának a szemléletből sem kell alapokat merítenie. Szemléleten a geometriai ismeretforrást értem, azt az ismeretforrást, melyből a geometria axiómái folynak.” ([10], 242.)

A logika nem tudja biztosítani a számok létezését – folytatja –, s az érzéki tapasztalat sem garantálja a számsorozat végtelenségét; „... így a geometriai ismeretforrásra vagyunk utalva. Ez azért jelentős, mert ezáltal az aritmetika és a geometria, vagyis az egész matematika egyazon ismeretforrásból, nevezetesen a geometriaiból folyik, miáltal ez a sajátos matematikai ismeretforrás rangjára emelkedik, természetesen mindig a logikai ismeretforrás részvételével.” ([10], 243.)

E sorokban és Frege más késői jegyzeteiben is a matematika kanti felfogásához való teljes visszatérés körvonalai bontakoznak ki. Frege életéből már nem futotta új

felfogásának részletes kidolgozására; a mai matematikai alapkutatásokban pedig ennek az elképzelésnek nincs folytatása. (Hogy miért, annak részletezése túllépné e cikk kereteit.)

A Frege szemantikájához csatlakozó második ontológiai téma a *jelentések* ontológiai státusának problémája. A mai nyelvfilozófiában elterjedt felfogás a jelentésnek *szabályként* s nem entitásként való értelmezése: egy kifejezés jelentése nem más, mint a kifejezés helyes használati módjának szabálya. Jeleztük, hogy a jelöletek azonossága esetén előforduló jelentésbeli különbség megmagyarázható a jelentések „reifikálása”, önálló entitásokként való föltételezése nélkül is. Kétségtelen, hogy a jelentés bevezetésének elsődleges funkciója Frege szemantikájában is a kifejezések használati módjának tisztázására irányul. De – Frege magyarázata szerint – a szó *közvetett* előfordulása esetén a jelentés válik jelöletté, a jelöllet pedig tárgy vagy függvény. Így legalább a nevek jelentésének reifikálása elkerülhetetlennek látszik.

A kijelentő mondatok is nevek. A mondatrészek jelentése része (konponense) a mondat jelentésének, szögezi le Frege (pl. [10] 85–87). A mondatok jelentéseit pedig *gondolatoknak* nevezi. Ám a „gondolat” szót is a szokásostól eltérő értelemben használja. (Saját magyarázata szerint kb. a tradicionális logika „ítélet” terminusának felel meg.) A fregei „gondolatok” nem az egyéni vagy az általános emberi gondolkodás termékei, a gondolkodás nem alkotja, hanem csupán megragadja, felfogja őket. A gondolatok objektíve létező entitások, nem tartoznak az egyén képzetvilágához, de az érzékszerveinkkel hozzáférhető külső (materiális) világhoz sem. Egy „harmadik tartományt” alkotnak. (Lásd erről Frege „A gondolat” [Der Gedanke] c. tanulmányát a „Magyar Filozófiai Szemle” 1980/1. számában.)

A „harmadik tartománynak”, a gondolatok objektív világának föltételezése kétségtelenül platonisztikus konstrukció. Ennek alapján sommásan úgy ítélnénk, hogy Frege az objektív idealizmus filozófiai vonalának képviselője. Betű szerint ez igaz, de félrevezető lehet, ha Frege tudományos munkásságának megítélésakor ebből indulunk ki. Megkockáztatom itt azt a véleményt, hogy Frege platonizmusa nem kiindulási alap, hanem logikai-szemantikai elméletének ideológiai árnyéka. Ennek az árnyékvilágnak létrejöttében két fontos mozzanat szerepel. Az egyik – a fontosabb és az értékesebb – az igazság objektivitásának ontológiai megalapozása, a másik az egész fregei életműn végighúzódo vonalvezetés, az *uniformitás*, az egységes kifejezésmód megvalósítása (az alapfogalmakkal való takarékoskodás).

Az igazság objektív, független a megismerőtől és a megismeréstől. Ezért azokat az „entitásokat”, amelyekkel kapcsolatban az igazság kérdése egyáltalán szóba jöhet, a tudattól független, objektív, de a megismerés számára hozzáférhető szférában kell elhelyezni. Ebben a kérdésben a marxizmus ismeretelmélete egyetért Fregével. „A mai materializmus, vagyis a marxizmus szempontjából történelmileg feltételesek azok a *határok*, amelyeket ismereteink az objektív, abszolút igazság megközelítésében elérnek, de *feltétlen* az objektív, abszolút igazság létezése . . . A relativizmus mint az ismeretelmélet alapja nemcsak azt állítja, hogy ismereteink viszonylagosak, hanem tagad minden objektív, az emberiségtől függetlenül létező mértéket vagy modellt is, amelyhez viszonylagos megismerésünk közeledik.” Ezzel az éles formulázással fordul szembe Lenin az empiriokriticizmus szubjektív-relativista ismeretelméletével. ([11] 122.) Hasonló élességgel vitázik Frege a maga munkaterületén az igazságot szubjektivizáló pszichologizmussal, valamint a konvencionalista formalizmussal.

A logika szempontjából – elsősorban a következményreláció egzakt meghatározása tekintetében – a mondatok igazságértéke kétségtelenül centrális jelentőségű. Nyilvánvaló azonban, hogy a mondat és igazságértéke közötti kapcsolat más jellegű, mint a mondatrész és jelölete közötti kapcsolat. Az igazságérték nem karakterizálja a mondat és a külvilág közötti kapcsolatot. Két igaz mondat alapvetően különböző információt adhat a külső világról, míg két azonos jelölletű név egy tárgyat jelöl, s csak a megnevezés módjában lehet különbség.

A mondat jelölete (igazságértéke) és a közönséges név jelölete közötti eme különbségnek Frege is tudatában van. Nem egy helyen hangsúlyozza, hogy a tudományos vizsgálatban a mondat igazságértéke és jelentése együttesen képezi a kutatás tárgyát; és ebben a fregei megközelítésben „a mondat jelentése” *nem pusztán használati szabály*, hanem magában foglalja a mondatnak mint nyelvi entitásnak a nyelven kívüli világgal való mindazon kapcsolatát, amelyet nem fejez ki a mondat igazságértéke.

Kifogásolni lehet, hogy ezt a kapcsolatot Frege a jelentés kategóriája alá vonja, de nem lehet kifogásolni, hogy foglalkozik vele. „A tény olyan gondolat, amely igaz” – írja („Magyar Filozófiai Szemle” 1980/1.). Könnyű ezt a feje tetejéről a talpára állítani: az igaz mondatok a tények leírásai, és a tények ugyanazon materiális világ komponensei – noha nem tárgyak –, amely megismerésünk számára hozzáférhető, s amelynek objektív létezését Frege soha nem habozott elismerni. Az igazság objektivitásával kapcsolatos valamennyi konkrét vitájában Frege ténylegesen olyan vonalat képvisel, amely nem különbözik lényegesen a materialista vonalvezetéstől.

Mi akadályozza hát Fregét abban, hogy az igaz mondatok speciális szemantikai értékét (amit ő nem különít el a mondatok jelentésétől) az anyagi világ tényeinek, összefüggéseinek, törvényeinek stb. deklarálja? Filozófiai-világnézeti neveltetése, az uralkodó korszellem, a polgári társadalom, amely őt körülvette? Bizonyára ez is. De ez a magyarázat kevés annál az embernél, aki annyi előítéletet, dogmát félre tudott tolni a saját kutatási területén. Itt lép be a második mozzanat: a logikai-metodológiai uniformitási elv alkalmazása az ontológia területén. Ha az igaz mondatok a tények kifejezői, mit fejeznek ki a hamis mondatok? Az uniformitási elv vezet Fregét annak posztulálásához, hogy *minden* mondat jelentése egységesen egy-egy gondolat, amely lehet igaz, hamis vagy igazságérték nélküli (az utóbbi abban az esetben, ha a mondatban jelöllet nélküli alkatrész szerepel). Ebben az értelemben mondható, hogy a fregei ontológia a logikai-szemantikai elvek árnyéka.

Már utaltam rá, hogy az igazságértékek tárgyakként való deklarálása is az uniformitási elv jegyében fogant; egyes helyeken Frege is csaknem kimondja, hogy e „tárgyakról” szólni csupán *façon de parler*, kifejezési forma (pl. [10], 154–155). Csakhogy ez a kifejezési forma a 20. században rendkívüli horderejűnek bizonyult a logikai összefüggések egzakt törvényeinek kutatásában. Kevés logikus veszi névértéke szerint azt a kijelentést, hogy az igazságértékek tárgyak, de minden logikus úgy *modellálja* kutatásaitban az igazságértékeket, mint tárgyakat.

Globálisan ugyanezt mondhatjuk el az egész fregei ontológiáról: nem filozófiai ontológiaként, hanem *halmazelméleti modellként* nélkülözhetetlen része és alapvető kutatási eszköze a modern logikának és tudománymetodológiának. Így pl. az intenzionális logikában a nyelvi kifejezések jelentéseit halmazelméleti objektumokkal (jelesen bizonyos függvényekkel) modellálják; az ilyen modellek segítségével a jelöllet és a jelentés

kapcsolatai, törvényei jóval magasabb szinten kutathatók, mint korábban bármikor. A fregei ontológiának, e platonisztikus „vadhajtásnak” így tárult föl a racionális magva. – A halmazelméleti modellhez természetesen csatlakozhat egy „névérték szerinti” platonista filozófiai interpretáció, de járulhat hozzá akár konvencionalista magyarázat is. A marxizmus–leninizmus filozófiája lehetővé teszi a modell-módszernek és eredményeinek kritikai elemzését, az értékes eredmények elsajátítását, a terméketlen spekulációk elutasítását és a filozófiai interpretációk bírálatát.

*

Egy rövid tanulmányban csak hozzávetőleges képet lehet nyújtani olyan korszakalkotó tudósról és munkásságáról, mint Gottlob Frege. Alapvető és maradandó alkotása kétségtelenül a „fogalomírás”, azaz a modern *szimbolikus logika*. A *matematika filozófiájával* kapcsolatos kutatásaiból az utókor ténylegesen többet hasznosított, mint amennyire Frege saját munkáját – eredeti programjának megghiúsulása után – értékelte. *Szemantikai eszméi* – amelyek egy részét ontológiai burok rejtette – úttörő jellegűek napjaink logikai, metodológiai és nyelvfilozófiai kutatásai szempontjából, és fejlődésük során áttörték azokat a korlátokat is, amelyekre alkotójuk nem léphetett át. S talán leginkább ez az, ami művét ma is frissé, aktuálissá teszi.

IRODALOM

- [1] Aristotelés, *Organon*. I. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961.
- [2] Georg Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, G. Olms, Hildesheim, 1962.
- [3] Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity*. The University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1956.
- [4] Alonzo Church, A formulation of the logic of sense and denotation. In: *Structure, Method and Meaning: Essays in Honor of H. F. Sheffer*. New York, 1951.
- [5] Gottlob Frege, *Logika, szemantika, matematika*. Kommentált válogatott tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1979.
- [6] G. Frege, Függvény és fogalom. In [5].
- [7] G. Frege, Jelentés és jelöllet. In [5].
- [8] G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*. W. Koebner, Breslau, 1884. – Részletek magyarul: in [5].
- [9] G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, I. Band. H. Pohle, Jéna, 1893. – Ismertetés és szemelvények: in [5].
- [10] G. Frege, *Schriften zur Logik*. Aus dem Nachlass. Akademie-Verlag, Berlin, 1973.
- [11] V. I. Lenin, *Materializmus és empiriokriticismus*. LÖM 18. Kossuth, Budapest, 1976.

1. A PROBLÉMA FELVETÉSE

Egy korábbi — az igazság problémájával foglalkozó — tanulmányomban¹ a matematikát a tudomány igazságának szempontjából vizsgáltam.

A matematika az igazságfogalom elemzésében kiemelt jelentőségű, minthogy olyan tudományág, melynek állításait — nem bármely állításrendszerét — oszthatatlanul megbízhatónak, kétségbevonhatatlannak vagy igaznak tartják. Többen az „igaz” terminust nem tartják alkalmazhatónak a matematikára, mert az semmiképpen sem nyújt a világról ismereteket abban az értelemben, ahogyan ezt a ténytartalmú tudományok teszik, vagyis mert állításai a világra vonatkozóan nem deskriptívek. A matematika operacionális tudomány, és így állításainak megbízhatósága nem más, mint eljárásainak megbízható volta.

A filozófust elsősorban az érdekli, hogy integrálható-e a matematika az emberi tudás egészébe, és mi a szerepe a megismerésben? Ha a matematika valóban operacionális tudomány, akkor e probléma arra redukálható, hogy tartalmaznak-e a világról szóló ismereteket a matematikai állításokban megfogalmazott eljárások?

Ez a matematika és a valóság viszonyának hagyományos kérdése. A matematika valóságereedete önmagában nem ad magyarázatot a matematikai eljárások abszolút megbízhatóságára. Egyrészt a matematika túlnő saját empirikus alapjain, mert nemcsak az őt életre hívó jelenségekre alkalmazható, hanem olyan új jelenségekre is, melyek feltételei kielégítik ugyanazokat az axiómákat, melyeket az eredeti jelenség feltételei is kielégítettek. Másrészt, ha bizonyos matematikai állítások viszonylag közvetlenül kifejeznék is a valóság némely tulajdonságát, még mindig kérdéses, hogy éppen ezek a tulajdonságok lesznek-e érdekesek és relevánsak a további általánosításhoz? Vagyis, hiába léteznének eredetileg tisztán empirikus alapok, nem lenne biztosíték arra, hogy a további általánosítások, extrapolációk, bővítések is ezen empirikus alapra épülnek majd fel.

Ha a matematika állításai a benne használt eljárások nyelvi-szimbolikus rögzítései, akkor viszont csakis a matematika és a valóság *egésze* vethető egybe, vagyis azt kell vizsgálni, hogy az eljárások mennyire adekvátan illeszkednek bele az emberi cselekvés egészébe. Ez esetben a matematikai állítások azért lesznek kétségbevonhatatlanok, mert csupán rögzítik — mégpedig egzaktan — az emberi célok elérésére emberek által teremtetett sajátos nyelvi-logikai eljárásokat. Így a matematikai állítások megbízhatósága pusztán és kizárólag az őket tartalmazó rendszeren múlik. Ha a rendszer eljárásai sikeresek — azaz alkalmazásuk során mindig a várható eredményt hozzák —, akkor nem az egyes állítások,

¹ Sós Vilmos: „Modern igazságelméletek”, Budapest 1978, V. fejezet.

hanem maga a rendszer bizonyossági foka növekszik, sikertelenség esetén viszont ismét csak nem az állításokat, hanem a rendszer egészét ésszerű kétségbe vonni. A rendszer – azaz most a matematika – megkérdőjelezése esetén viszont a megismerés lehetőségét is kétségbe kellene vonni, mert a rendszer csupán egzakt és explicit formára hozza a megismerés során alkalmazott eljárásokat. Ez egyfajta – agnosztikus – filozófiai álláspontról ugyancsak lehetséges, de az már semmilyen racionális álláspontról sem lehetséges, hogy az eljárások explicit formára hozásának lehetőségét tagadják, hiszen akkor tagadnunk kellene azt a nyelvet is, melyen kétségeinket előadjuk.

A matematika specifikumára vonatkozó három modern interpretáció – a logicizmus, az intuicionizmus és a formalizmus – elemzéséből arra a következtetésre jutottunk, hogy a filozófust érdeklő problémák éppen ott kezdődnek, ahol a fenti értelmezések véget érnek. Ugyanis a matematika, az emberi tevékenység és a világ viszonya nem interpretációs és még kevésbé technikai probléma. E tekintetben a matematika filozófiai értelmezései mindig is abban különböztek egymástól, hogy platonista vagy nem platonista álláspontról indultak-e ki.

2. A PROBLÉMA TOVÁBBI KÖRÜLHATÁROLÁSA

E vázlatszerű tanulmány címe elvileg takarhat általánosabb és részletproblémát is. Nézzük azonban így vagy úgy, mögötte az a kérdés rejlik, hogy mi is voltaképp a matematika. E kérdésre történetileg adott válaszok eltérő volta abból adódik, hogy rendszerint nem ugyanarra szoktak rákérdezni. A kérdés különböző felbontásai ilyenfélék: „Mivel foglalkozik?“, „Mire vonatkozik?“, „Miben azonos a többi tudományokkal, miben különbözik tőlük?“, „Ismeret-e a matematika?“, „Mi köze a köznapi gondolkodáshoz?“, „Hogyan viszonyul a nyelvhez, melyen beszélünk?“

A XX. század már említett három irányzata a matematikában kizárólagos megoldásra törekszik, s bár mindegyikük más-más tulajdonságát és vonatkozását hangsúlyozza a matematikának, mégis fő törekvésük a matematikai tudás *alapjainak* a megtalálása. Ettől remélnék választ a „mi is voltaképp a matematika?“ kérdésre. Általában kétféle alapra szokás hivatkozni: empirikus és nem empirikus alapokra. A nem empirikus alapok híveinek választ kell adniuk az *a priori* szükségszerű – az analitikus – és a bizonyos állítások viszonyára, mégpedig tisztán logikai és matematikán belüli eszközök és eljárások segítségével. Mindkét felfogás hívei megoszolhatnak a tekintetben, hogy leír-e valamit a matematika a valóságból úgy, ahogyan az ún. empirikus tudományok. Nem lehet megkerülni ezt a kérdést azzal, hogy az empirikus tudományok egy része (pl. az elméleti magfizika) sem ír le közvetlenül semmit a valóságból.²

A matematikai ismeret forrása szerint lehet a megfigyelés és a leírás, ekkor empirikus és *a posteriori* az az alap, melyen a matematika nyugszik, de felfoghatjuk a matematikai ismeretet úgy is, hogy forrása a nyelv, az a mód, ahogyan beszélni szoktunk a világról, amikor is az alap logikailag bizonyos és nem empirikus.³

² Ez utóbbi Heyting álláspontja. Vö. Heyting: Disputation és The Intuitionist Foundation of Mathematics; „Philosophy of Mathematics”, N. Y. 1965, 61., 42–50.

³ Vö. Hahn: „Logik, Mathematik und Naturkennen”, Bécs 1933, 218–233.

E felosztás mögött az a kérdés rejlik, hogy a matematika tényismeret-e a valóságról, vagy pedig ezen ismeretek megszerzésének eszköze csupán? Semmi sem indokolja, hogy a matematika eszköznek tekintése ne támaszkodhatna empirikus meggondolásokra, hiszen eszköz és valóság viszonya éppúgy tartalmazhat és tartalmaz is empirikus mozzanatokat, mint a leírás, a megfigyelés és a valóság viszonya. A különbség másban áll, tudniillik abban, hogy az eszközfeldogásban fel sem merül – bár elvileg felvethető – az a kérdés, hogy vannak-e matematikai objektumok, míg a leírás-megfigyelés feldogásban nem kerülhet meg a matematikai objektumok létének a kérdése. Nem kerülhet meg, de adható rá igenlő és tagadó válasz egyaránt. Igenlő választ viszont nemcsak az empirizmus adhat, hanem a logicizmus is, például ha platonista.

3. PLATONIZMUS A MATEMATIKA ÉRTELMEZÉSÉBEN

Jóllehet a matematika egy bizonyos interpretációját jellemezve platonizmusról szoktak beszélni, mégsem Platón eredeti, tisztán filozófiai álláspontjára kell gondolni. Akár a „Menon”-ban, akár „Az állam”-ban, akár a „Theaitetosz”-ban és más műveiben Platón arra keres választ, hogy „mi a tudás”, és ezzel kapcsolatban veti fel a gondolati vagy konstruált – közte a matematikai – objektumok kérdését. Kevés az olyan matematikus és nincs a matematikával foglalkozó olyan filozófus, aki azt állítaná, hogy a matematika a való világ reális dolgait vagy eseményeit közvetlenül írná le. Nincs azonban olyan empirikus természettudomány sem, melynek ne lennének ebben az értelemben a matematikához hasonló részei, fejezetei, melyek ugyancsak nem a való világ dolgainak és eseményeinek közvetlen leírására szolgálnának. Hiszen például minden elvileg axiomatizálható természettudományos elméleti rendszerben – de legalábbis előfeltevéseiben, axiómaiban – több analitikus állítást találunk. Például bizonyos törvényeket kifejező állításokról nem mondhatjuk azt, hogy nincs közük az empiriához, bár kifejezhetők analitikus állításokban, és így logikailag nem falzifikálhatók.

De hát akkor hogyan jellemezhető röviden a matematika filozófiájában a platonizmusnak nevezett álláspont?

A logicista álláspont egyik nehézsége pl. azzal függ össze, hogy nem tisztázza egyértelműen, mivel is foglalkozik a matematika, hiszen ha alkalmazott logika, akkor valamire alkalmazzák. Nem véletlen, hogy a matematika különböző, értelmezői között éppen a logicisták azok, akik a matematikai fogalmakat platonista módon sajátos objektumoknak tekintik.⁴

A platonizmus a matematikában realitást tulajdonít a klasszikus matematika minden egyes infinit konstrukciójának. Ilyen objektumok például a számok. Ezeket az ún. matematikai entitásokat megismerésünk során egyre nagyobb mértékben leírjuk, éppúgy, ahogyan a természettudományok leírják a fizikai világ tárgyait. Ne tévesszen meg bennünket az a tény, hogy a formalizmus is beszél időnként matematikai entitásokról, ezeket egyrészt absztrakt entitásoknak, másrészt minden esetben emberi tevékenység konstruálta entitásoknak tekinti.⁵

⁴ Uo. 236–242.

⁵ Haskell B. Curry: Remarks on the Definition and Nature of Mathematics; „Philosophy of Mathematics”, B. I. 1969, 152–155.

A matematikai platonizmus elsősorban azon alapul, hogy ha a matematikai állítások ismereteket reprezentálnak, akkor valaminek a leírásai. Ehhez van szükség a matematikai entitásokra, melyeket a matematikai állítások leírnak. Nyilvánvaló, hogy ha éppoly értelemben beszélünk a matematikában objektumokról, mint a fizikai világban, akkor a korrespondencia-elmélet híve azt mondhatná, hogy a matematikai állítás igaz, ha valamilyen értelemben adekvát objektumával. A megfelelési elmélet hívét nem rettenthetné vissza még az sem, ha ezek az objektumok kissé másfajta lennének, mint a fizikai objektumok, hiszen nem minden állítás ír le fizikai entitást. Például a pszichológiai állítások empirikusak és tekinthetők tényállításoknak, mégis inkább emberi viselkedésformákat vagy pszichikus megnyilvánulásokat írnak le, mint fizikai objektumokat. Mondhatnánk pl. azt, hogy a logikai vagy matematikai állítások állításokról szólnak, azaz ezen állítások objektuma maga is állítás. Az állítás pl. ilyen gondolati objektum. Mindenesetre ha nem léteznek matematikai objektumok, akkor a matematika esetében biztos, hogy a korrespondencia-elméletnek semmi értelme nincs. Amikor matematikai objektumokról beszélnek, akkor mindenki valami olyasmire gondol, mint „a szám”, „a pont”, „a halmaz” „az elem” stb. Ezeket az objektumokat vagy pontosan definiálják, vagy definíció nélkül primitív fogalmakként bevezetik. A matematikust joggal az érdekli, hogy az axiómák, valamint a primitív fogalmak bevezetése után tételei levezethetők lesznek-e a fentiekből? Milyen természetűek lennének a matematikai objektumok? Ha valóságos, azaz a világban található dolgok lennének, és a matematikai állítások a valóságos dolgok tulajdonságait fejeznék ki, akkor sok vita nem lenne e kérdésben, ugyanis érthető lenne, mivel adekvát egy matematikai állítás. Mivel azonban ezek az objektumok matematikán belüliek, azaz egy elméleti rendszerben valamilyen módon konstruált objektumok, ezért a rájuk mint forrásra való visszahivatkozás nem vezetne ki abból a körből, melynek áttörése végett bevezették, feltételezték a matematikai objektumokat.

A kiútalan circulust talán az alábbi megfogalmazás mutatja legjobban: „Az osztályokat és fogalmakat ... felfoghatjuk reális objektumokként ... mint amelyek definícióinktól és konstrukcióinktól függetlenül léteznek ... Nekem úgy tűnik, hogy éppoly jogos az effajta objektumok feltevése, mint a fizikai testeké, és éppannyi okunk van hinni létezésükben is.”⁶

A platonista realista érzi, hogy nem jelent kiutat, ha a matematikán vagy a logikán belül keresi az objektumokat, de jól tudjuk, hogy a fizikai testekkel vont analógia a logicisták egy részénél – mármint azoknál, akik nem konstruktíve előállított objektumokat tételeznek fel – csupán a teoretikus fizikai fogalmak valóságos fizikai világbeli megfelelőjére való hivatkozásra vonatkozik. Csakhogy a teoretikus fogalmak nem feltétlenül reprezentálnak fizikai világbeli entitásokat. Nem minden fizikai fogalomnak van valóságos entitás-megfelelője, hiszen a teoretikus fizikai fogalmak nemritkán csakis a magyarázó állításokhoz szükségesek. Ilyenkor nem tételezünk fel közvetlen mögöttük álló fizikai realitást. S a fenti Gödel-álláspontot vallók közül némelyek nyíltan kifejezésre is juttatják, hogy miért kell matematikai (és fizikai) objektumokat feltételezni. „Mindkét feltételezés azért jogos, mert a legjobban képes megmagyarázni, hogy érzeteink miért formálják úgy módszereinket, ahogyan formálják.”⁷

⁶ Gödel: Russell's Mathematical Logic; „The Philosophy of Bertrand Russell”, N. Y. 1944, 137.

⁷ S. F. Barker: Realism as a Philosophy of Mathematics; „Foundations of Mathematics”, 1960, 3.

Ha a logika szabályai, eljárásai, princípiumai, fogalmai és állításai alkotják a matematika alapját, akkor – ha nem akarnak a logikában abszolúte végső fundamentumot látni – szükség van a kör áttörésére, fel kell tételezni matematikai objektumokat is. Az említett nehézséggel azonban csak úgy tudnak megbirkózni, ha a valóságos objektumokat is hasonlónak teszik az ún. matematikai objektumokhoz, azaz nem a matematikai „entitások” objektum mivoltát indokolják, hanem a fizikai entitások objektum mivoltát teszik hasonlónak a konstrukciós eljárás során létrejött „objektumokéhoz”. Hogy konstruáltak az objektumok – amit Gödel sem tagad, hiszen csupán az individuális konstrukciótól függetleníti őket –, arra Carnap mutat rá, amikor hangsúlyozza, hogy a logizizmust „... az intuicionizmussal a fogalomképzésben jelentkező konstruktivista tendenciák kötik össze...”⁸

A fentiekben a logicista állásponton át jellemeztük a matematikai platonizmus témánk szempontjából talán legfontosabb jellegzetességét. Csupán jellemeztük, és nem részletesen elemeztük. Az ún. matematikai objektumok léte, de főként mibenléte, jellege az izgalmas kérdés. Ha erre választ tudnánk adni, akkor feltárulna valami a matematikai tudás sajátosságából is. Valamely diszciplína objektumának jellege némiképp jellemzi magát az illető tudományt is. Már az eddigiekből is látható, hogy a matematikai objektumok platonista interpretációját ismeretelméleti és logikai okokból nem tudjuk elfogadni. Van-e más megoldás? Cikkünk végén visszatérünk mind a platonizmus, mind a matematikai objektumok problémájára, ehhez azonban előzetesen kissé részletesebben kell szólnunk a matematikai tudás ún. alapjairól.

4. AZ ÚN. „ALAPOK” PROBLÉMÁJA

Amikor valamely tudomány alapjai után kutatunk, akkor rendszerint arra szoktunk gondolni, hogy létezik az adott tudománynak egy olyan háttere, amely biztosítékot nyújt a szóban forgó tudásterület bizonyosságára, de legalábbis valószínűséggel megalapozott voltára. A filozófus úgy gondolja, hogy ez a háttér ismeretelméleti, de vitathatatlan, hogy sok szaktudós saját tudományán belüli biztos alapok után kutat. Különösképpen igaz ez a matematikusok jó részére, akik a matematika alapjai után nem a matematikán kívül kutatnak. Áll még ez a logicistákra is, akik a logikára óhajtják redukálni a matematikát, hiszen a logika mint formális rendszer e tekintetben nem kerül kívül a matematikán. De még ha kívül kerülne is, akkor is legfeljebb csak kitolná a kérdést, mert a logika megalapozása már biztosan extralogikai természetű lesz.

És itt már azonnal eredeti kérdésfeltevésünknel tartunk, hogy tudniillik miként kapcsolódik a matematika az emberi tudás egészéhez, a megismerő tevékenységhez. Az alapvető probléma – hiszen mi más értelme lenne az alapok kutatásának –, hogy lehetséges-e biztos tudás. Ha igen, akkor mitől lesz a tudás biztos? Egészen a múlt századig a tudást azonosították a biztos tudással, a nem biztos vagy valószínű tudást belsőleg inkonzisztens fogalomnak tekintették, mely circulus vitiosus-t eredményez. Ma már nem ritka az a kísérlet, hogy a tudást és a bizonyosságot legalábbis függetlenül definiálják.

⁸Carnap: Die logizistische Grundlegung der Mathematik; „Erkenntnis”, B. I. 1931, 93.

A bizonyosság mindennapi nyelvben használatos terminusa meglehetősen homályos. Gyakran használják ezt a kifejezést a bizonyosság érzésére vonatkoztatva, mely bizonyos hiteket illetően mindenkinél gyakran előfordul. Ugyanakkor használják viszonylag objektív kritériumként is, amikor az ismeretek, ismeretrendszerek alapjaira kérdeznak rá.

A nyugati kultúrában már viszonylag igen korán a bizonyos ismeretek fő példájaként tartották számon a matematikai ismereteket. Ebből az adódott, hogy ha a biztos ismereteket vagy tudást akarták elemezni, akkor abból a *feltevésből* indultak ki, hogy elismerten van legalább egyfajta biztos ismeretünk, a matematikai tudás. Ennek alapján elemezték azután a matematikának a természetét, és ugyanerre vezették vissza a többi fajta ismeret bizonyosságát is. Tehát a többi fajta ismeretet a bizonyosság szempontjából a matematikai tudáshoz mint példaképhez kezdték viszonyítani.

Ugyanakkor e meggyőződés ellenére sokan a matematikai tudást sem tekintették biztosnak. Érveik nagyjából ilyesfélék voltak: Csak a közvetlenül észlelt jelenségek biztosak, a matematika viszont általános és absztrakt lévén nem ilyen. Vagy, csakis az általános állítások, melyek nem képviselnek ismeretet vagy tudást, lehetnek biztosak, és így a bizonyosság és a tudás teljességgel különálló fogalmak, tehát egyáltalán nem létezik olyan ismeret, mely biztos lehetne, hanem csak nagyon valószínű hitek és vélemények lehetnek. Egy másik fajta ellenvetés viszont úgy hangzik, hogy a matematika csak egy igen absztrakt játék, jelentés nélküli szimbólumokkal való manipuláció és operáció, s így egyáltalán nem beszélhetünk matematikai ismeretről, minthogy a matematikának egyáltalán nincsenek objektumai.

Ezen különféle ellenvetésekkel most nem foglalkozunk, mert eleve abból indulunk ki, hogy a matematika tudást jelent – s mint majd indokolni fogjuk, biztos tudást –, tehát az érdekel bennünket, hogy min alapul ez a tudás, és mi a természete.

Ha valami egyáltalán „biztossá” teheti a tudást, akkor az szerintünk mindenképpen valamely általánosabb episztemikus háttérben keresendő. Ha ez így van, akkor a matematikai tudás sokat emlegetett „bizonyossága” csakis másodlagos, specifikus bizonyosság, feltéve ha kimutatható, hogy vannak másfajta, a matematikaitól eltérő biztos tudásfajták is.

Alig hisszük, hogy a XX. század ismeretelméleti kísérletei között van figyelemre méltóbb, mint Ludwig Wittgenstein késői munkássága. Így alábbi fejtegetéseink bizonyos kiegészítésekkel és kisebb kritikai módosításokkal Wittgenstein ez irányú elemzéseire támaszkodnak.⁹

Wittgensteinnek a bizonyosságról írott könyve – bár lényegesen különbözik korábbi munkáitól – az „Untersuchungen” bizonyos fejtegetéseire mégis erősen támaszkodik. Az „Untersuchungen” vizsgálódásainak van egy előfeltevése, melyre az egész koncepció épül, az ún. nyelvjáték-elmélet. „Mit jelölnek a nyelv szavai? Miben is mutatkozna meg, hogy mit jelölnek, ha nem használatuk módjában?”¹⁰ „És egy nyelvet elképzelni annyit tesz, mint elképzelni egy életformát.”¹¹

⁹ Elsősorban az alábbi két munkára támaszkodunk: Wittgenstein: „Über Gewissheit – On Certainty”, Oxford 1969; Wittgenstein: „Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik – Remarks on the Foundations of Mathematics”, Cambridge, Mass., London 1967. A matematikai megjegyzések 1937–1944 között íródtak, és elsősorban a „Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations” c. könybe illeszkednek bele (Oxford 1958), de nagyrészt mégsem kerültek bele ebbe a műbe.

¹⁰ Wittgenstein: „Untersuchungen”, id. kiad. 10.

¹¹ Uo. 18.

Ha azt mondjuk, hogy „itt van egy kéz”, akkor mondhatjuk, hogy „tudom, hogy itt van egy kéz”, és ha ezt elfogadom (mármint azt, hogy tudhatom ezt), akkor ismeretünkben a többi garantált. A „tudom” itt annyit jelent, hogy ez a kijelentés nem bizonyítható. Ez utóbbi állítás nem azt jelenti, hogy ezt a kijelentést nem vezethetjük le más kijelentésekből, de mindenképpen azt jelenti, hogy ettől a szóban forgó kijelentés nem lesz biztosabb, mint amennyire biztos önmagában volt. Mondhatja valaki, hogy nem tudom, hogy az ott egy kéz-e, de erre csak annyit válaszolhatunk, hogy nézze meg közelebbről. Ez a lehetőség része a nyelvjátéknak. A „tudás” és a „bizonyosnak lenni” fogalmak különbsége csakis ott válik fontossá, ahol például az „én tudom” kifejezésnek azt kell jelentenie: nem lehet, hogy tévedek. Vagyis ezt a kifejezést akkor van értelme használni, ha semmiféle kétely nem merül fel. Mondhatjuk: „Azt hiszi, de nincs úgy”, de azt már semmiképpen sem mondhatjuk: „Tudja, de nincs úgy”. Ez a hit és a tudás episztemikus különbsége.

A nyelvjáték-elmélet kiindulása, hogy a szó jelentése nem más, mint alkalmazásának, használatának módja. Ezt akkor tanuljuk meg, amikor a világot nyelvünkbe beépítjük. Világképemhez nem úgy jutok el, hogy meggyőződöm helyességéről, hanem világképem egy olyan szociálisan örökölt hátteret reprezentál, melynek fényében különbséget teszek igaz és téves között.

Ha egy empirikus kijelentést ellenőrizhetőnek tartok, akkor valamilyen alap után nézek, melyen az ellenőrzés alapul. Az alapok azonban egyszercsak a végére érnek, ha nem akarunk egy végtelen regresszust. Az alapozásnak tehát csak akkor van értelme, ha ez a vég nem valamely megalapozatlan¹ előfeltevés vagy állítás, hanem inkább egy *cselekvésmód, amely már lehet megalapozatlan*.

A kételkedés mint a nyelvjáték része feltételezi a bizonyosságot. Amikor először kezdünk hinni valamit, akkor az, amit hiszünk, nem egyetlen kijelentés, hanem kijelentések egész rendszere. Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy ha van egy axiómarendszerünk, akkor valamely kijelentés nem azért lesz axióma, mert nyilvánvaló önmagában és egyedül, hanem az egész rendszer lesz evidens: a következmények és a premisszák kölcsönösen támogatják egymást.

Ha egy gyereknek azt mondják, hogy sok éve valaki megmászta a Mont Blanc csúcsát, akkor a gyerek ezt elhiszi. Később természetesen megtanulja, hogy vannak megbízható és megbízhatatlan informátorok, de ezt jóval később tanulja meg, mint azokat a tényeket, melyeket a különböző hitelességű informátorok elmondanak neki. Kezdetben a gyermekben fel sem merül az a kétely, hogy egyáltalán létezett-e ez a hegy. Miért nem győződöm meg arról, hogy van-e két lábam, amikor felkelek egy székről? Itt nincs miért, egyszerűen nem teszem. Ugyanis *ez a mód, ahogyan cselekszem*.

Bizonyos helyzetben az ember nem követhet el hibákat. A hiba elkövetéséhez ugyanis az szükséges, hogy korábban az egyes ember az emberiséggel összhangban ítéljen. A gyerek például úgy tanul, hogy hisz a felnőtteknek. A kétely csak a hit után következik. Rendszerint hiszünk abban, amit az emberek bizonyos módon közölnek velünk. Így hiszünk el a földrajzi, a fizikai, a kémiai, a történelmi tényeket stb. Így tanuljuk meg a tudományokat is. Tanulásunk tehát a hiten alapul. A bizonyos szóval azt fejezzük ki, hogy teljességgel meg vagyunk győződve, nem kételkedünk. Ez persze egy szubjektív bizonyosság. De mi a helyzet az objektíve bizonyossal, amikor elvileg nem lehet hiba?

A racionális embereknek nincsenek bizonyos fajta kételyeik. Nem kételkedhetünk mindenben. Az, hogy nem kételkedünk mindenben, egyszerűen ítéletünk és főként cselekvésünk módja. Az, hogy normális feltételek mellett két kezem van, éppoly bizonyos, mint bármi egyéb, amit csak fölhozhatunk bizonyítékul mellette. *Nem csupán* arról van szó, hogy *én* hiszem, hogy két kezem van, *hanem minden racionális ember* ugyanígy jár el, így viselkedik. Amikor azt mondom, hogy „én tudom, hogy két kezem van”, a „tudom” azt jelenti, hogy ezt a tényt bizonyosként ismerem. Ez az objektíve bizonyos, amiből adódik, hogy számunkra sok kijelentés bizonyosnak tekinthető. Ha bizonyosságunk alapja a tapasztalat, akkor ez természetesen csak a múlt tapasztalata lesz, vagyis főként nem az én tapasztalatom, hanem másoké, amit én megtudok. Hogyan is tudná a gyermek kétségbe vonni rögvést azt, amit megtanítanak neki. Ez éppenséggel azt jelentené, hogy képtelen lenne megtanulni bizonyos nyelvjátékokat. Amit hiszünk, az függ attól, amit megtanulunk. Nem csupán azt tanuljuk meg, hogy ilyen és ilyen kísérleteknek ilyen és ilyen eredményei vannak, hanem a belőlük levonható konklúziókat is. Ha azt mondjuk, hogy „teljesen biztosak vagyunk benne”, akkor ez nem azt jelenti, hogy minden egyes személy biztos benne, hanem főként azt, hogy egy olyan közösséghez tartozunk, melyet a nevelés és a tudomány egybeköt. Valaki azt mondja „én nem tudom, hogy ez egy kéz”, joggal kérdezhetjük meg tőle, hogy de tudod-e, mit jelent a „kéz” szó? És ez nem egy empirikus tény, hogy ezt a szót így használják? Furcsa, hogy teljesen biztosak vagyunk abban, miként használják a szavakat, és nem kételkedünk ebben, még sincs alapunk arra vonatkozóan, hogy miért járunk el így. Megkísérelhetünk megadni több ilyen alapot, de egyik sem lesz oly bizonyos, mint maga az, ami állítólag megalapozásra szorul.

Életünk abban áll, hogy néhány dolgot egyszerűen elfogadunk. Kételkedés csak akkor van, ha van nem kételkedő viselkedés is.

Amikor a gyereket tanítjuk, akkor azt mondjuk, hogy „ez a kezed”, és nem pedig azt, „talán ez a kezed”. Így sajátítják el a gyerekek a nyelvjátékot, és ezért nem kérdéses vagy kétséges számunkra, hogy valóban „kéz-e ez”? Éppúgy a gyermek azt sem tanulja meg, hogy „tudja azt, hogy ez egy kéz”. Éppoly kétségbevonhatatlanul tanulja meg a gyermek azt, hogy „ez egy kéz”, mint azt, hogy „ $2 \times 2 = 4$ ”.

Mindezek alapvetők az ember életében, és így nem változhat meg a véleményünk róluk életünk során. Éppen ezért alapvetők.

Egy angol, aki a szóban forgó színt „pirosnak” nevezi, nem fogja azt mondani, hogy ezt a színt „angolul biztosan ’pirosnak’ hívják”. Éppígy az a gyermek sem, aki jól és helyesen használja a szót. Senki nem mondhatja a gyerekről, hogy amikor beszélni tanul, akkor azt tanulja meg, hogyan hívják a szóban forgó színt. Tegyük fel, hogy valaki megkérdezi, hogyan mondják a „pirosat” magyarul. Ha megmondom neki, és ezután mégis megkérdezi, hogy biztos vagyok-e benne, akkor csak ennyit mondhatok: „Tudom, a magyar az anyanyelvem”. A gyerekek ugyanis meg kell tanulnia a színnevek használatát, mielőtt érdeklődhetne valamely szín neve után.

Azzal kezdtük, hogy sokan a matematikából mint a biztos tudás példájából indulnak ki, és a többi tudásfajta bizonyosságát is a matematikához hasonlítják. Azzal folytattuk, hogy van ennek episztemikus háttere, de ez a háttér olyan, hogy nem csupán a matematikai tudásra vonatkozik, és mindenképpen matematikán kívüli. Továbbá azt állítottuk, hogy ha a matematikai kijelentéseken kívül másfajta, ugyancsak biztosnak

tekinthető kijelentéseket mutatunk fel, akkor a feltevés legalábbis valószínűsíthető. Láttuk, hogy Wittgenstein rámutat effajta kijelentésekre. A Wittgenstein-féle kijelentések biztosnak tekintése kötelezően azzal jár, hogy el kell fogadnia azt a feltevést, miszerint a matematikai kijelentések bizonyosak. Az a kijelentés, hogy „ez egy kéz” – mondja Wittgenstein – éppoly bizonyos, mint hogy a „ $2 \times 2 = 4$ ” kijelentés az.

Igen ám, de Wittgenstein érvelése először csak abból indul ki, hogy ha a „ $2 \times 2 = 4$ ” kijelentés nem vonható kétségbe, akkor szükségképpen kell lenniök ugyanilyen bizonyos, nem matematikai kijelentéseknek is. Valaki azt mondhatja ezzel szemben, hogy a „ $2 \times 2 = 4$ ” kijelentés matematikai, és csakis a matematikai kijelentések bizonyosan igazak. Ha ez az ellenvetés fennáll, akkor kell lennie legalább egy, például az adott kiszámítási eljárásra vonatkozó, éppoly biztos, ám mégsem matematikai kijelentésnek is. Ilyen kijelentés lehet például a következő: „Ha számolni tudó emberek hajtják végre a „ 2×2 ” szorzást, akkor az esetek nagy többségében a szorzás a „4” eredményt adja”. Aligha kívánna bárki is tiltakozni az ilyen állítás ellen, holott ez biztosan nem matematikai.

Ugyanis a számolás természetét úgy ismerjük meg, hogy megtanulunk számolni. Ha megtanultam mondjuk szorozni, akkor szorozhatok kétszer egymás után, hogy ne tévedjek, de biztosabb lesz-e számolásom, ha mondjuk még hússzor szorok? Az, amit számolásnak nevezünk, fontos része élettevékenységünknek, és mint technikát a számolást életünk számos műveletében nap mint nap használjuk. Ha egy számítást megismétlünk, akkor mindig egy *számításmódot* ismétlünk, és így az ismétlés csak a számítás és nem a számításmód ellenőrzésére szolgál. Tudjuk, hogy a szorzás mindig ugyanazt az eredményt fogja adni, egyébként nem fogadnánk el. Ezt biztosan várjuk a szorzástól mint számításmódtól, és az, amit biztosan várunk, lényeges egész életünk szempontjából.

Úgy gondoljuk, hogy ezek a fejtegetések nem támadják, cáfolják és logikailag nem tartják hibásnak azokat a próbálgatásokat, melyek akár a köznapi kijelentéseknek, akár és főként az egyes tudományos kijelentéseknek tudományos és végső megalapozást kívánnak adni egy másfajta, állítólagos mélyebb tudásalap révén. A matematika alapjait illetően ilyen próbálkozást képvisel a logicizmus. A logicizmus nem állítja azt – bár gyakran tulajdonítják a logicistáknak –, hogy a matematika alapja mindig is a logika volt, hanem csupán azt, hogy a matematika alapulhat a logikán: így a matematikai fogalmak és kijelentések logikai fogalmakkal és kijelentésekkel explikálhatók, illetve erősebben: az utóbbira visszavezethetők. Nem mutatható ki ellentmondás vagy hibás kör – bár számos súlyos elméleti-technikai nehézség igen – abban a próbálkozásban, hogy mondjuk az aritmetikát visszavezessék a halmazelméletre. Mégis, a részünkről elfogadott wittgensteini gondolatmenet azt kétségbe vonja, hogy értelme lenne az ilyenfajta lehetséges és időnként realizálható redukciónak a *bizonyosság szempontjából*.

Egyszerűen azért, mert nem tekinthetjük megalapozásnak. Ha tudományos és logikai szempontból például a számelmélet kétségbe vonható, akkor ez megtehető a halmazelmélettel is. A megalapozottság szempontjából a számelmélet nem kevésbé alapvető, mint a halmazelmélet.^{1 2}

^{1 2} Vö. Benaceraff: What Numbers Could Not be; Mark Steiner: „Mathematics of Knowledge”, London 1975.

Úgy tűnik, hogy értelmetlennek tartjuk bizonyos fajta tudás és e tudást képező kijelentések végső alapokra való visszavezetését, mégis a már említett kijelentések bizonyosnak nyilvánításával mintha magunk is „alapok” után kutatnánk. Nem kutatunk alapok után abban az értelemben sem, hogy az egyes tudásfajták bizonyossága ezekre formálisan visszavezethető, és abban az értelemben sem, hogy a tudás bizonyossága ily módon igazolható. Ellenben jeleztünk bizonyos filozófiai-ismeretelméleti megfontolásokat, melyek szerintünk támogatják azt a véleményt, miszerint az emberi élet és tevékenység része és alapja (nem logikai vagy tudományos, de azért egyiknek sem ellentmondó) az, hogy bizonyos kijelentéseket szilárdnak tekintünk, jöllehet ezek a tudomány vagy a logikai igazolhatóság szempontjából korántsem tekinthetők bizonyosabbnak a többinél. Ez utóbbi azt jelenti, hogy ezeknek a szilárdnak tekinthető kijelentéseknek is van logikai alternatívájuk, azaz másképp is lehetségesek, másképp is elképzelhetők. Ezen „alapok” megkérdőjelezése azonban több kockázattal járna életünk – és ebbe most beleértjük a tudományos tevékenységet is – szempontjából, mint az, ha biztosnak, kétségbevonhatatlannak tekintjük őket.

Kétségtől mindaddig csak arról volt szó, hogy az emberi élettevékenység során szerzett tudást kifejező bizonyos kijelentések biztosnak tekinthetők, pontosabban biztosnak tekintik őket. Ezen kijelentések között voltak nem matematikai és matematikai kijelentések egyaránt. Mindegyikükre áll azonban az, hogy olyan kijelentések, melyek elsősorban – de nem egyformán – azt a nyelvet jellemzik, melyen a világról beszélni szoktunk, azt a nyelvjátékot „írják le”, melyet a világban való orientációnk és egymás közti kommunikációnk céljára használunk.

A biztosnak tekintett kijelentések közül a matematikaiak valamiben mégis különböznek a többitől. E különbség lényege éppen az, hogy semmiképpen sem bírnak úgy empirikus tartalommal, mint a többi. Nem azt állítjuk, hogy semmiféle empirikus tartalmuk sincs, hanem azt, hogy empirikus tartalmuk jellege más. Röviden, az e problémával foglalkozók többségével együtt azt állítjuk, hogy a matematikai kijelentések analitikusak.

Az analicitás fogalmát többféleképpen használják. Említett tanulmányunkban érvelünk amellett, hogy egy teljességgel formalizált rendszerben az analicitás fogalma azonos lenne a rendszer következmény-fogalmával. Egy pusztán analitikus állításokat tartalmazó rendszerben ugyan ez nem vezetne paradoxonokhoz, viszont nem is lenne értelme e rendszerben az analicitás fogalmát definiálni, sőt, ez logikai hiba nélkül csakis a rendszer metarendszere révén lenne lehetséges.

Ez persze csak azt mutatja, hogy az analitikus és a szintetikus kijelentések megkülönböztetésének éppen nem valamely formális rendszeren belül van jelentősége.

Quine az analitikus állítások két fajtáját különbözteti meg: 1. „Egyetlen nőtlen férfi sem nő”; és 2. „Egyetlen agglegény sem nő”. A nőtlen férfi és az agglegény kifejezések kognitív szinonimák. Quine az analitikus és a szintetikus állítások különbségét a nyelvi és a nyelven kívüli tényezők meghatározó szerepével definiálja. A kétfajta analitikus állítás különbsége abban áll, hogy a második fajta analitikus állítások az elsőtől eltérően implicite utalnak a nyelv gyakorlati használatára, ami már nem sorolható a tisztán lingvisztikai tényezők közé. Ezek az analitikus állítások rendelkeznek empirikus mozzanattal, a nyelvhasználat empíriája nélkül nem értelmezhetők. „Az agglegény nőtlen férfi” analitikus állításból adódik, hogy a nyelvi gyakorlatban az

„agglegény” és a „nőtlen férfi” kifejezéseket ugyanúgy használjuk. Ez azt mutatja, hogy az analitikus állításoktól is vezethet út az empiria felé. Ez azért lehetséges, mert az analitikus állítások is rögzíthetnek bizonyos információkat a valóságról. Nevezetesen olyanfélét, hogy élettevékenységünk során a külvilágról ilyen és ilyen formában beszélünk, és ez a beszédmód hasznos ahhoz, hogy a világról szóló információkhoz juthassunk.

Abban az értelemben a matematika analitikus állításai is rögzítenek információkat a valóságról, hogy a valóság – az emberi élettevékenység, beleértve a tudományos tevékenységet is – bizonyos dolgai és eseményei éppen ilyen módon rendezhetők racionálisan. Tehát a matematikai rendezés mint emberi tevékenység ebben az értelemben már adekvát lehet a világgal. Valószínűleg – legalábbis így sejtjük – ennél többet is rögzítenek a matematikai formák, tudniillik azt, hogy másfajta rendezések is elvileg lefordíthatóak lesznek az általunk használt rendezés nyelvére. Attól, hogy emberi, ember-szemponútú rendezésről beszélünk, effajta tevékenységünk még nem lesz önkényes vagy tetszőleges. Csupán annyit mondunk, hogy a matematikai rendezések nem a természetben eleve adott elrendezések, melyeket saját rendezéseink csupán leírnak. Az „önkényes” vagy az „akaratlagos” csak az emberi tevékenységformák megkülönböztető sajátossága, és nem vonatkozhat a természet és az emberi tevékenység közti különbségre. Ha az utóbbira vonatkozna, akkor azt kellene feltételeznünk, hogy az embertől független valóságban is van akarat és önkény.

Tehát a matematika sajátos módon rendezi a világot, de elméleti rendszerei közvetlenül nem a világról szólnak, hanem arról a módról, ahogyan megismerő tevékenységünkben rendezzük azt.

Abból, hogy az eddigiekben elvetettük a platonizmust mint olyan koncepciót, mely a matematikának szilárd és végső alapot biztosítana, még nem következik, hogy minden értelemben eleve elutasítjuk a matematikai objektumok létét. Ha viszont megengedjük a matematikai objektumokat, akkor kérdés, hogy elkerülhető-e a platonizmus?

5. A MATEMATIKA OBJEKTUMAI (ISMÉT A PLATONIZMUS)

„A matematikus feltaláló, nem pedig felfedező” (Ludwig Wittgenstein). Ha léteznek valamiképpen matematikai objektumok, akkor az a kérdés, hogy független létük van-e az emberi szellemtől, vagy pedig az emberi elme hozza létre őket. Az előbbi esetben a matematikus felfedező, a másodikban feltaláló. Ha a matematikus felfedező, akkor ez azt sugallja, hogy a matematikai objektumok a megismerőtől független entitások, és a matematikai elméletek is függetlenül léteznek az egyes megismerő szubjektumoktól. Ha a matematikus feltaláló, akkor ez arra utal, hogy a matematikai objektumok, illetve az elméletek vagy akár mindkettő egyaránt az emberi intellektus korrelátumai.

Nyilvánvaló, hogy elkerülhetetlen az absztrakt entitások jellegének tisztázása. Egészen pontosan itt most nem tisztázhatjuk az univerzálék problémájával összefüggő kérdéseket, hanem csupán a matematikai absztrakció létéről beszélhetünk. A görög antikvitásban senki nem kételkedett abban, hogy a matematikai entitások reálisak-e, csupán az entitások realitásának fokában volt a görögöknél nézeteltérés. A matematika ontológiai irányzata szerint a matematika a Létező tudása. A pythagoreusok szerint a számok anyagi dolgok (például a négyzetek és háromszögek pontjait reprezentálják). Platón szerint viszont a

szám – és az idea – nem anyagi, hanem olyan intelligibilis objektum, mely az érzetek számára hozzáférhetetlen.

A matematikusok ezen eszmék hatására az olyanfajta objektumokat, mint a szám, a pont, az egyenes stb., valamiféle magánvalónak tekintették, mely önmagában létezik és értelmes. A XIX. században viszont már a matematikusok egy jó része feladja ezt az álláspontot, és arra a felismerésre jut, hogy az effajta objektumokra érvényes megállapítások nem vonatkoznak valamiféle szubsztanciális realitásra, mert elsősorban matematikailag definiálatlan objektumok közti összefüggéseket szögeznek le és e definiálatlan objektumokkal végzett műveletek szabályait rögzítik. Eszerint nem lehet és nem is kell a matematikusnak arról beszélnie, hogy mik „valójában” ezek a pontok, egyenesek, számok stb.

Platónról kezdve mindazok, akik folytatták ezt a filozófiai hagyományt, a matematikai elméletek posztulátumait és tételeit úgy tekintették, mint amelyek egy reális világban igazak, ami természetesen nem jelenti azt, hogy koncepcióik ne térnének el jelentősen egymástól. A platonizmus azt még elismerheti, hogy a matematikai kijelentések lehetnek empirikus kijelentések idealizációi, de azt már figyelmen kívül kell hagynia, hogy a különböző koidentifikálható idealizációk sokfélék lehetnek, és azt kell állítania, hogy a valóságra vonatkozóan közülük csupán egy lehet igaz.

Megkülönböztethetjük a platonizmus ontológiai és episztemikus válfaját. Az ontológiai platonizmus szerint a matematikai igazságok végtelenül sok reális matematikai objektumot írnak le. Éppen ezért nem lehetnek anyagi objektumok. A matematikai állítások tehát csak azáltal lehetnek igazak, hogy adekvátan leírják az effajta objektumokat. Akár tartható az ontológiai platonizmus, akár nem, visszajutunk ahhoz a kérdéshez, hogy igazak-e és milyen értelemben igazak a matematikai axiómák. Az episztemikus platonizmus szerint a matematikai entitásokra vonatkozó tényeket csupán az érzéki észlelés révén tudhatjuk. Az effajta észlelésben éppúgy megbízhatunk, mint abban az érzéki észlelésben, melyre például fizikai elméleteket építünk fel. Az episztemikus álláspont viszont elkerülhetetlenül sugallja a legrégibb ellenvetést mindenfajta platonizmussal szemben: ha a matematikai entitások reálisan léteznek, akkor nem megismerhetők, minthogy nem gyakorolnak kauzális benyomást érzékeinkre. Ebből adódik, hogy vagy a matematikai axiómák nem igazak (hiszen az előbbiek alapján felteszik, hogy a matematikai entitások nem léteznek), vagy pedig az axiómák nem megismerhetők. Az ontikus platonista szerint az absztrakt entitások sokkal távolabb esnek az érzékeléstől, mint a mikroentitások. Éppen ezért revidálhatók a matematikai elméletek könnyebben, mint a természettudományok. Ez azonban csak fokozati különbség. Hiszen az ontikus platonistával szemben mondhatjuk, hogy például az elemi részecskékre vonatkozó elméletek is könnyebben revidálhatók, mint pl. az a fizikai elmélet, mely a vákuumban levő nagy hőmérsékletű fémekre vonatkozik.

Csupán ismételten jeleztük a platonista koncepciók kapcsán fellelhető nehézségeket. Mégis azt gondoljuk, hogy a matematika értelmezésében nem kerülhető el a matematikai objektumok elismerése, és nem kerülhető el *egy igen mérsékelt* platonizmus sem.

Ugyanis ha léteznek bármiféle értelemben is matematikai objektumok, akkor ez azt jelenti, hogy léteznek absztrakt entitások is, hiszen ezek a matematikai objektumok a már említett érvek miatt semmiképpen sem lehetnek úgy a világban levő dolgok, események vagy relációk, ahogyan például a köznapi dolgok vagy akár azok a dolgok melyeket az

empirikus természettudományok írnak le. Egyszóval, a matematikai objektumoknak szubsztanciális létük semmiképpen sincs.

Ezek után miért hajlunk arra, hogy egyáltalán feltételezzük a matematikai objektumokat? Nem vitatjuk, sőt elfogadjuk, hogy mindazok a dolgok, relációk, melyek a matematikában megtalálhatók, nem léteznek a megismerő szubjektum alkotó tevékenysége nélkül, sőt, Wittgensteinnel együtt azt tartjuk, hogy éppen az alkotó ember, a matematikus hozza létre őket. Az azonban kétségtelen, hogy miután az emberi intellektus feltalálja őket, más intellektusok számára független vizsgálódások tárgyai lehetnek, és újfajta matematikai fogalmak, állítások kiindulópontját alkotják. Továbbá nem egyszerűen alkalmazhatók más, tőlük függetlenül létező valóságos dolgok és események egzakt leírására, hanem maguk az ideák minden gyakorlattól függetlenül a fizikai világban maguk is modellezhetők. Következésképpen olyan tulajdonságaik is leírhatók, melyeket feltalálójuk eredetileg nem gondolt hozzájuk tartozónak. Ebben az értelemben a matematikában sem hiányzik az elméletek deskriptív funkciója. Az a különbség természetesen megmarad, hogy a matematikai deskripciók nem az embertől független világ leírásai. Még abban az értelemben sem, ahogyan az absztrakt fizikai elméletek azok.

A továbbiakban csupán egyetlen példán szeretnénk bemutatni, hogy mit is értsünk a matematikai objektumon. Úgy gondoljuk, hogy ez a példa egyrészt választ ad a már említett nehézségek kiküszöbölésére – bár nem tagadjuk, hogy esetleg újabb nehézségeket vet fel –, másrészt megmutatja, hogy milyen értelemben beszélhetünk a matematikai objektumok létezéséről.

Példánk a „halmaz”-fogalom egy lehetséges értelmezését nyújtja. A gondolatmenet túlnyomórészt Max Black tanulmányára támaszkodik.¹³

A „halmaz” fogalma ma az egész matematikában alapvető szerepet játszik. A halmazt éppúgy matematikai objektumnak szokás tekinteni, mint a pontot, az egyenest stb. E fogalom jelentésének elemzése éppen ezért megvilágító lehet a többi matematikai objektum jelentése szempontjából is. A halmazt definiálatlan fogalomként szokták kezelni, mint bármely axiómarendszer tetszőleges primitív fogalmát. Ezeknek a primitív fogalmaknak az esetében nem is fontos a definíció, de elengedhetetlen a rendszerben játszott funkcióik körülhatárolása, és ez helyettesítheti a definíciót. Minimális követelményként adódik a halmaz fogalmával szemben, hogy úgy használjuk: tudjuk, mikor és hogyan tárjuk fel a speciális halmazokat, hogyan operáljunk velük, és hogyan jussunk a premisszákból a kívánt konklúzióhoz.

Vegyük kiindulásul Cantor 1895-ben adott megfogalmazását. „Halmazon’ értünk bármit, mely intuíciónk (Anschauung) vagy gondolkodásunk határozott és jól megkülönböztethető m objektumait (elemeit) valamely M egészbe összegyűjti, egyesíti.”¹⁴

Az „intuíció” és a „gondolkodás” szavak a megfogalmazásból nyugodtan elhagyhatók, hogy az ide nem tartozó nehézségeket elkerüljük. Az „objektum” vagy az „elem” kifejezéssel pedig az a helyzet, hogy egészébe egyesíteni őket csak akkor lehet, ha ezek az objektumok vagy az elemek a számokhoz hasonló absztrakt entitások. Az elemek elválasztása, körülhatárolása, a körük és a közöttük húzható vonal vagy határ éppoly képzetes, mint például az Egyenlítő. Cantor megfogalmazásában nagyon sok a misztikus elem, hiszen ha maga az „egész” kifejezés is problematikus, akkor mennyire misztikus az, hogy például

¹³ Max Black: *The Elusivness of Sets*; „The Review of Metaphysics”, 1971/4, 614–636.

¹⁴ Cantor: „Gesammelte Abhandlungen”, Hildesheim 1962, 282.

„összegyűjtünk” vagy „egyesítünk” egyetlen dolgot, mely így egy új entitást alkot (ilyen az ún. „egység-halmaz”), vagy mennyire misztikus az, hogy „összegyűjtjük” vagy „egyesítjük” a semmit, hogy az ismét valami egységes egyedi objektumot (az ún. null-halmaz) alkosson, a végtelen halmazokról már nem is szólva.

Nézzünk egy másik megfogalmazást: „A halmazok, ahogyan általában azokat értik, nem mások, mint amit a filozófusok univerzáléknak hívnak.”¹⁵ Mások, például Frege, tulajdonságnak vagy valamely fogalom extenziójának tartják a halmazt.

Mindenféle megfogalmazással szemben különböző nehézségek merülnek fel. A halmaz-fogalom bevezetésének az az értelme, hogy a világ rendezése során, illetve annak során, ahogyan beszélünk a világról, felmerül az a kérdés, hogy miként beszélhetünk több dologról egyszerre. Ha beszédünk során egyetlen dologra referálunk, akkor általában használunk egy nevet vagy egy definit leírást. Például „Carter”, vagy az „Egyesült Államok elnöke”. Vannak a nyelvben azonban eszközeink arra is, hogy *több dologra együtt* referáljunk. Például „Berkeley és Hume”, vagy „a kormány és az ellenzék”, vagy „Napoleon testvérei” stb. Ez a fajta felsorolás bizonyos esetekben hasonló szerepet játszik, mint az egy dologra referáló nevek és szinguláris leírások. Ezt a fajta beszédmódot nevezhetjük *plurális leírásnak*. A köznyelvben akkor értelmes rákérdezni a referenciára, ha valami kétely merül fel azzal kapcsolatosan, hogy ugyanarról beszélünk-e? Az ily módon bevezetett plurális referencia fogalma, mely számos dologra egyszerre vonatkozik, már nem tekinthető misztikusnak, hiszen egy reálisan és értelmesen használt és igen hasznos beszédmódot vezet be. Van az effajta használatnak olyan alkalmazása is, amikor arról van szó, hogy az ilyen együttes beszédmód nem meglevő ismereteket foglal egybe csupán, például akkor, amikor a szóban forgó számos dolog pontos identifikációját nem ismerjük. Tegyük fel, hogy a határon a hangszóró a következő bejelentést sugározza: „Kérünk minden érkező utast, hogy jelentkezzenek vámvizsgálatra!” Ekkor ismeretlen az érkezők személye, de nincs is jelentősége, hogy kik azok, akik érkeznek, hiszen csak az a fontos, hogy mindannyiuknak szól a tájékoztatás. Nyilvánvaló, hogy az effajta leírásnak van bizonyos haszna a szinguláris leírásokhoz képest, de az mindenképpen biztos, hogy éppoly értelmesen használható.

A „halmaz” szó primitív használata, pontosabban köznyelvi használata éppen ezekre a fentebb tárgyalt plurális referáló kifejezésekre érvényes.

Egy sor nyelvre jellemző, hogy kollektív kifejezéseknek vagy gyűjtőfogalmaknak tekinti az olyan kifejezéseket, mint a „Bartók vonósnégyes”, a „Kormány”, az „ellenzék” stb. Ezek a kifejezések – legalábbis néha – úgy funkcionálnak, mintha szinguláris nevek vagy leírások lennének. Talán ezzel magyarázható leginkább az, hogy a „halmazt” hajlamosak vagyunk úgy tekinteni, mint saját elemeiből konstituált, de azokkal mégsem azonos önállóan létező entitást. Különösen jó akkor alkalmazni a halmazt, ha számunkra érdektelen az elemek identifikálása, mert csupán azok számszerűsége érdekel minket. Például tegyük fel, hogy számos bizottság működik egy szervezetben. Előfordulhat, hogy e bizottságok száma egy bizonyos embercsoportból tevődik össze, és mindegyik bizottságnak külön-külön van titkársága és ülésterme, akkor minket esetleg csak az érdekelhet, hogy mekkora a halmazok száma, vagy pedig különböző elemeik száma. Ekkor egy olyan felsorolást kapunk, melyben a plurális referáló kifejezések egymást követik. Például: pénzügyi bizottság, szabályozó bizottság, mandátumvizsgáló

¹⁵ Fraenkel–Bar-Hillel: „Foundations of Set Theory”, Amsterdam 1958, 333.

bizottság stb. Ekkor használhatjuk a „bizottságok halmaza” kifejezést is. Ez a halmazok halmaza. És ezzel a módszerrel tovább leírhatnánk a „halmaz” kifejezés különböző használatait. Mindeddig csupán köznyelvi kifejezésekre utaltunk csupán azért, hogy eljárásunkat megvilágítsuk. Természetesen az olyan fogalmakra, mint „null-halmaz” vagy az „egység-halmaz”, már köznyelvi megfelelőt nem találhatunk. Bevezetésüknek csakis a matematika, illetve a logika világán belül van helye. Még inkább áll ez az ún. „végtelen halmazokra”.

A „halmaz” a matematikai objektumokat képviselte általában, de ez ideig csak a köznapis életből vett példákkal próbáltuk megvilágítani. Az „egység-halmaz”, a „null-halmaz” és a „végtelen halmaz” esetében azonban már kilépünk a köznyelvből, és ezeknél már a matematikán belül kell megmutatnunk, hogy értelmezésük legalábbis lehetséges.

Különösképpen áll ez a null-halmazra és a végtelen halmazokra, hiszen az egység-halmaz semmiképpen sem játszik a másik kettőhöz hasonló fontos szerepet, másrészt pedig a köznapis szemlélethez is közelebb áll.

Ezek után a matematikán belül próbáljuk röviden megmutatni, a null-halmaz és a végtelen halmazok esetében, hogy valami hasonlóról van szó, mint amire a köznyelvben már utaltunk. A matematikában is csak akkor kapcsolják össze az elemeket halmazzá, ha bizonyos problémákat a halmazon meg tudunk oldani, mégpedig úgy, hogy a halmaz elemeiről külön-külön semmit sem tudunk. Tehát a matematikán belül is az szorul indoklásra, hogy valóban egy újfajta hasznos beszéd-mód kialakításáról és nem pedig valamiféle újfajta absztrakt entitás felfedezéséről van szó.

Vezessünk be néhány egyszerű matematikai fogalmat. A $d \in H$ jelölés semmi egyebet sem jelent, mint hogy d H -hoz tartozik, vagy más szóval hogy d *elem*e a H -nak. Azt mondjuk, hogy két halmaz csak akkor *azonos*, ha az egyik halmaz minden eleme a másiknak is eleme, és a másik halmaz minden eleme az előbbi halmaznak is eleme. Két halmazt viszont egymással *ekvivalensnek* mondunk, ha elemeik között kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés létesíthető. Nyilvánvaló, hogy két véges halmaz esetében akkor beszélünk ekvivalenciáról, ha elemeik száma egyenlő. Ha valóban egy új beszéd-mód kialakítására törekszünk, akkor szükséges, hogy ez a beszéd-mód valamennyi halmazra vonatkozzék, beleértve a null-halmazt és a végtelen halmazt is. Tehát amíg véges halmazok esetében azt mondtuk, hogy a halmazok ekvivalensek, ha ugyanannyi elemük van, két végtelen halmaz esetében ezt mondani nincs értelme, így találunk kell egy új fogalmat, mely mindkettőre alkalmazható lesz. Azért vezetjük be a halmazelméletbe a számosság fogalmát, hogy a halmazok ekvivalenciájáról szóló tételünk alkalmas legyen végtelen halmazokra is. Két ekvivalens halmazról nem azt fogjuk mondani, hogy ugyanannyi elemük van, hanem azt, hogy a két halmaz számossága egyenlő. A halmazok számossága tehát egy jel, melyre vonatkozólag kikötjük, hogy először is az ekvivalens halmazok számossága egyenlő legyen, másodszor pedig azt, hogy a véges halmazok számossága egyenlő legyen elemeik számával.

Így nagyjából már látható, hogy miként jutunk el a végtelen halmazhoz. Hiányzik még a null-halmaz. Az $A \cup B$ jelölje a két halmaz unióját, mely semmi egyebet nem jelent, mint azon elemek halmazát, mely elemek közül mindegyik legalább az egyik halmaznak az eleme. Ez tetszés szerint bármely két vagy több halmazból képezhető. Az $A \cap B$ jelölje a két halmaz metszetét, mely azon elemek halmaza, mely elemek mindkét halmaznak egyidejűleg elemei. Vagyis a két halmaz elemeinek közös halmazáról van szó. Ha két

halmaznak nincs közös eleme, akkor az $A \cap B$ metszethalmaz az üres halmaz, ami a köznyelvben körülbelül annyit jelent, hogy nincs olyan dolog, ami az üres halmaz eleme lenne. Az üres halmaz véges, mert számossága természetes számmal adható meg. A null-halmaz számossága $\bar{0} = 0$.

Csak egyetlenegy üres halmaz van, ami rendkívül egyszerűen belátható. Legyen O_1 és O_2 két üres halmaz, akkor azon definíció értelmében, hogy két halmaz akkor és csak akkor azonos, ha az egyik minden eleme a másiknak is eleme – és fordítva –, könnyen belátható, hogy O_1 és O_2 egyenlő.

Könnyű lenne ellenetesként felhozni, hogy minek beszélni olyan halmazokról, amelyeknek nincsen elemük. Ha a halmazok éppúgy objektív entitások lennének, mint a fizikai tárgyak, akkor az ellenvetés jogos lenne. De éppen azt próbáltuk bizonyítani, hogy a halmaz egy újfajta hasznos beszéd mód bevezetését jelenti, és ekkor már nemcsak matematikai, hanem a köznap életből vett példákat is hozhatunk e beszéd mód értelmes voltára. Pl. azt mondom, hogy ma mindenkivel beszélni fogok, aki felhív telefonon, de nyilvánvalóan üres halmazt kapok, ha senki sem fog felhívni telefonon. Vagy mondhatom, hogy útlevelemben a kilépő ablakok száma mindig 5 darab lesz, de ha nem lesz benne egy ablak sem, annak az is lehet az oka, hogy nincs útlevelem. Vagy beszélhetek arról, hogy egy következő háborúban hány ember venne részt, de alkothat ez a kijelentés üres halmazt is, ha pl. nem lesz háború.

Az axiomatikus halmazelmélet definiálatlan alapfogalmai és levezethető tételei, eljárási szabályai ugyancsak értelmezhetők ily módon. Minthogy azonban az alapfogalmak és az axiómák rendszerenként némileg eltérők, témánk szempontjából túl bonyolult lenne tárgyalásukba e tanulmányban belefogni. Az axiomatikus rendszerek elemzése amúgy sem nyújthat többlettudást a matematikai objektumok jellegének tisztázásához.

Úgy gondoljuk, hogy a „halmaz”-fogalom ilyen bevezetése és értelmezése kiküszöböl számos olyan kérdést, melyre csak misztikus válasz volt adható. Ilyen kérdés például az, hogy a halmaz maga is egy dolog-e? A „Péter, János, István” kifejezést nincs értelme azonosítani akár Péterrel, Jánossal, Istvánnal vagy akárki mással. Ha a kérdést így értjük, akkor mondhatjuk, hogy a halmaz egy dolog. De ugyan miféle dolog? Mondhatjuk, ha tetszik, bár semmiféle értelemben nem lesz informatív, hogy a halmaz – halmaz. A régi elképzelések alapján felvethető volt az a kérdés, hogy mi az, ami a halmaz elemeit egyáltalán halmazzá egyesíti. Úgy gondoljuk, semmi. Hiszen az ég egy világon semmi sem történik Péterrel vagy Jánossal attól, ha egyszerre és együtt referálok rájuk. Csupán arról van szó, hogy a plurális referáló kifejezés lehetővé teszi, hogy egyidejűleg, egyetlen állításban referálhatok rájuk. *Nem újfajta dolgot, hanem újfajta hasznos beszéd módot konstituáltunk.* Létezik-e ebben az esetben egyáltalán halmaz? Ha arról van szó, hogy Péter és János létezik-e, akkor természetesen igen. Miért kell többet kívánnunk ennél egy hasznos és alkalmas beszéd mód bevezetése esetén?

A halmazok csak akkor kelnek életre, amikor a plurális referáló kifejezéseket használjuk. De *ha használjuk őket*, akkor természetesen *már nem csupán arra a célra alkalmasak*, melyre létrehoztuk őket, hanem egy olyan beszéd- és rendezési módot hoznak létre, melyek nemcsak az eredeti leírásra alkalmasak, hanem maguk is *további kutatás tárgyai lehetnek.*

Ebben az értelemben már tekinthetők objektumoknak, azaz a használt beszéd vagy nyelvi leírásmód társadalmilag rögzített – a továbbiakban relatíve függetlenné vált – tárgyainak.

E dolgozatban arra teszünk kísérletet, hogy a különböző determinizmus-felfogásokat a valószínűségi logika eszközeivel rekonstruáljuk, és e felfogások bizonyos következményeit levonjuk. Tudatában vagyunk annak, hogy az említett problémakörnek viszonylag kis töredéke tárgyalható pusztán logikai eszközökkel. Ezért a jelen dolgozatban kifejtendő felfogás nem teszi feleslegessé a determinizmus filozófiai elméleteit. Arra azonban alkalmas, hogy csökkentse a determinizmus és a hozzá kapcsolódó fogalmak homályosságát, sőt e fogalmak pusztán klasszifikatív használata helyett komparatív értelmezést vezessen be. A determinizmus problémaköréről a 60-as években lefolytatott vita viszonylag kevés elméleti hozama és e problémáról azóta publikált munkák azt mutatják, hogy elméleti szempontból jelentős előrelépés e területen csak akkor várható, ha a korábbiaknál szigorúbb logikával teszünk kísérletet felfogásunk megalapozására, továbbá nagyobb mértékben támaszkodunk a szaktudományok idevágó megállapításaira. A szigorú logikai megközelítés azonban bizonyos tartalmi elszegényedést eredményez. Ahhoz persze, hogy valamely felfogás jól megalapozott legyen, elengedhetetlenül szükséges az elmélet vázának pontos rekonstrukciója. A szilárd váz azután „elbíri” a kevésbé egzakt megállapítások „terhét”. Sőt azzal az előnnyel is kecsegtet, hogy kirajzolja a rivális determinizmus-felfogások közös formális hátterét, világosan elkülönítve az analitikus (pusztán logikai igazságokat képviselő) állításokat az egyes koncepciók sajátosságait megadó faktuális (szintetikus) állításoktól. A determináltság jellegétől függ, hogy tartalmaz-e a vizsgált eseménytér olyan eseményegyüttest, amelynek tagjai különböző fejlettségűek, és oksági kapcsolatban állnak egymással. Lehetőség kínálkozik továbbá egy sereg más jelentős ontológiai fogalom (újdomság, bonyolultság, aktivitás, szervezethez stb.) egységes elméleti keretben való explikálására is.

A determinizmus logikai tárgyalásának jelentős irodalma van. Az idevágó munkák nagyobb része megmarad a klasszifikatív megközelítés keretei között, és nem definiál olyan függvényt, amelynek segítségével lehetőség nyílna a determináltság fokainak differenciált összehasonlítására.¹ E felfogások eredményei sem érdektelenek számunkra, hiszen olyan apparátus kidolgozására törekszünk, amely a klasszifikatív megközelítés eredményeiről is számot tud adni. A kifejtendő elképzelések kimunkálásánál a legtöbbet

¹ A determinizmus logikai elemzésére tett első kísérletek közül J. Lukasiewicz „On determinism” c. dolgozatát említjük (Polish Logic 1920–1939 Oxford at the Clarendon Press 1967, 19–39.). Lukasiewiczet a többértékű logika kidolgozására nem kis mértékben a determinizmussal kapcsolatos megfontolásai sarkallták.

abból az okságméletből merítettünk, amelyet P. Suppes, és abból a determinizmus-explikációból, amelyet A. A. Ivín dolgozott ki.² Suppes a temporálisan értelmezett feltételes valószínűség fogalma segítségével definiálja az ok valamennyi fajtáját. Úgy véljük, ez a megközelítés általánosítható: a temporálisan értelmezett valószínűségek alkalmasak az események között fennálló nem feltétlenül oksági természetű objektív összefüggések leírására is. Az így kimunkált formalizált nyelv számot tud adni az Ivín által elért eredményekről is.

Míthogy a logikai explikáció csak egy töredékét tudja megragadni a különböző determinizmus-konceptióknak, így kézenfekvő vizsgálódásunkat az adott problémakör kvalitatív jellemzésével kezdenünk.

1. A DETERMINÁLTSAĞ DEFINÍCIÓJA

A „determináltság” fogalmát nem tekintjük alapfogalomnak. Ennek megfelelően előbb azokat a fogalmakat kell elemzés tárgyává tennünk, amelyeknek segítségével a „determináltságot” definiálni kívánjuk. Úgy véljük, hogy a legalkalmasabb definiáló fogalomnak a „feltételezettség” kínálkozik.

A környező világ eseményei igen változatos viszonyokban állnak egymással. E viszonyok közül különösen jelentősek az *események közötti hatások*. Ha pl. az egymásra ható események a valóság fizikai szerveződési szintjéhez tartoznak, akkor „tisztán” fizikai hatásról beszélünk. Hasonlóan fogjuk fel a „tisztá” kémiai, biológiai stb. hatást. Gyakori azonban az az eset, amikor a valóság különböző szerveződési szintjéhez tartozó események között jön létre hatás. Ilyenkor pl. valamely fizikai esemény kémiai vagy biológiai, valamely biológiai esemény pszichikai vagy társadalmi stb. hatásáról beszélünk. Az utóbbi hatástípusokat „kevert” hatásoknak nevezzük.

Valamely esemény egy tőle térben többé-kevésbé távoli eseményre képes hatni, és e hatás végbemeneteléséhez – feltételezve a hatások terjedésének véges sebességét – időre van szükség. Ebből következően az A esemény, amely B eseménynek C eseményre gyakorolt hatása eredményeként jön létre, nem lehet korábbi, mint a B, ill. a C esemény. (Azért nem követeljük meg, hogy A későbbi legyen B-nél és C-nél, mivel a C-t létrehozó hatás lefolyásához gyakran oly kevés időre van szükség, hogy nem követünk el nagy hibát, ha megengedjük az egyidejűséget.)

Durva egyszerűsítést követnénk azonban el, ha nem vennénk számításba azt a D eseményt, amely a C eseménynek a B-re gyakorolt hatása eredményeképpen áll elő. Valójában az események közötti hatás mindig kölcsönhatás. Elméleti szempontból azonban gyakran jogos lehet az az absztrakció, ha a kölcsönhatásnak pusztán az egyik összetevőjét vesszük tekintetbe. Sőt, elvonatkoztatunk attól az eseménytől is, amely a hatást elszenvedi. Ennek megfelelően az A eseményt B hatásának, a D eseményt A hatásának tekintjük. A hatásnak ezen absztrakt formáit nevezzük *feltételezettségnek*. Az elnevezés azt a mozzanatot emeli ki, hogy a B esemény feltétele az A-nak, ill. C esemény a D-nek abban az értelemben, hogy a B esemény megalapozza az A esemény létrejöttét, a C esemény pedig a D bekövetkezését.

² Suppes, P.: „Probabilistic Theory of Causality”, North-Holland Publ. Comp., Amszterdam 1970.
– Ivín, A. A., O logicseszkom analize principov determinizma; „Vopr. filosofii”, 1969, 82–94.

De elmehetünk az absztrakcióban még messzebb is: ha elvonatkoztatunk a B és az A, ill. a C és a D események időrendjétől, és pusztán azt vesszük tekintetbe, hogy mekkora esélye van annak, hogy B esetén fennáll A is, ill. C esetén D is, akkor *feltételes valószínűségről* beszélhetünk. A feltételes valószínűség tehát az események időrendjétől elvonatkoztatott feltételezettség, a feltételezettség pedig a feltételes valószínűségnek egy sajátos temporális jellegű interpretációja.

Ha a feltételezettséget mint a feltételes valószínűség temporális interpretációját fogjuk fel, akkor lehetőség nyílik arra, hogy a feltételezettséget a feltételes valószínűség fogalmának³ segítségével definiáljuk:

d1. Ha

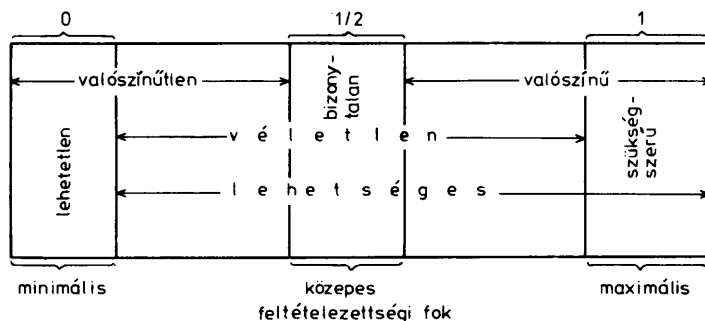
$$(i) \quad t \leq t', \text{ akkor}$$

$$(ii) \quad Cd(A/B) = P(A_{t'}/B_t),$$

azaz A eseménynek mint eredménynek B eseményhez mint alaphoz viszonyított feltételezettsége egyenlő a t' időpontban bekövetkező A eseménynek egy nem későbbi t időpontbeli B eseményhez viszonyított feltételes valószínűségével.

Megjegyzés: A $Cd(/)$ formulában az argumentumok sorrendje egyúttal időrendet is megad. Tekintsük pl. a $Cd(A \& D/B \& C)$ formulát, amelyet a d1. szerint a $P(A_{t'} \& D_{t''}/B_t \& C_{t'})$ formulának feleltetünk meg, amelyre nézve fennáll: $t \leq t' \leq t'' \leq t'''$. Így lehetőségünk nyílik az indexek elhagyására. Ha a formulában olyan logikai művelet szerepel, amely megköveteli e sorrendtől való eltérést, akkor a megfelelő indexeket fel kell tüntetnünk, vagy alkalmas átalakítás útján olyan alakra hozunk, amelyben az argumentumok sorrendje egyúttal az időrendet is megadja.

A valószínűségi értelmezés lehetőséget nyújt arra, hogy az eseményeknek a $[0,1]$ intervallumon belül feltételezettségi fokokat tulajdonítsunk. Ezek segítségével definiálni tudunk bizonyos *modális fogalmakat*,⁴ amelyek kapcsolatát a következő séma szemlélteti:



1. ábra

³ A feltételes valószínűség fogalmának meghatározását lásd Rényi Alfréd „Valószínűségszámítás” c. könyvében. (Bp. 1968, 70–74.)

⁴ Felfogásunk leginkább N. Rescher az ún. likelihood-modalitásokról kimunkált elképzeléseivel rokon. („Topics in Philosophical Logic”, D. Reidel Publ. Comp. Dordrecht–Holland, 1968, 182–195.)

A d1. (i) szerint a feltételezettségre érvényesek valószínűség axiómái, de csak az (i) kikötés teljesülése mellett. Az időrenddel kapcsolatos megszorítás következményei az ún. általános szorzási szabály alkalmazásánál mutatkoznak:

$$T1. \quad Cd(A \& B/C) = Cd(A/C)Cd(B/C \& A) .$$

Az A és B események szerepe csak akkor cserélődhet fel, ha $t' = t''$, azaz

$$T2. \quad \text{ha } t' = t'' , \text{ akkor}$$

$$Cd(A/C)Cd(B/C \& A) = Cd(B/C)Cd(A/C \& B) .$$

A T1.- és T2.-ből következik, hogy a

$$Cd(A \& B/C) = Cd(B \& A/C)$$

egyenlőség is csak $t' = t''$, azaz A és B egyidejűsége esetén érvényes.

A feltételezettség bizonyos elfajult eseteit reprezentálják a következő tételek:

$$T3. \quad Cd(B/B) = 1 ,$$

$$T4. \quad Cd(\sim B/B) = 0 ,$$

$$T5. \quad Cd(T/B) = 1 ,$$

$$T6. \quad Cd(\sim T/B) = 0 .$$

Azért nevezzük őket elfajult eseteknek, mert tulajdonképpen a B feltétel csak logikai és nem faktuális értelemben lehet önmagának, a $\sim B$ komplementer-eseménynek, a T azonos eseménynek, $\sim T$ önellentmondó eseménynek feltétele. Célszerű azonban a T3.–T6.-ot megtartanunk. Ellenkező esetben a valószínűségi formalizmus alkalmazásánál nehézségek lépnének fel.

A feltételezettség mint temporálisan értelmezett feltételes valószínűség lehetőséget kínál arra, hogy az események *szinkronikus* és *diakronikus* kapcsolatait világosan megkülönböztessük, és ezáltal az olyan összefüggések adekvátabb leírását adjuk, melyekben az időrendnek jelentős szerep jut.

Ha valamely B esemény alapján az A esemény feltételezettségi foka r , akkor ez azt jelenti, hogy a B_t esemény r fokban alapozza meg az $A_{t'}$ eseményt, illetve az $A_{t'}$ eseménynek r nagyságú esélye van arra, hogy a B_t esemény alapján bekövetkezzék. Ennek megfelelően a feltételezettség fogalmát szinonim értelemben használjuk az *ontológiai értelemben vett megalapozottság*, ill. a *megvalósulási esély* vagy *hajlam* fogalmával. Ha az események időrendjétől elvonatkoztatunk, akkor az absztrakt feltételes valószínűség fogalmához jutunk.

A determináltság definíciójának a feltételezettség fogalmának bevezetése csak első lépésofoka. E fogalomból kiindulva megadhatjuk az események meghatározott feltételhez

viszonyított újdonságértékét, mely közelebb visz bennünket a determináltság természetének megértéséhez. E fogalom bevezetését megkönnyíti az elégséges és a szükséges feltétel fogalmának meghatározása.

d2. Ha (i) $Cd(A, B) = 1$ és

(ii) $A \neq B$,

akkor és csak akkor B *elégséges feltétele* A-nak.

Analóg módon definiáljuk a szükséges feltétel fogalmát:

d3. Ha (i) $Cd(A/\sim B) = 0$ és

(ii) $A \neq B$,

akkor és csak akkor B *szükséges feltétele* A-nak. A B elégséges feltétel alapján az A esemény szükségszerűen bekövetkezik, és így a B-hez képest A *nem rendelkezik újdonságértékkel*. Az olyan A esemény pedig, amelynek hiányzik a B szükséges feltétele, lehetetlen hogy bekövetkezzék, és ha ez mégis megtörténne, akkor ez *maximális újdonságérték*et képviselne. Ezt általánosítva: valamely A esemény újdonságértéke a B eseményhez képest annál nagyobb, minél kisebb az A megalapozottsági foka ugyanezen eseményhez képest, vagyis az újdonságérték és a megalapozottsági fok fordított viszonyban állnak egymással. Jelöljük az A-nak a B-hez viszonyított újdonságértékét $N(A/B)$ -vel, amelyet a következőképpen definiálunk:

d4. $N(A/B) = Cd(\sim A/B)$.

A d4.-ből következik:

T7. $N(A/B) = 1 - P(A_t'/B_t)$

feltéve, hogy $t \leq t'$. Az újdonságérték tehát nem más, mint a temporálisan értelmezett valószínűtlenség. Mindez talán első pillanatra kissé szokatlanul hangzik azok számára, akik e problémakört pusztán ontológiai oldalról közelítik meg. Valójában azonban nagyon is kézenfekvő, hogy az események újdonságát mint negációjuk feltételezettségét definiáljuk, hiszen ez az érték fejezi ki a feltételektől való eltérésüket, szokatlan vagy meglepő jellegüket.⁵

Az újdonságérték kifejezésére szolgálhatna még a $-\ln P(A_t'/B_t)$ mérték is, amelyet az információelméletben széleskörűen használnak, és *meglepetésértéknek* neveznek. Céljainknak azonban jobban megfelel a könnyebben kezelhető N-mérték.

⁵ E felméréshez K. Popper már a 30-as években eljutott. Lásd „The Logic of Scientific Discovery”, Hutschinson of London, 1959, 113.

A d4.-ből következik, hogy

$$T8. \quad N(T/B) = 0 \quad \text{és} \quad N(\sim T/B) = 1 ,$$

vagyis az azonos esemény semmi újat nem nyújthat bármely B eseményhez képest, és az önellentmondó esemény maximálisan új B-hez képest. Ez könnyen belátható, hiszen nincsen semmi új abban, hogy a T eseménytér valamely A vagy $\sim A$ eseménye megvalósul, de maximálisan új az a megállapítás, hogy a T eseménytér egyetlen eseménye, vagyis sem A, sem $\sim A$ esemény nem valósul meg.

Tekintsük két olyan esemény újdonságértékét, amelyek alternatívája azonos esemény, azaz $Cd(A \vee C/B) = 1$. Ekkor

$$T9. \quad N(A \& C/B) = N(A/B) + N(C/B) .$$

Más szóval: a teljes eseményteret kimerítő alternatívák újdonságértékei additívek.

Tekintsük az $N(A/B)$ újdonságértéket, és végezzük el rajta a következő átalakítást:

$$T10. \quad N(A/B) = N(A/B) - N(A \vee C/B) + N(A \vee C/B) = N(A \vee \sim C/B) + N(A \vee C/B)$$

Az $N(A \vee \sim C/B)$ -re fennáll

$$N(A \vee \sim C/B) = N(A \& C/B) - N(C/B) = P(C/B) - P(A \& C/B) .$$

Kommentár: az $N(A \vee \sim C/B)$ azt az újdonságértéket fejezi ki, amelyet az A esemény bekövetkezése egyedül nyújt B feltétel mellett. Ezt az A esemény *többlet-újdonságértékének* nevezzük. Mivel

$$N(A \vee C/B) = 1 - P(A \vee C/B) ,$$

így az $N(A \vee C/B)$ az A és C esemény *közös újdonságértékét* fejezi ki. Tehát valamely A esemény B feltételhez viszonyított újdonságértéke megoszlik az A eseménynek valamely C eseményhez viszonyított többlet-újdonságértéke, valamint az A és C esemény közös újdonságértéke közt.⁶

A feltételek azáltal, hogy megalapozzák az eredményeket, nemcsak újdonságértéküket határozzák meg, hanem egyúttal megvalósulásuk bizonytalanságának fokát is. Ezt nevezzük *indetermináltságnak*. Nem okoz nehézséget annak a belátása, hogy a bizonytalanság akkor maximális, ha valamely A eseménynek B feltételre vonatkoztatott megalapozottsága egyenlő $\sim A$ -nak B-re vonatkoztatott megalapozottságával, vagyis

$$Cd(A/B) = Cd(\sim A/B) = 1/2 ,$$

és akkor minimális, ha

$$Cd(A/B) = 1 \quad \text{vagy} \quad Cd(A/B) = 0 .$$

⁶ A 'többlet-újdonságérték' a többlet-információ, a 'közös újdonságérték' a közös tartalom analogonja. Lásd J. Hintikka: „The Varieties of information and scientific explanation' in Proceedings of the 3rd International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science" (ed. by V. Rootsellaar and J. Staal), North-Holland, Amsterdam 1968, 311–331.

Az $1/2$ megalapozottságú események két, egyenlően megalapozott és a T eseményteret kimerítő alternatívát adnak meg, és így a közöttük való választás pusztán valószínűség alapon nem lehetséges. A biztos és a lehetetlen eseményeknél éppen ellenkezőleg: nincs választási alternatívánk.

Az *indetermináltság* mérésére alkalmasnak látszik a $Cd(A/B)N(A/B) = Cd(A/B)(1 - Cd(A/B))$ függvény, amely az $1/2$ helyen veszi fel a maximális, az 1, ill. 0 helyen pedig a minimális értékét. Mivel a maximum $1/4$, ezért célszerű a függvényt 4-gyel szorozni. Ennek megfelelően az indetermináltság definíciója:

$$d5. \quad I(A/B) = 4Cd(A/B)N(A/B) .$$

Az indetermináltság komplementer-függvényét tekintjük a *determináltság* (D) mértékének, amelyet így definiálunk:

$$d6. \quad D(A/B) = 1 - I(A/B) = 1 - 4Cd(A/B) + 4Cd(A/B)^2 = (1 - 2Cd(A/B))^2 .$$

Mind az I-, mind a D-függvény a negációra nézve szimmetrikus, azaz

$$T11. \quad I(\sim A/B) = I(A/B) ,$$

$$T12. \quad D(\sim A/B) = D(A/B) .$$

Valamely esemény determináltsága és indetermináltsága fokainak összege a d5. és d6.-ból adódóan mindig 1.

Az elmondottakból következik, hogy a feltételek és a következmények kapcsolata lehet *többé-kevésbé* determinisztikus, ill. indeterminisztikus. Így lehetőség kínálkozik a fogalmak komparatív használatára. A következő definíciók néhány jellemző eseménykapcsolatot rögzítenek:

d7. *Teljesen determinisztikus kapcsolat* akkor és csak akkor áll fenn, ha

$$Cd(A/B) = 1 , \text{ ill. } Cd(A/B) = 0 ,$$

azaz ha B elégséges feltétele A-nak, vagy ha $\sim B$ szükséges feltétele A-nak.

d8. *Teljesen indeterminisztikus a kapcsolat* A és B között akkor és csak akkor, ha

$$Cd(A/B) = 1/2 .$$

d9. *Dominánsan determinisztikus* A és B kapcsolata akkor és csak akkor, ha

$$D(A/B) > I(A/B) ,$$

azaz

$$1 - 4Cd(A/B) + 4Cd(A/B)^2 > 4Cd(A/B) - 4Cd(A/B)^2 .$$

Kevés számolással megmutatható, hogy az egyenlőtlenség akkor áll fenn, ha

$$0 \leq Cd(A/B) < \frac{2 - \sqrt{2}}{4} \text{ vagy } \frac{2 + \sqrt{2}}{4} < Cd(A/B) \leq 1 .$$

d10. *Dominánsan indeterminisztikus* A és B kapcsolata akkor és csak akkor, ha

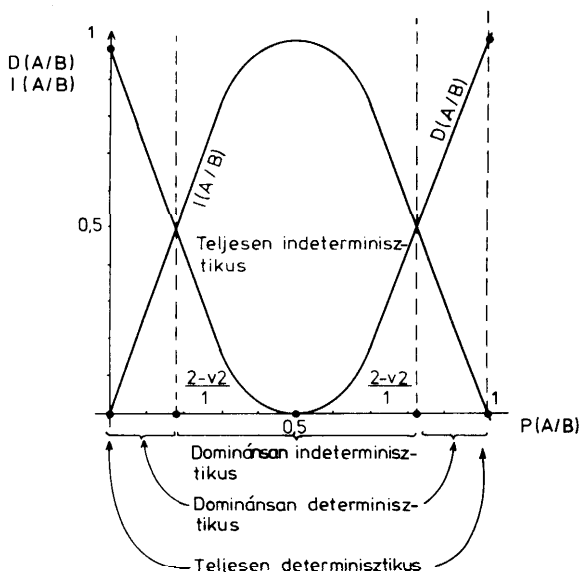
$$D(A/B) \leq I(A/B),$$

amely a következő összefüggéshez vezet:

$$\frac{2 - \sqrt{2}}{4} \leq Cd(A/B) \leq \frac{2 + \sqrt{2}}{4}.$$

Ugyanígy meghatározható az A és a C esemény kapcsolatának jellege is a B feltételhez viszonyítva.

A mondottakat a következő ábrán szemléltetjük:



2. ábra

2. A DETERMINIZMUS ELVEI

Az eddigiekben pusztán formálisan vizsgáltuk valamely tetszőleges A_t és B_t esemény determináltságának, ill. indetermináltságának fokait, és nem vetettük fel azt a kérdést, hogy az események mekkora hányadára és milyen időpontokban érvényes az adott determináltsági fok. Ennek megfelelően a továbbiakban nemcsak a t -t és a t' -öt, hanem az A -t és a B -t is változónak tekintjük. Így logikailag korrekt módon megfogalmazhatókká válnak azok az állítások, amelyeket a környező világ determináltságáról, ill. indetermináltságáról tehetünk. Ezek az állítások azonban nem logikai igazságok, hanem faktuális természetű kijelentések, amelyek az eseménytér természetétől függően minősülnek

igaznak vagy hamisnak. Bennük a lehetséges determinizmus-felfogások alapelvei fogalmazódnak meg.⁷

Ahhoz, hogy a lehetséges determinizmus-felfogásokat pontosan jellemezni tudjuk, további definíciókat kell megadnunk. E definíciók mindegyike olyan nyitott mondat, amelyek A és B, ill. t és t' változói közül csak az egyik párt kötik meg kvantorokkal. A definíciók egy részében szerepel a „van olyan . . . és van olyan nem- . . .” fordulat, amelyet „Y . . .”-nal rövidítünk.

d11.1 *Univerzálisan determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha minden A esemény mint feltétel minden B eseményt mint kimenetelt domináns módon determinál, azaz

$$(\forall A)(\forall B)(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d.11.2 *Univerzálisan indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall A)(\forall B)(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

d12.1.1. *A feltételekre nézve univerzálisan determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall A)(YB)(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d12.1.2. *A feltételekre nézve univerzálisan indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall A)(YB)(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

d12.2.1. *A kimenetekre nézve univerzálisan determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(YA)(\forall B)(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d12.2.2. *A kimenetekre nézve univerzálisan indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(YA)(\forall B)(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

d13.1. *Szingulárisan determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(YA)(YB)(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d13.2. *Szingulárisan indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(YA)(YB)(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

⁷ Az itt következő elemzés kísérlet a J. Lukasiewicz és A. A. Ivins által kimunkált determinizmus-koncepció továbbfejlesztésére. A D-függvény bevezetésével lehetőség nyílt a különböző determinizmus-felfogásoknak egységes keretben történő tárgyalására és egyúttal annak megmutatására, hogy ezek mintegy folyamatosan átmennek egymásba, létrehozva e felfogások kontinuumát.

d14.1. *Időben korlátlanul determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d14.2. *Időben korlátlanul indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

d15.1.1. *A feltételek időbeli eloszlására korlátlanul determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall t)(Y_t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d15.1.2. *A feltételek időbeli eloszlására nézve korlátlanul indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(\forall t)(Y_t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

d15.2.1. *A következmények időbeli eloszlására nézve korlátlanul determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(Y_t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d15.2.2. *A következmények időbeli eloszlására nézve korlátlanul indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(Y_t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

d16.1. *Időben korlátozottan determinisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(Y_t)(Y_t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

d16.2. *Időben korlátozottan indeterminisztikus* a T eseményrendszer akkor és csak akkor, ha

$$(Y_t)(Y_t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

A d9.–d16. definíciók felhasználásával a determinizmus, illetve indeterminizmus igen nagyszámú és változatos elvét fogalmazhatjuk meg, melyek formulasémái a következők:

$$DP1. \quad (..A)(..B)(..t)(..t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) ,$$

$$DP2. \quad (..A)(..B)(..t)(..t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

A \forall és Y kvantorok helyettesítésével mind a DP1.-ből, mind a DP2.-ből 16 determinisztikus, illetve indeterminisztikus elv származtatható le. Ezeket rendre DP1.1.–DP1.16.-tal, illetve DP2.1.–DP2.16.-tal jelöljük. A determinisztikus és indeterminisztikus elvek tehát olyan zárt mondatok, amelyek a T rendszer eseménykapcsolatait adják meg. Szükségtelen, hogy az említett elvek mindegyikét közelebbről jellemezzük. Elégséges, ha a legkarakterisztikusabb elvek ismertetésére térünk ki.

$$DP1.1. \quad (\forall A)(\forall B)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

Univerzális és korlátlan determinizmus uralkodik az olyan világban, amelyben minden tetszőleges t időpontban bekövetkező esemény domináns módon determinál minden nála nem korábbi t' időpontban bekövetkező B eseménytípust. Ez az elv valójában azt mondja ki, hogy bármilyen eseménynek a bekövetkezése bármikor bármely nem korábbi eseményt közel szükségszerűvé vagy lehetetlenné tesz. Ha feltételezzük, hogy $D(B_t'/A_t) = 1$, akkor az *univerzális, korlátlan és teljes determinizmushoz* jutunk. (DP1.1'.) Az ilyen világban a véletlennek nem jut hely, és elvileg bármely esemény minden eseménynek vagy a bekövetkezését vagy az elmaradását minden nem korábbi időpontban egyértelműen meghatározza. Minden eseményben – Leibniz monaszához hasonlóan – rögzítve van a világegyetem összes vele egyidejű vagy későbbi eseménye. A DP1.1'. elv képviseli a determináltság maximális fokát.

$$\text{DP1.2.} \quad (YA)(\forall B)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

A kimenetekre nézve univerzális és korlátlan determinizmus jellemzi azt a rendszert, amelyben minden B típusú eseményt bármely t' időben egy nála nem későbbi bizonyos A típusú esemény vagy események határoznak meg, de ezen utóbbi események köre nem terjed ki az összes korábbi vagy egyidejű eseményre. Ha $D(B_t'/A_t) = 1$, akkor a DP1.2. szigorúbb változatához jutunk (DP1.2'.), amely azt mondja ki, hogy minden esemény bármikor is következzen be, tetszőleges nem későbbi időben fennálló bizonyos feltételek alapján vagy szükségszerű, vagy lehetetlen. Az ilyen típusú szükségszerű eseményeket *törvényszerűeknek* nevezzük. Ennek megfelelően minden esemény, mely bekövetkezik, törvényszerűen következik be, és minden esemény, amely elmarad, törvényszerűen marad el. Így ebben a világban minden törvényszerű. Természetesen a DP1.1. eseménytérben is csak törvényszerű események fordulnak elő.

$$\text{DP1.3.} \quad (\forall A)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

A DP1.3. mint a *feltételekre nézve univerzális és korlátlan determinizmus* interpretálható. Ez az elv olyan eseménytérben jut érvényre, amelyben vannak olyan események, amelyeket bármikor bármilyen tetszőleges nem későbbi időpontban bekövetkező esemény dominánsan meghatároz, vagyis közel szükségszerűvé vagy lehetetlenné tesz. A $D(A_t'/B_t) = 1$ esetén a determináltság teljessé lesz.

$$\text{DP1.6.} \quad (YA)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

Ez az a *szinguláris és korlátlan determinizmus elve*, mely így formulázható: van olyan A és B esemény, hogy a B időkorlátozás nélkül meghatározza a nála nem korábbi A -t. Ha $D(B_t'/A_t) = 1$, akkor elismerjük a törvényszerűségek létezését. De a DP1.6. ezen erős változata csak egyes eseményekről állítja azt, hogy törvényszerűek, míg a DP1.2. erősített formája valamennyi eseményről.

$$\text{DP1.13.} \quad (YA)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

Szinguláris és a feltételek időbeli eloszlására nézve korlátlanul determinisztikus az olyan eseményrendszer, amelyben egyes események feltételei lehetnek egyidejűek vagy időben tetszőlegesen korábbiak, azaz időbeli korlát nélkül visszanyúlhatnak a múltba. A

$D(B_t'/A_t) = 1$ esetén az adott eseményrendszerben is akadnak – legalábbis időlegesen – szükségszerű események, de ezek törvényszerűnek aligha nevezhetők, hiszen előfordulásuk időben korlátozott.

$$DP1.14. \quad (YA)(YB)(Yt)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

Szinguláris és a kimenetek időbeli eloszlására nézve korlátlanul determinisztikus az olyan eseményrendszer, amelyben vannak olyan események, amelyek meghatározott időben bizonyos más eseményeket időbeli korlátozás nélkül dominánsan determinálnak, azaz majdnem szükségszerűvé vagy majdnem lehetetlenné tesznek. $D(B_t'/A_t) = 1$ esetén a DP1.14. rendszerben vannak olyan események, amelyek szükségszerűek, ill. lehetetlenek, de ezek sem nevezhetők törvényszerűeknek. Láthatjuk, hogy az itt körvonalazott felfogás lehetőséget nyújt a törvényszerűség és szükségszerűség és általánosság fogalmának világos megkülönböztetésére. Lehetségesek szingulárisan szükségszerű, továbbá általános, de nem szükségszerű eseménykapcsolatok, melyek egyike sem törvényszerű.

$$DP1.16. \quad (YA)(YB)(Yt)(Yt')(D(B_t'/A_t) > 1/2) .$$

Ez a *szinguláris és korlátozott determinizmus elve*, mely a determináltság leggyengébb változatának nevezhető. Az ilyen eseményrendszerben van olyan A és B eseménypár és olyan t és t' időpontpár, hogy fennál $D(B_t'/A_t) > 1/2$ dominánsan determinisztikus kapcsolat, amely $D(B_t'/A_t) = 1$ esetén teljes determinizmusba is átmehet. Ekkor szingulárisan szükségszerű és lehetetlen eseményekkel is számolnunk kell, de az általános eseménykapcsolatok hiánya kizárja a törvényszerűség előfordulását.

Hasonló módon formulázhatók meg az indeterminizmus elvei a DP2. sémából kiindulva. Közülük vannak olyanok, melyek *logikai szempontból inkonzisztensek*. Ilyenek pl. a következők:

$$DP2.1. \quad (\forall A)(\forall B)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) ,$$

$$DP2.2. \quad (YA)(\forall B)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) ,$$

$$DP2.4. \quad (\forall A)(\forall B)(Yt)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) ,$$

$$DP2.5. \quad (\forall A)(\forall B)(\forall t)(Yt')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) .$$

A felsoroltakon kívül még számos más indeterminisztikus elv is logikailag inkonzisztens, amelyet az a körülmény okoz, hogy nem képzelhető el olyan eseményrendszer, amelyben nincs logikailag szükségszerű (azonos) esemény. Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy az ilyen esemény magával az eseménytérrel azonos, és így szükségszerű jellege triviális. Ha eltekintünk a logikailag, azaz triviálisan szükségszerű eseményektől, akkor megszűnik az indeterminisztikus rendszerek inkonzisztenciája. Nincs ugyanis semmi ellentmondás abban, hogy valamely rendszer logikailag determinisztikus, de faktuálisan indeterminisztikus, azaz nem hatnak benne természeti és társadalmi törvényszerűségek vagy legalább uralkodó tendenciák.

Célszerű tehát a logikai és a faktuális determináltság kérdését különválasztanunk, és abból kiindulnunk, hogy a logikai determináltság szükséges előfeltétele annak, hogy

faktuális determináltságról vagy indetermináltságról beszéljünk. Minden eseményrendszerre nézve el kell ismernünk a következő elv teljesülését.

$$DP1.3'. \quad (\forall A)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) = 1) .$$

Ez az elv nem más, mint a DP1.3. szigorú változata, mely azt mondja ki, hogy minden eseményrendszerben kell lennie azonos és önellentmondó eseménynek, noha nem az összes esemény ilyen, mint a DP1.1.-ben.

A DP1.3'. teljesülése lehetővé teszi, hogy a rendszereket faktuális determináltságuk alapján ítéljük meg. De egyúttal azzal a következménnyel is jár, hogy csak olyan rendszereket tekinthetünk *reálisan lehetségeseknek*, amelyek az említett elvvel összeegyeztethetők.

Könnyű belátni, hogy a DP1.1'. és DP1.2. nem tesz eleget e követelménynek. De összeegyeztethetők vele pl. a következő princípiumok.

DP1.3.; DP1.6.; DP1.9.; DP1.10.; DP1.12.; DP1.13.; DP1.15.; DP1.16.

A felsorolt elvek mindegyike a DP1.3'. gyengített változatának tekinthető.

Összeegyeztethető a DP1.3'-.vel számos indeterminisztikus elv is, feltéve, hogy olyan C eseményre definiáljuk, amely sem nem azonos, sem nem önellentmondó. Az egymással összeegyeztethető determinisztikus és indeterminisztikus elvek kombinációi igen változatos felépítésű eseménytereket határoznak meg. Közülük megemlítnék néhányat.

$$\begin{cases} DP1.3'. & (\forall A)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) = 1) , \\ DP2.3'. & (\forall A)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) < 1) . \end{cases}$$

A DP1.3'. és DP2.3'. által jellemzett eseményrendszerben a B típusú események egy részét bármely A típusú esemény minden időpontban teljesen determinálja, másik részét azonban nem teljesen determinálja. Más szóval, az ilyen rendszerben mindig vannak szükségszerű (törvényszerű), önellentmondó és véletlenszerű események.

$$\begin{cases} DP1.3. & (\forall A)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) > 1/2) , \\ DP2.6. & (YA)(YB)(\forall t)(\forall t')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) . \end{cases}$$

E komplex eseményrendszerben egyes B események A feltételek alapján törvényszerűek, más B események azonban bizonyos A feltételek alapján mindig véletlenszerűek.

$$\begin{cases} DP1.16. & (YA)(YB)(Yt)(Yt')(D(B_t'/A_t) > 1/2) , \\ DP2.16. & (YA)(YB)(Yt)(Yt')(D(B_t'/A_t) \leq 1/2) . \end{cases}$$

Az utóbbi elvek hosszabb-rövidebb időtávú szükségszerű, véletlen vagy lehetetlen események előfordulását rögzítik. E rendszerben mindenfajta eseménykapcsolat lehetséges.

A DP1.3., DP2.6., DP1.16., DP2.16. összeférhetők egymással. E komplex rendszerben vannak olyan részrendszerek, amelyek időbeli korlátozás nélkül teljesen, mások dominánsan determináltak, illetve időkorlátozással teljesen, ill. dominánsan indetermináltak. Talán nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy a bennünket környező világ ilyen eseményrendszer.

Az eddigiekben nem tettünk különbséget a múlt, jelen és jövő között, hanem csak a korábbi, az egyidejűt és a későbbi különböztettük meg. Nem szorul azonban bizonyításra, hogy mindhárom időviszony egyaránt megvalósulhat a múltban és a jövőben. A jelenben azonban csak egyidejű események létezhetnek.

A jelen, múlt és jövő olyan fogalomcsaládot alkotnak, amelyek csak egymáshoz való viszonyukban definiálhatók. A jelen nem más, mint a most folyó idő. A múlt a jelennél korábban, a jövő pedig a jelennél későbbi idő. Ennek megfelelően a jelen – a múlt és jövő állandóan előremozgó találkozási pontja. Vizsgálódásunkban nem követünk el jelentős egyszerűsítést, ha a determinizmus problémáját csak a múlt és jövő vonatkozásában vizsgáljuk. Így a következő időbeli alternatívák adódnak:

- $D(B_{mt'}/A_{mt})$ A múlt valamely t időpontbeli A eseménye determinálja a múlt valamely t' időpontjában bekövetkező B eseményét;
- $D(B_{jt'}/A_{mt})$ a múlt valamely t időpontjában bekövetkező A eseménye determinálja a jövő valamely t' időpontjában bekövetkező B eseményét;
- $D(B_{jt'}/A_{jt})$ a jövő valamely t időpontjában bekövetkező A eseménye determinálja a jövő bizonyos t' időpontbeli B eseményét.

Vannak, akik úgy vélekednek, hogy a múlt és a jövő determináltsága között nincs elvi különbség, és az a determinizmus-felfogás, amelyet a múltra alkalmazunk, korlátlanul kiterjeszthető a jövőre is. Az ilyen determinizmus-felfogást *szimmetrikusnak* nevezzük. Valójában ebben az esetben a múlt és a jövő megkülönböztetése teljesen érdektelenné válik.

E felfogás mellett gyakran azzal érvelnek, hogy az idő múlása pusztán nem változtathatja meg az események determináltságát. Mindig az adott feltételekhez kell mérnünk a kimenetek esélyének a nagyságát. Így a múlt és a jövő csak az időbeni rákövetkezés vonatkozásában különbözhet egymástól.

Mások viszont azt az érvet hangoztatják, hogy a múlt és a jövő gyökeresen különbözik egymástól, hiszen a múlt eseményei olyan tények, amelyek már bekövetkeztek, és nem lehet őket meg nem történtté tenni, a jövő eseményei pedig nem többek pusztán megvalósulási esélyeknél. Ennek megfelelően alapvető különbség áll fenn e két eseménytér között: a múlt eseményeinek determináltsági foka nagyobb, mint a jövő eseményeie.

A szimmetrikus determinizmus-felfogások közül a legismertebb az, amelyet *predeterminizmus* néven ismerünk. Ennek is megfogalmazhatók erősebb és gyengébb változatai, a DP1.1.–DP1.16.-nak megfelelően. Tekintsük a DP1.6. predeterminisztikus megfelelőjét:

$$\text{PRDP1.6.} \quad (YA)(YB)(\forall mt)(\forall mt')(D(B_{mt'}/A_{mt}) > 1/2)$$

$$(YA)(YB)(\forall mt)(\forall jt)(D(B_{jt}/A_{mt}) > 1/2),$$

vagyis egyes múltbeli bármikor bekövetkező A eseményekhez vannak olyan múlt- vagy jövőbeli B események, amelyek az A eseményeket mindenkor determinálják. A PRDP1.6. még erősebb változatát kapjuk, ha feltételezzük, hogy $D(B_{mt'}/A_{mt}) = 1$ és $D(B_{jt}/A_{mt}) = 1$. E determinizmus-felfogást *fatalizmusnak* nevezzük.

A predeterminizmus leggyengébb változata a DP1.16. alapján adódik, amely csak egyes eseményekre bizonyos időpontokban ismeri el az előre-meghatározottságot.

$$\text{PRDP1.16.} \quad (YA)(YB)(Y_{mt})(Y_{mt'})(D(A_{mt'}/B_{mt}) > 1/2)$$

$$(YA)(YB)(Y_{mt})(Y_{jt})(D(A_{jt}/B_{mt}) > 1/2) .$$

A predeterminizmus gyenge változatai bizonyos teret engednek mind a múltban, mind a jövőben az indeterminizmus számára, és így rést ütnek a fatalizmus elvén.

A szimmetrikus determinizmus-felfogások másik osztályát *posztdeterminizmusnak* nevezzük. E felfogásokra az jellemző, hogy a múlt eseményeit a múlt eseményei és a jövő eseményeit a jövő eseményei determinálják. Más megfogalmazásban a jövő eseményei a múlt eseményei alapján indetermináltak. Tekintsük a következő posztdeterminisztikus elveket:

$$\text{PODP1.6.} \quad (YA)(YB)(\forall mt)(\forall mt')(D(A_{mt'}/B_{mt}) > 1/2)$$

$$(YA)(YB)(\forall jt)(\forall jt')(D(A_{jt'}/B_{jt}) > 1/2) ,$$

$$\text{PODP1.16.} \quad (YA)(YB)(Y_{mt})(Y_{mt'})(D(B_{mt'}/A_{mt}) > 1/2)$$

$$(YA)(YB)(Y_{jt})(Y_{jt'})(D(B_{jt'}/A_{mt}) > 1/2) .$$

Könnyű felismerni, hogy a PODP1.16. összeegyeztethető a PRDP1.16.-tal, azaz a predeterminizmus leggyengébb formája nem zárja ki a posztdeterminizmus leggyengébb formáját.

Az aszimmetrikus determinizmus-felfogások is lehetnek predeterminisztikus és posztdeterminisztikus jellegűek. Ilyenkor a múlt eseményeinek determináltsága minden esetben erősebb a jövő eseményeinek determináltságánál. Tekintsük azt az esetet, amikor a múlt eseményei a kimenetekre nézve a múlt eseményei alapján univerzálisan és korlátlanul, a jövő eseményei pedig a múlt eseményei alapján partikulárisan és korlátozottan determináltak, azaz

$$\text{PRDP1.6.;1.16.} \quad (YA)(YB)(\forall mt)(\forall mt')(D(B_{mt'}/A_{mt}) > 1/2)$$

$$(YA)(YB)(Y_{mt})(Y_{jt})(D(B_{jt}/A_{mt}) > 1/2) .$$

De megfogalmazhatjuk az aszimmetrikus determinizmus-felfogás egy sajátos posztdeterminisztikus változatát is:

$$\text{PODP1.6.;1.16.} \quad (YA)(YB)(\forall mt)(\forall mt')(D(B_{mt'}/A_{mt}) > 1/2)$$

$$(YA)(YB)(Y_{jt})(Y_{jt'})(D(B_{jt'}/A_{jt}) > 1/2) .$$

A predeterminizmus és posztdeterminizmus ezen utóbbi elvei nem zárják ki egymást, hiszen csak abban különböznek, hogy a jövő egyes eseményeit predeterminálnak, másokat pedig posztdeterminálnak tekintik.

A vizsgált példák alapján láthatjuk, hogy a felvázolt determinisztikus és indeterminisztikus elvek a múlt és jövő megkülönböztetésével, továbbá az aszimmetria lehetőségének megengedésével a determinizmus-felfogás igen árnyalt változatait fogalmazhatjuk meg, amelyek attól függően igazak vagy hamisak, hogy a valóság mely területét vizsgáljuk.

Sokan úgy vélik, hogy az anyagi valóság valamennyi szférája ugyanannak a determinisztikus, ill. indeterminisztikus elvnek engedelmeskedik. Ez a felfogás azonban nem számol a valóság szerveződési szintjeinek minőségi különbségeivel. A tudomány mai állása szerint azonban nincs semmi meglepő abban, hogy a kvantumok világában nem ugyanazok a determinisztikus elvek uralkodnak, mint az élővilágban vagy az asztrofizikai jelenségek körében. Ennek megfelelően jelentősen különböznek az adott területek törvényszerűségeinek a típusai is. Ha pusztán ezt az egyetlen körülményt a determinizmus-vita résztvevői figyelembe vették volna, talán óvakodtak volna egymás felfogásának kategorikus elutasításától és saját, talán partikulárisan érvényes, felfogásuk abszolutizálásától.

3. A DETERMINÁCIÓ FOKÁNAK VÁLTOZÁSA

A determináltság nem abszolút, hanem a feltételektől függő, relatív jellemzője az eseményeknek. Ha megváltozik a feltételek köre, akkor rendszerint megváltozik a determináltság foka is. Ennek megfelelően a determináltság fokának változásában tükröződik a vizsgált esemény mint eredmény és feltételek viszonyában bekövetkezett változás.

Tekintsük az A, B és C eseményhármast (az időre vonatkozó indexelést a félreértés veszélye nélkül átmenetileg elhagyhatjuk). Legyen B a kiinduló feltétel, C a kiegészítő feltétel és A az eredmény. A B feltétel kölcsönöz bizonyos kezdeti determinációs fokot A-nak, amely a C kiegészítő feltétel hatására megváltozhat, de változatlan is maradhat. E megfontolás alapján bevezetjük a következő definíciót:

d17. Az A esemény a B feltétel mint környezet viszonyában a C esemény által kiváltott változás fokát a

$$D(A/B \ \& \ C) - D(A/B)$$

különbséggel mérjük, amelyet a C eseménynek az A eseményre gyakorolt *determinációs hatásának* nevezünk, amely a $[-1, 1]$ számközben változhat.

A determinációs hatás tehát az adott esemény környezetében bekövetkezett változásnak az esemény és a környezet kapcsolatára gyakorolt hatását méri.

d18. Az olyan eseménykapcsolatot, amikor a C esemény mint kiegészítő feltétel belépése az A környezetébe nem okoz változást, azaz

$$D(A/B \ \& \ C) - D(A/B) = 0,$$

az A eseménynek C feltétel melletti reprodukciójának nevezzük.

A bevezetett definíciók lehetőséget nyújtanak a következő tételek megfogalmazására:

T13. A C esemény belépése az A esemény környezetébe a következő két esetben nem rendelkezik determinációs hatással:

$$a) \quad P(A/B \& C) = P(A/B)$$

$$b) \quad P(A/B \& C) = 1 - P(A/B) .$$

Bizonyítás:

$$(1) \quad D(A/B \& C) - D(A/B) = (1 - 2P(A/B \& C))^2 - (1 - P(A/B))^2$$

$$(2) \quad = 4P(A/B \& C) + 4P(A/B \& C)^2 + 4(A/B) - 4P(A/B)^2$$

Mivel a determinációs hatás értéke 0, ezért 4-gyel egyszerűsíthetünk.

$$(3) \quad P(A/B \& C)^2 - P(A/B \& C) - P(A/B) + P(A/B)^2 = 0 .$$

Oldjuk meg a (3) egyenlőséget $P(A/B \& C)$ -re:

$$(4) \quad P(A/B \& C) = \begin{cases} P(A/B) \\ 1 - P(A/B) \end{cases} .$$

Ezt kellett igazolnunk.

A T13. értelmezése szempontjából indokolt a következő definíciók bevezetése:

d19. A C kiegészítő feltétel akkor és csak akkor független (irreleváns A-ra nézve), ha

$$P(A/B \& C) = P(A/B) .$$

d20. A C esemény akkor és csak akkor komplementer-függő A-tól, ha

$$P(A/B \& C) = 1 - P(A/B) .$$

A T13. a d19. és d20. felhasználásával így értelmezhető: valamely A esemény determinációs hatása (rendezettségi foka) nem változik egy C esemény hatására, ha A és C függetlenek vagy komplementer-függők. Minden más esetben változik a determinációs hatás.

d21. Ezt a változást *stabilizálónak* nevezzük akkor és csak akkor, ha a determinációs hatás értéke pozitív, azaz

$$D(A/B \& C) - D(A/B) > 0 .$$

Végezzük el az utóbbi egyenlőtlenségen a következő átalakítást:

$$\begin{aligned} D(A/B \& C) - D(A/B) &= P(A/B \& C)^2 - P(A/B \& C) + P(A/B) - P(A/B)^2 = \\ &= (P(A/B \& C) - P(A/B))(P(A/B \& C) + P(A/B) - 1) . \end{aligned}$$

Innen

$$(P(A/B \& C) - P(A/B))(P(A/B \& C) + P(A/B) - 1) > 0 .$$

Vezessük be a következő definíciókat:

d22. A C esemény pozitíve releváns A-ra nézve akkor és csak akkor, ha

$$P(A/B \& C) > P(A/B)$$

és negatíve releváns akkor és csak akkor, ha

$$P(A/B \& C) < P(A/B) .$$

d23. A C és A esemény pozitíve komplementer-függők akkor és csak akkor, ha

$$P(A/B \& C) > 1 - P(A/B)$$

és negatíve komplementer-függők akkor és csak akkor, ha

$$P(A/B \& C) < 1 - P(A/B) .$$

A d22. és d23. a d19., illetve a d20. kiegészítései.

Az utóbbi definíciók felhasználásával megfogalmazható a következő tétel:

T14. A C feltétel stabilizálja A-t akkor és csak akkor, ha C pozitíve releváns és pozitíve komplementer-függő vagy negatíve releváns és negatíve komplementer-függő, azaz ha

$$(i) \quad P(A/B \& C) > P(A/B)$$

$$P(A/B \& C) > 1 - P(A/B)$$

$$(ii) \quad P(A/B \& C) < P(A/B)$$

$$P(A/B \& C) < 1 - P(A/B),$$

akkor

$$(P(A/B \& C) - P(A/B))(P(A/B \& C) + P(A/B) - 1) > 0 .$$

A bizonyítás könnyen elvégezhető, felismerve azt, hogy az (i) esetben a szorzat mindkét tényezője pozitív, a (ii) esetben pedig negatív, és így a szorzat ekkor is pozitív.

A T14. következménye a következő tétel:

T15. Ha az (i) feltételek teljesülnek, akkor

$$P(A/B \& C) > 1/2 ,$$

ha pedig a (ii) feltételek teljesülnek, akkor

$$P(A/B \& C) < 1/2 .$$

A stabilizáció ellentétét, a labilitás irányába ható változást így definiáljuk:

d24. Valamely C esemény *labilissá teszi* A eseményt akkor és csak akkor, ha determinációs hatása negatív azaz

$$D(A/B \& C) - D(A/B) < 0 .$$

A labilitás növekedése is kétféleképpen mehet végbe.

T15. Ha

$$\begin{aligned} \text{(iii)} \quad & P(A/B \& C) > P(A/B) \quad \text{és} \\ & P(A/B \& C) < 1 - P(A/B) , \end{aligned}$$

vagy

$$\begin{aligned} \text{(IV)} \quad & P(A/B \& C) < P(A/B) \quad \text{és} \\ & P(A/B \& C) > 1 - P(A/B) , \end{aligned}$$

akkor

$$D(A/B \& C) - D(A/B) < 0 .$$

A T14. analógiájára megadható a következő tétel:

T16. Ha

$$\begin{aligned} \text{(iii)} \quad & P(A/B \& C) > P(A/B) \quad \text{és} \\ & P(A/B \& C) < 1 - P(A/B) , \end{aligned}$$

akkor

$$P(A/B \& C) < 1/2 , \text{ ill.}$$

ha

$$\begin{aligned} \text{(IV)} \quad & P(A/B \& C) < P(A/B) \quad \text{és} \\ & P(A/B \& C) > 1 - P(A/B) , \end{aligned}$$

akkor

$$P(A/B \& C) > 1/2 .$$

A T15. és T16. helyessége közvetlenül belátható.

E dolgozatban nem foglalkozunk a fejlődés problémáival. Pusztán annak a hipotézisnek a megfogalmazására szorítkozunk, hogy fejlődés csak olyan eseményrendszerben mehet végbe, amely változása folyamán labilissá vált. Fejlődésen itt a vizsgált eseménynek a megváltozott (bonyolultabbá vált) környezethez való illeszkedését, vagyis stabilitási folyamatának jelentős emelkedését értjük. Ez a folyamat feltételezi a stabilitás fokának előzetes csökkenését. Ebből következően a fejlődés magán viseli a véletlenszerűség jegyét. Ugyanezt mondhatjuk el a hanyatlásról is mint a fejlődés ellentétpárjáról: csak az az esemény hanyatlik, amelynek feltételrendszerében olyan változás következik be, amely csökkenti stabilitását, és stabilitása csak az esemény és a feltételrendszer összhangjának további jelentős csökkenésével állhat helyre.

4. OKSÁG VALÓSZÍNŰSÉGI ELMÉLETE

A továbbiakban viszonylag részletesen foglalkozunk az okságnak egy olyan valószínűségi értelmezésével, amelyet P. Suppes dolgozott ki.⁸ A pusztán ismertetésen túlmenően az a cél vezérel bennünket, hogy a korábban vázolt elméletbe beépítsük Suppes felfogását, és két tétel bizonyításával tovább is fejlesszük.

Tekintsük valamely t időpontbeli A_t eseményt, amelyet egy t'' időpontbeli $B_{t''}$ esemény alapoz meg, és egy olyan t' -beli $C_{t'}$ eseményt, amely kiegészítő feltételként járul $B_{t''}$ -hez. Azt mondjuk, hogy $C_{t'}$ *'első látásra' pozitív oka* A_t -nak akkor és csak akkor, ha

$$d25. (i) \quad t'' < t' < t$$

$$(ii) \quad P(A_t/B_{t''} \ \& \ C_{t'}) > P(A_t/B_{t''}) .$$

Jelentse $B_{t''}$ azt, hogy „X keveset mozog és elhízott”, A_t azt, hogy „X szívinfarktusban meghal” és $C_{t'}$ pedig azt, hogy „X naponta legalább 50 cigarettát szív”. Ekkor azt mondjuk, hogy „az erős cigarettázás *'első látásra'* pozitív oka annak, hogy X szívinfarktusban halt meg”.

A példából kitűnik, hogy az *'első látásra'* ok olyan kiegészítő feltétel, amely megnöveli a vizsgált esemény bekövetkezésének esélyét.

Hasonlóan definiáljuk az *'első látásra' negatív ok* fogalmát:

$$d26. (i) \quad t'' < t' < t$$

$$(ii) \quad P(A_t/B_{t''} \ \& \ C_{t'}) < P(A_t/B_{t''}) .$$

Az okság valószínűségi értelmezésénél az események még szigorúbb időrendje uralkodik, mint a feltétel–kimenetel kapcsolatnál. Igaza van Rényi Alfrédnek, amikor azt írja, hogy „a feltételes valószínűség értékéből ... semmiképpen sem lehet a kauzális

⁸ Lásd Suppes, P.: „Probabilistic Theory of Causality”, 12–52.

összefüggés irányára következtetni”.⁹ E megállapítást azonban ki kell azzal egészítenünk, hogy a temporálisan értelmezett feltételes valószínűség alkalmas kauzális összefüggés kifejezésére.

T17. Megmutatható, hogy az A_t -nak a B_t'' feltétel mellett a C_t' akkor és csak akkor 'első látásra' negatív oka, ha $\sim C_t'$ „első látásra” pozitív oka A_t -nek B_t'' feltétel mellett.

$$(1) \quad P(A_t/B_t'') = P(A_t/B_t'' \ \& \ C_t')P(C_t'/B_t'') + P(A_t/B_t'' \ \& \ \sim C_t')P(\sim C_t'/B_t'') .$$

(2) A feltevés szerint

$$P(A_t/B_t'') > P(A_t/B_t'' \ \& \ C_t') .$$

(3) Fel kell tennünk, hogy

$$P(\sim C_t'/B_t'') > 0 .$$

(4) Az előzőekből következik

$$P(A_t/B_t'') < P(A_t/B_t'' \ \& \ \sim C_t') ,$$

azaz $\sim C_t'$ „első látásra” pozitív oka A_t -nak.

Az „első látásra” ok azonban lehet ún. *közömbös kísérőjelenség* is. Legyen C_t' 'első látásra' oka A_t -nak. Ekkor C_t' közömbös kísérőjelensége A_t -nak akkor és csak akkor, ha van olyan D_t''' esemény, hogy

$$d27. \ (i) \quad t'' < t''' < t' < t$$

$$(ii) \quad P(C_t' \ \& \ D_t'''/B_t'') > 0$$

$$(iii) \quad P(A_t/B_t'' \ \& \ C_t' \ \& \ D_t''') = P(A_t/B_t'' \ \& \ D_t''') .$$

Megmutatható, hogy ha C_t' közömbös kísérőjelensége A_t -nak, akkor $\sim C_t'$ is közömbös kísérőjelensége A_t -nak.

Az 'első látásra' ok lehet direkt és indirekt. A direkt ok definíciója: valamely C_t' esemény *direkt oka* A_t eseménynek akkor és csak akkor, ha C_t' „első látásra” oka A_t -nak, és nincs olyan D_t''' , hogy

$$d28. \ (i) \quad t'' < t' < t''' < t$$

$$(ii) \quad P(C_t' \ \& \ D_t'''/B_t'') > 0$$

$$(iii) \quad P(A_t/B_t'' \ \& \ C_t' \ \& \ D_t''') = P(A_t/B_t'' \ \& \ D_t''') .$$

⁹ Rényi Alfréd: „Valószínűségszámítás”, 85.

Ha valamely ok nem direkt, akkor *indirekt* oknak nevezzük. Igazolható a következő tétel:

T18. Nem lehetséges az, hogy C_t' és D_t''' első látásra okai A_t -nek B_t'' feltétel mellett, de C_t' közömbös kísérője A_t -nek és D_t''' indirekt oka A_t -nek.

A bizonyításnál az egyszerűség kedvéért hagyjuk el az időrendre való utalást!

Mivel C és D 'első látásra' okok, így

$$(1) \quad P(A/B \ \& \ C) > P(A/B) \text{ és}$$

$$(2) \quad P(A/B \ \& \ D) > P(A/B) .$$

Tegyük fel, hogy C közömbös kísérője A-nak

$$(3) \quad P(A/B \ \& \ C \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ D) \text{ és}$$

$$(4) \quad P(A/B \ \& \ C \ \& \ \sim D) = P(A/B \ \& \ \sim D) .$$

Ha D az indirekt oka A-nak, akkor

$$(5) \quad P(A/B \ \& \ C \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ C) \text{ és}$$

$$(6) \quad P(A/B \ \& \ \sim C \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ \sim C) .$$

A (2)-ből, (3)-ból és (5)-ből következik:

$$(7) \quad P(A/B \ \& \ C) = P(A/B \ \& \ D) > P(A/B) .$$

Az elemi valószínűség-elméletből tudjuk:

$$(8) \quad (P(A/B \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ C \ \& \ D)P(C/B \ \& \ D) + P(A/B \ \& \ \sim C \ \& \ D)P(\sim C/B \ \& \ D) .$$

A (3) felhasználásával

$$(9) \quad P(A/B \ \& \ D)(1 - P(C/B \ \& \ D)) = P(A/B \ \& \ \sim C \ \& \ D)(1 - P(C/B \ \& \ D)) .$$

Feltételezzük, hogy

$$(10) \quad P(C \ \& \ D/B) > 0 , \ P(C \ \& \ \sim D/B) > 0 , \ P(\sim C \ \& \ D/B) > 0 .$$

A (9)-ből és (10)-ből

$$(11) \quad P(A/B \ \& \ \sim C \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ D) .$$

A (6) és a (11) felhasználásával

$$(12) \quad P(A/B \ \& \ D) = P(A/B \ \& \ \sim C) .$$

De tudjuk, hogy $P(A/B \& C) > P(A/B)$, és így a (10) szerint

$$(13) \quad P(A/B \& \sim C) < P(A/B) .$$

A (12) és (13) alapján

$$(14) \quad P(A/B \& D) < P(A/B) .$$

A (14) ellentmond a (2)-nek. Így tételünket igazoltuk.

Bevezetjük még a *kiegészítő okok* fogalmát:

d29. A C_t és D_t''' események kiegészítő okai az A_t eseménynek akkor és csak akkor, ha

$$(i) \quad C_t' \text{ és } D_t''' \text{ első látásra okai } A_t\text{-nek,}$$

$$(ii) \quad P(C_t \& D_t'''/B_t'') > 0 ,$$

$$(iii) \quad P(A_t/B_t'' \& C_t' \& D_t''') > \max P(A_t/B_t'' \& C_t'), P(A_t/B_t'' \& D_t''') .$$

Az okok közül talán a legjelentősebb az *elégséges ok* és a *szükséges ok*.

d30. Valamely C_t' akkor és csak akkor elégséges oka A_t -nek, ha

$$(i) \quad P(A_t/B_t'' \& C_t') > P(A_t/B)$$

$$(ii) \quad P(A_t/B_t'' \& C_t') = 1 .$$

d31. Az A_t esemény szükséges okának pedig akkor mondunk valamely C_t' eseményt, ha

$$(i) \quad P(A_t/B_t'' \& C_t') > P(A_t/B)$$

$$(ii) \quad P(A_t/B_t'' \& \sim C_t) = 0 .$$

T19. Megmutatható, hogy az elégséges ok nem lehet közömbös kísérőjelenség.

Ismeretes, hogy

$$(1) \quad \text{ha } P(A/B \& C) \text{ és } P(C \& D/B) > 0 , \text{ akkor } P(A/B \& C \& D) = 1 .$$

Tegyük fel ad abszurdum, hogy

$$(2) \quad P(A/B \& C \& D) < 1 .$$

A (2)-ből az általános szorzási tétel felhasználásával

$$(3) \quad P(A \& C \& D/B) < P(C \& D/B) .$$

Az egyenlőtlenség mindkét oldalához hozzáadva $P(A \& C \& \sim D/B)$ -t:

$$(4) \quad P(A \& C \& D/B) + P(A \& C \& \sim D/B) < P(C \& D/B) + P(A \& C \& \sim D/B) .$$

Innen

$$(5) \quad P(A/B \& C) < P(D/B \& C) + P(A \& \sim D/B \& C) .$$

De tudjuk, hogy

$$(6) \quad P(D/B \& C) + P(A \& \sim D/B \& C) \leq 1 .$$

Az (1) feltevés értelmében

$$(7) \quad 1 < P(D/B \& C) + P(A \& \sim D/B \& C) \leq 1 .$$

Mivel a (7) önellentmondás, így az (1)-t igazoltuk. Tegyük ezután fel, hogy C elégséges oka A-nak, és ezzel szemben azt is, hogy C közömbös kísérő feltétel. Az (1) alapján

$$(8) \quad P(A/B \& C \& D) = P(A/B \& D) = 1 .$$

De ez csak úgy lehetséges, ha

$$(9) \quad P(A/B) = 1 .$$

Ez azonban ellentmond annak, hogy C elégséges ok, hiszen ehhez megkívánjuk a

$$(10) \quad P(A/B \& C) > P(A/B) ,$$

ami ellentmond a (9)-nek.

Az E. P. Suppes nyomán ismertett tételeket kiegészítjük még a következőkkel:

T20. Ha A_1 és A_2 elégséges oka C-nek A feltétel mellett, továbbá B nem zárja ki A_1 és A_2 -t, akkor A_1 elégséges oka C-nek és A_2 is elégséges oka C-nek B feltétel mellett, azaz ha

$$(i) \quad P(C/B \& (A_1 \& A_2)) = 1$$

$$(ii) \quad P(A_1 \& A_2/B) > 0 ,$$

akkor

$$P(C/B \& A_1) = 1 \text{ és } P(C/B \& A_2) = 1 .$$

Bizonyítás:

Az (i) feltétele alapján

$$(1) \quad P((A_1 \& A_2) \supset C/B) = 1 .$$

Az $(A_1 \& A_2) \supset C \equiv (A_1 \supset C) \& (A_2 \supset C)$ azonosság felhasználásával

$$(2) \quad P((A_1 \supset C) \& (A_2 \supset C)/B) = 1 .$$

A szorzási szabályt alkalmazva

$$(3) \quad P(A_1 \supset C/B \& (A_2 \supset C))P(A_2 \supset C/B) = 1 \text{ és}$$

$$P(A_2 \supset C/B \& (A_1 \supset C))P(A_1 \supset C/B) = 1 .$$

Innen

$$(4) \quad P(A_1 \supset C/B) = 1 \text{ és } P(A_2 \supset C/B) = 1 .$$

A (ii) feltétel felhasználásával a bizonyítandó tételt kapjuk:

$$(5) \quad P(C/B \& A_1) = 1 \text{ és } P(C/B \& A_2) = 1 .$$

T21. Ha az A_1 és A_2 szükséges oka C-nek B feltétel mellett, és B alapján A_1 és A_2 nem biztos, akkor mindegyikük szükséges oka C-nek B feltétel mellett. Szimbolikusan: ha

$$(i) \quad P(C/B \& \sim(A_1 \& A_2)) = 0 \text{ és}$$

$$(ii) \quad P(A_1 \& A_2/B) < 1 ,$$

akkor

$$P(C/B \& \sim A_1) = 0 \text{ és } P(C/B \& \sim A_2) = 0 .$$

A bizonyítás menete hasonló az előző tételéhez. Az (i) feltétel átalakításánál a $C \supset (A_1 \& A_2) \equiv (C \supset A_1) \& (C \supset A_2)$ -t használjuk fel.

T22. Ha A teljesen determinálja B-t és A és C összeegyeztethetők, akkor C nem lehet oka B-nek, azaz ha

$$(i) \quad D(B/A) = 1$$

$$(ii) \quad P(C/A) > 0 ,$$

akkor

$$P(B/A \& C) \succcurlyeq P(B/A) .$$

Bizonyítás:

Az (i) feltételből következően $P(B/A) = 1$ vagy 0. Az első esetben $P(B/A \& C) = 1$, mivel $P(C/A) > 0$. A második esetben $P(B/A \& C) = 0$ függetlenül a (ii) feltételtől. Más szóval: a teljesen determinált esemény bekövetkezésének esélyét valamely kiegészítő feltétel már nem fokozhatja és nem csökkentheti. Tehát 'első látásra' okká akkor és csak akkor lép elő valamely C_i ' feltétel, ha a B_i ' esemény a már fennálló A_i feltétel alapján véletlenszerű.

Megjegyzés: A szükségszerűséget gyakorta belefoglalják az okság fogalmába. Úgy véljük, ez túlzottan leszűkíti e fogalom alkalmazási körét. A szükségszerűség csak az elégséges és szükséges ok fogalmának velejárója. Ha okságról beszélünk, nem állítunk többet, mint azt, hogy a pozitív ok megnöveli, a negatív ok csökkenti a vizsgált esemény bekövetkezésének esélyét. Az utóbbi egyenértékű az esemény negációja esélyének növelésével.

*

Feltételezzük, hogy a determinizmus problémakörének adekvátabb logikai elemzése is lehetséges, mint e dolgozatban körvonalazott felfogás. De ez az erősen vázlatos logikai rekonstrukció is meggyőzheti az olvasót arról, hogy nem felesleges a modern logika eszközeinek az alkalmazása bizonyos filozófiai – a jelen esetben ontológiai – problémák vizsgálatára. Ha a logikai szigorúság együtt is járt bizonyos tartalmi elszegényedéssel, úgy gondoljuk, sikerült megőriznünk a determinizmus elméletének „kemény magvát”. A vázolt felfogás alkalmas orientációt nyújthat olyan filozófiai problémák vizsgálatához is, amelyek kívül esnek a formális megközelítés körén, és mint fogalmi keret heurisztikus funkciót tölthet be bizonyos szaktudományos problémák formulálásánál és megoldásaik keresésénél.

Távol áll tőlünk, hogy a javasolt logikai modellt túlértékeljük. Világosan látjuk alapvető fogyatékoságait, melyek közül itt kettőt említünk: a rekonstrukció nem ad számot a teleológiai determinizmus és a fejlődés természetéről. Bízunk azonban abban, hogy az említett ontológiai kategóriák logikai reprezentációja is megadható az elmélet továbbfejlesztésével.

GRAMSCI KORAI TÖRTÉNETSZEMLELETE

SZABÓ TIBOR

1. *Gramsci korai történet szemléletének társadalmi, gazdasági és politikai háttere.* A néptömegek által végbevitt és a „mérsékeltek” által kisajátított olasz egység kompromisszumos jellege hosszú időre meghatározta Itália társadalmi-gazdasági és politikai arculatát. Az egységes olasz állam megteremtésével nem járt együtt a feudalizmus megszüntetése, a parasztforradalom, aminek hiányát főként a Délen lehetett érezni, s az ipar Északon is csak mérsékelt fejlődésnek indult. Ennek következtében az új olasz állam eleve eladósodott ország lett, külföldi tőkére kellett támaszkodnia, a francia vásra, a német szénre stb. A nép életszínvonala rendkívül alacsony volt, s jelentős kivándorlás indult meg. Ezen a helyzeten lényegében nem változtat az ún. baloldal, a liberális ellenzék kormányra kerülése után megindított reformpolitika, a protekcionizmus, a gyarmatszerző háború sem. Az ország továbbra is súlyos gazdasági válságot élt át.

Az olasz kapitalizmus e belső ellentmondásai következtében törvényszerűen, de spontánul indult meg a XIX. század második felében a paraszt-, később egyre intenzívebb formában a munkásmozgalom. E kezdeti időszakban az olasz munkásmozgalomban az anarchizmus volt a domináns tényező, s csak lassan alakultak meg a szocialista körök, majd 1892-ben az olasz szocialista párt. Engels azonban 1895-ben ezt írja F. Turatinak: „Olaszország szocialista pártja nyilvánvalóan túlságosan fiatal és az egész gazdasági helyzet következtében túlságosan gyenge, semhogy a szocializmus közvetlen győzelmében reménykedhetne.”¹ Turati ezt később, jelentősen megváltozott körülmények között is így gondolta, s így a forradalmi tömegek és a reformista vezetés között ellentét alakult ki. A tömegek elégedetlensége ugyanis egyre nyíltabb forrongásba, sztrájkokba csapott át, amelyre a kormány nyílt elnyomással válaszolt. A század utolsó évtizedét Olaszországban „véres tíz évnek” nevezték el a burzsoázia terrorisztikus diktatúrája hatására. „E korszak végére — írja Kis Aladár — világos lett a Risorgimentóban hatalomra jutott polgárság politikai csődje”², amihez — tegyük hozzá — eszmei csőd is társult. A szocialista párt pedig, bár az ország legerősebb politikai szervezete volt, nem tudta hatékonyan vezetni a tömegmegmozdulásokat a belső frakciózás és nem utolsósorban a centrum, a mérsékelt reformista szárny F. Turati, C. Treves és E. Ferri vezette tartózkodó platformja miatt. A századforduló idejére ezek a vezetők egyre határozottabban eltávolodtak a tömegektől és egyben a marxizmustól is. Ezt az elméleti alapállást és politikai magatartást bírálja a Gramscira nagy hatást gyakorló, Engels által „strikt marxist”-nak nevezett Antonio

¹ Marx és Engels: „Levelek a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1976, 285.

² Kis Aladár: „Olaszország története 1748–1968”, Akadémiai, Budapest 1975, 109.

Labriola. Tanítványa, B. Croce, az olasz szellemi élet XX. századi megújítója azonban már a polgári liberalizmus talajáról bírálja mind a pozitivizmust és marxizmust, mind az ehhez kapcsolódó társadalmi megmozdulásokat. Ennek a Croce-féle erasmusi magatartásnak alapját az ún. Giolitti-korszak (1900–1914) társadalmi-gazdasági változásaiban kell keresnünk.

A Giolitti-korszakban ugyanis jelentős gazdasági fellendülés ment végbe az iparban és a mezőgazdaságban egyaránt: a modern olasz állam megteremtésének a folyamata ez. Kialakult a textilipar, az acélipar, a gépipar, az elektromos ipar, s nem utolsósorban az autóipar. Ez a gyors ütemű iparosítás jelezte a kapitalizmus imperialista jellegének kialakulását, a nagybirtokok kapitalizálódását, a fináncióke megerősödését. Ennek ellenére a Dél és az Észak között meglevő különbségek tovább mélyültek. Giolitti a még mindig ható krízis leküzdésére jelentős reformokat vezetett be, amivel végképp sikerült megnyernie magának a szocialista párt reformista vezetőit. A szocialisták többsége azonban ellenezte a parlamentben való részvételt, elítélte a Giolitti-kormány gyarmatosító, expanziós politikáját, s főként az ország háborúba való belépését. Az antimilitarista megmozdulások ellenére az ún. interventisták (köztük a Sorelrel szimpatizáló Mussolini-val) a semleges Giolittit a háborúba való belépésre kényszerítették. Ezzel a válság még inkább kiéleződött, az osztályharc a burzsoázia és a proletariátus között már társadalmi méretekben folyt. A háborús kiadások az élelemmel és tisztességes ruházattal sem rendelkező tömegeket a végsőkhöz elkeserítették, míg ugyanez az akció a tulajdonos osztály jelentős meggazdagodásához vezetett. A munkások öntudatra ébredése, a forradalom kitörése szükségszerű, de nem automatikusan bekövetkező volt. Ebben a folyamatban fontos szerepet töltenek be a szocialista párt „régí gárdájától” különvált ifjú szocialisták egyre jelentékenyebb csoportjai, amelyek megszervezésében – A. Tasca, A. Bordiga, U. Terracini, P. Togliatti mellett – Gramsci jelentékenyen közreműködik. E forradalmi hullám tetőpontja a „vörös kétévben”, 1919–20-ban következik be, amelyre Gramsci történetiszemlélete a valósággal való állandó konfrontálódásában differenciálódik, meg-
érik.

2. *Gramsci a pozitivizmus történetiszemlélete ellen.* Nem feladatunk itt a pozitivizmus filozófiájának értékelése, csupán utalunk rá, hogy a klasszikus pozitivisták áramlat Spencer-féle vonalának jelentős befolyása volt – R. Ardigò filozófiáján keresztül – elsősorban Turatira, aki ennek segítségével igyekezett „átértékelni”, „aktualizálni” Marxot. E spenceri vonalat fogadja el a másik jelentős szocialista vezető, E. Ferri is, aki ezen túl még közvetlenül Darwinhoz nyúl vissza, hogy elméleti támpontot keressen a kispolgárság osztálybázisának megfelelő evolucionista, naturalista nézeteinek. S minthogy a polgárság és proletariátus között „ide-oda hullámozó tömeg” (Engels) teszi ki az olasz társadalom többségét, történelmi szerepének változásával egyre inkább a forradalmak ellen fordul, s a társadalom megrázkódtatások nélküli változását követeli.³ „Az olasz szocializmus – írja e korszakot elemezve Togliatti –, az olasz szocialisták tudománya és filozófiája abban az időben a pozitivizmus volt, és ebben a sivár Prokrasztész-ágyban igyekeztek megtartani Marx Károly erőteljes alakját és hegeli bélyeget viselő dialektikáját.

³A pozitivizmusnak ezt a társadalmi okok által meghatározott változását jól szemlélteti R. Várkonyi Ágnes „A pozitivisták történetiszemlélete a magyar történetírásban” (Akadémiai, Budapest 1973) c. könyvében.

Ha pedig Marx és a dialektika ellenszegült és fellázadt, segített az áltudományos magyarázók felületessége. Segített a legútszélibb szociologizmus, a sótlan spencerizmus; ha ugyan nem egyenesen a többé-kevésbé tudományos kísérleti pszichológiához és kriminológiához folyamodtak segítségért, amelyeket a politikai és társadalmi tények és állítólagos okaik magyarázatul alkalmaztak.”⁴

Kétségkívül a pozitivizmus történetfelfogása a dialektikus szemléletmód kiküszöbölésével materialistábbnak akart látszani a marxi, engelsi felfogásnál. A társadalmat a természet analógiájára szigorúan determinálnak képelték el, amelyben a gazdasági tényező mindenkor mindent meghatároz, s így a történelem formálásában a tevékeny ember szerepét a minimálisra redukálják. Éppen ez a momentum okozta a pozitivizmus századfordulón érezhető egyre nagyobb mérvű széthullását, s az antropológiai mozzanatot rekuperálni igyekvő idealizmus reneszánszát. És nem utolsósorban azokat a polémiákat, amelyek Gramsci felfogását szinte egész életében meghatározták.

2.1 *A pozitivisták történet szemlélet bírálatainak hagyományai Olaszországban.* Gramsci pozitívizmus-ellenes felfogását vizsgálva feltétlen szólni kell koncepciója egészét is erőteljesen befolyásoló olyan gondolkodókról, mint Antonio Labriola és Benedetto Croce.

2.1.1. *Labriola a pozitívizmus ellen.* A nápolyi neohegeliánus iskola, élén B. Spaventával, Itália társadalmi-politikai egységét a hegeli dialektika nevében megvívott eszmei megújítással igyekezett összekötni. Labriola történet szemléletét ez az eszmei áramlat befolyásolta és természetszerűleg hangolta a pozitívizmussal szemben. A hegelianizmus dialektikus – bár idealista – történetelméletétől az 1890-es években jutott el a marxi történetfelfogás teljes megértéséhez. Azt írja erről: „A tudományos szocializmus megértéséhez tehát nem volt szükségem arra, hogy először eljussak a dialektikus, evolúciós vagy genetikus – mindegy, hogy minek nevezzük – felfogáshoz, hiszen mindig is ebben az eszmekörben éltem, amióta tudatosan gondolkodom.”⁵ Számára tehát a társadalom mechanikus jellegű felfogása mindig is idegen volt, s érett, marxista korszakában Marx és Engels (az utóbbival egyébként kiterjedt levelezést folytatott) tanaira támaszkodva utasítja el a pozitívizmus legkülönbébb megnyilvánulásait. De Bella szociáldarwinizmusát bírálva kifejti: Marx és Engels „arról a darwinizmusról azonban sohasem tudtak, amely felfedezte volna az egész emberiség törvényeit”.⁶ E. Ferrivel szemben, aki a biológiai fejlődélméletet a gazdasági és társadalmi fejlődélmélet alapjának tartja, hangsúlyozza a természet és a társadalom jelenségeinek sajátosságát, különbségét. Fellép Comte metafizikus társadalomképe ellen is. Különösen A. Loria – később Gramsci fő célpontja – ellen lép fel határozottan. Croce nem tartja kizártnak, hogy éppen Labriola hívta fel figyelmét Engelsnek Loria marxizmus-„interpretációjára”, aki a „Tőke” III. kötetének „Előszavá”-ban ezt írja: „Azt, hogy a politikai állapotok és események magyarázata mindenütt és mindig a megfelelő gazdasági állapotokban található meg ... semmiképpen sem Marx fedezte fel 1845-ben, hanem Loria úr 1886-ban.”⁷ Loria felfogását „hajmeresztő baklövések” sorozatának tartja és a marxiz-

⁴ Togliatti, P.: „Antonio Gramsci”, Ed. Riuniti, Róma 1971, 62.

⁵ Labriola, A.: „Tanulmányok a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1966, 247.

⁶ Uo. 255.

⁷ Marx: A tőke, III. Engels 1894. október 4-én írott Előszava; MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 20.

mus klasszikusai által mindig is elutasított ökonomizmus tipikus példájának. Labriola a pozitívista társadalom- és történetfelfogások alapját megfogalmazó Spencerral szemben kíméletlen kritikát alkalmaz. Spencer – véleménye szerint – „képtelen akár egyetlen történeti tényt is megmagyarázni teljesen sematikus szociológiájával”.⁸ Labriola tehát – a hegeli dialektikát talpraállítva – Marx és Engels szellemében lép fel a pozitívizmus vulgáris történet szemléletével szemben.

2.1.1.1. *Croce pozitívizmus elleni harca.* Mesterével szemben Croce nem a marxi filozófia vagy a szocialista mozgalom megvédése által ösztökélve támadja a pozitívizmust, hanem – megmaradva a nápolyi neohegelianizmus hatása alatt s később Hegellel felvértezve – a gondolatot ellaposító metafizikus történet szemlélettel száll szembe. Mint a liberális polgárság képviselője Olaszország szellemi megújítását szorgalmazta, s így polémiája – mint arra teljes joggal mutatott rá E. Garin⁹ – kettős: egyrészt és főként az idealizmus természetes ellenfele, a pozitívizmus minden formája, másrészt pedig az általa „pánökonómistának” tartott marxizmus ellen. „A pozitívizmus tagadása és ezzel együtt a hit és a transzcendencia minden formájának tagadása az, amit most „az idealizmus reneszánszának” neveznek”¹⁰ – írja 1908-ban. Croce elveti a művészetet utilitarizmusra szűkítő, az érzelmi gyönyört hangsúlyozó pozitívista esztétika tételeit, de különösen a történelem természetétörténatként való felfogását P. Villarinál. A történelmet azonban szellemi természetűnek tartja, és Vicóhoz kapcsolódva hangsúlyozza annak „csinált” jellegét. Az ember történetformáló szellemi aktivitásának jogait követeli a Labriola által is bírált Loria technicista, a társadalom fejlődését automatikusnak bemutató felfogása ellen.¹¹ Ez a lényegében véve idealista historicizmus az, amihez *kezdeti* történetfelfogásában a fiatal Gramsci sok vonatkozásban csatlakozik.

2.2 *A fiatal Gramsci a pozitívista történet szemlélet ellen – Croce szellemében.* Gramsci 1911-ben az elmaradott Szardíniáról, talán a Mezzogiornónál is fejletlenebb, szinte gyarmati sorba süllyesztett szigetről kerül át Torinóba, a nagy léptekkel haladó ipari gyárvárosba, a gyáripar s különösen az autóipar központjába. Az olasz imperializmus belső ellentmondásait közvetlenül tapasztalja mint szigetlakó s mint szűkös körülmények között élő torinói egyetemesei hallgatója. Ezek az ellentmondások kezdettől fogva a szocialista mozgalom felé irányítják figyelmét, ugyanakkor nem tudja magát kivonni a kor szellemi képét alapvetően meghatározó Croce befolyása alól sem, s így Gramsci pályakezdésére e kettősség nyomja rá bélyegét. Ezeket azonban kritikailag értelmezi, és eredeti egységbe kívánja összefogni.

A pályakezdő Gramsci történet szemléletét általában úgy lehetne jellemezni, hogy a szocialista mozgalom szellemi megújításának érdekében elutasítja a pozitívizmussal összefonódott, a társadalmi törvényeket természeti törvényekre redukáló szocialista párti hivatalos nézeteket és a vele összefüggő reformista politikai platformot, és ezzel párhuzamosan elfogadja az olasz szellemi élet egészét megújítani kívánó Croce-féle idealizmus alapvető kérdésfelvetéseit és alkalmazza azokat a szocialista mozgalomra. Az idealista historicizmus ezen elfogadása, amely az ifjú szocialisták egész generációját

⁸ Labriola, A., i. m. 250.

⁹ Garin, E.: „Storia della filosofia italiana”, Einaudi, Torino 1966, 1286.

¹⁰ Croce, B.: „Cultura e vita morale”, Gius. Laterza, Bari 1926, 36.

¹¹ Erről ír „Le teorie storiche del prof. Loria” c. írásában. Lásd Croce, B.: „Materialismo storico ed economia marxistica”, Laterza Ed., Bari 1968, 21–51.

többé-kevésbé jellemezte, tulajdonképpen – paradox módon – a haladó alternatíva elfogadását jelentette, mint ahogy erre Togliatti figyelmeztet.¹² Mindezek ellenére Croce hatását – véleményünk szerint – eltúlozzák azok, mint pl. Garaudy, Agazzi, Riechers, Davidson¹³ és mások, akik Gramsci filozófiai koncepcióját szinte teljes egészében Crocéra vezetik vissza. Van ugyanis egy lényeges különbség köztük: Gramsci a marxizmust sohasem utasítja el, csak a II. Internacionálé teoretikusainak marxizmusát.

2.2.1. *A pozitívizmus álkultúrája ellen.* Minthogy az 1911–1917 közötti időszakban a fiatal Gramsci Európa legnagyobb gondolkodójának tartja Crocét, a történelmet is – ennek értelmében – szellemi síkon képzei el. Az objektum–szubjektum Hegel-féle azonossága hatására Croce szellemében a történelmet „saját szellemünk megteremtésé-ként”, a „szellem aktusának”¹⁴ nevezi. Minthogy a történelem lényege szerint szellemi természetű, ezért megváltoztatásához elsősorban az emberi szellem megváltoztatása szükséges, ami az adott történelmi körülményeknek megfelelően egy hatékony proletár osztálytudat létrehozásában állana. Az osztálytudat kialakításához pedig a kapitalizmus által egyre jobban kizsákmányolt tömegek kulturális színvonalát kell emelni. Ez a magyarázata annak, hogy a fiatal Gramsci nagy figyelmet szentel a kultúra és a politika kapcsolatának, ami egyébként későbbi munkásságának, így a „Börtönfüzeteknek” is az egyik alapvető témája.

A kultúra tehát az osztálytudathoz vezető lépcsőfok, amely csak akkor válik történelmet befolyásoló tényezővé, ha egyrészt kapcsolódik a politikai mozgalomhoz, másrészt ha e politikai mozgalom maga is átgondolt kulturális magatartás eredménye. A II. Internacionálé számos teoretikusánál, így az olasz Turatinál, Trevesnél azonban ez a mozzanat elsikkad, elegendőnek tartják az üzem spontán forradalmasító hatását. Ez a felfogás Marx betűjéhez ragaszkodik, és igen közel áll a Bernstein-féle elképzelésekhez. A fiatal Gramsci ezzel szemben a társadalmi kérdések tudatos átgondolását hangsúlyozza. Ezt írja: „Le kell szoknunk arról és fel kell hagynunk azzal, hogy a kultúrát enciklopédikus tudásnak tekintsük: ebben az ember csak mint befogadó van jelen, akit meg kell tölteni és tele kell tölteni empirikus adatokkal, nyers és összefüggéstelen tényekkel, amelyeket szótár módjára raktároz el agyában, hogy aztán a külső világból jövő ösztönzés hatására minden alkalommal megadhassa a választ. A kultúrának ez a formája valóban káros, különösen a proletariátus számára.”

A pozitivisták kultúrafelfogás hamisságát leplezi le ebben a részben Gramsci és fogalmazza meg saját elképzelését a kultúráról, a kultúra társadalmi funkciójáról: „A kultúra egészen más dolog. Saját belső énkünk megszervezése és fegyelme, saját személyiségünk birtokbavétele, olyan magasabb fokú öntudat megszerzése, amelynek révén képessé válunk történelmi jelentőségünk, az életben betöltött funkcionk, jogaink és kötelességeink megértésére.”¹⁵ Gramsci tehát a kultúra oldaláról közelít a történelemhez,

¹² Togliatti, P., i. m. 41.

¹³ Garaudy, R.: *Introduction à l'oeuvre d'Antonio Gramsci*; „La Nouvelle Critique” 1958/5, 78–93.; Agazzi, E.: „Il giovane Croce e il marxismo”, Einaudi, Torino 1962.; Riechers, Ch.: „Marxismus in Italien”, Europäische Verlagsanstalt, Majna-Frankfurt 1970.; Davidson, A.: „Antonio Gramsci towards an intellectual biography”, Merlin Press, London 1976.

¹⁴ Gramsci, A.: „Scritti giovanili 1914–1918”, Einaudi, Torino 1958, 4., 7.

¹⁵ Gramsci, A.: *Marxizmus–kultúra–művészet*; „Válogatott írások”, Kossuth, Budapest 1965, 188–189.

és kétségkívül e felfogás „kulturista” egyoldalúságot takar. Érdeme viszont, hogy a társadalom megváltoztatását egy új kultúra kialakításához köti, amely kultúra legfőbb sajátossága kritikai jellege. „A kapitalista civilizáció kritikáján keresztül alakult ki vagy van kialakulóban a proletariátus egységes öntudata, és a kritika itt kultúrát jelent, nem pedig spontán és naturalisztikus evolúciót.”¹⁶

Minthogy ez a kritikai kultúra, a proletariátus kultúrája kialakulóban van, és egyre jelentősebb szerepre tesz szert a mai Olaszország viszonyai közepette, úgy gondoljuk, Marcuse kapitalista társadalomról adott képe ebben a vonatkozásban sem teljes, hiszen elfeledkezik a kritikai kultúrát gyakorló – immár intézményesített formában jelenlevő –, az egydimenziósság ellen ható társadalmi erőkről.

A pozitívizmus álkultúrája tehát nem tenné lehetővé a proletariátus történelmi hivatásának betöltését, nem segítené a társadalom megváltoztatását.

2.2.2. *A történelem naturalista és fatalista felfogása ellen.* Gramsci, aki már a pozitívizmus álkultúráját is azért bírálta, mert abban az ember csak mint „társadalmi tény” van jelen, az idealista Croce által felkínált antropológiai kiindulópontú történet-szemléletre támaszkodva hevesen támadja a történelem formálásából az ember szellemi energiáját kizárni akaró pozitívista szocialisták társadalom- és jövőképét.

A „filozófiai pozitívizmus” és a „Critica sociale” – a hivatalos szocializmus hivatalos lapja – táplálja Gramsci szerint az „ide-oda hullámozó tömeg” minden történelmi elkötelezettségtől, minden társadalmi felelősségtől való távolmaradását. A közönyösségre készítetett tömeg számára „úgy néz ki, mintha a fatalitás sodorna magával mindent és mindenkit, mintha a történelem nem lenne más mint valami óriási természeti jelenség, erupció, földrengés, amelynek mindenki áldozatul esik, aki akarta, aki nem, aki tudta, aki nem, aki aktív volt és aki közönyös volt”.¹⁷ A történelem változásait tehát a pozitívizmusra jellemző módon a természeti törvények alapján értelmezik. Ezek számára „az élet olyan, mint egy lavina, amit messziről szemlélnek feltartóztatathatlan esésében. Megállíthatom-e én? – kérdezi a *homonculus*: nem, tehát nem követi az akaratot.”¹⁸ Ezzel szemben Gramsci Croce álláspontján van egyelőre, aki szerint „A történelmet mi magunk csináljuk, persze figyelembe véve azokat az objektív feltételeket, amelyek között vagyunk, szenvedéseinkkel, erőfeszítéseinkkel, eszméinkkel.”¹⁹ Fontos szerep jut tehát a kultúrának, a tudatosságnak, a társadalmi aktivitásnak a történelem formálásában azzal a Treves-féle koncepcióval szemben, amelyben „a meghatározó tényezők az embertől és akaratától elvont, érthetetlen és abszurd társadalmi energiák...”²⁰ Gramsci azt is megfogalmazza, hogy a pozitívizmus naturalista és fatalista történet szemléletével szemben mi a történeti alternatíva: „A természeti törvények, az áltudósoknak a dolgok fatális menetéről vallott nézetei helyére az ember kitartó akarata került.”²¹ Az emberi akarat Gramscinál nem a Schopenhauer-féle *Wille*, sem nem a bergsonizmus hatása, hanem immanens akarat, amely Croce hatására a szellemi cselekvéssel függ össze, s a kettő így együttesen formálja a történelmet.

¹⁶ Uo. 192.

¹⁷ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 79.

¹⁸ Uo. 85.

¹⁹ Croce, B.: „Primi saggi”, Laterza, Bari 1919, 67–68.

²⁰ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 84–85.

²¹ Uo. 85.

Gramsci felfogásával szemben azonban nekünk az a hiányérzetünk támad, hogy bár végig a történelem megváltoztatásáról beszél, ezt a történelmet a maga konkrétságában még tulajdonképpen nem vizsgálja, megelégszik a történelem szellemi formálásának tételezésével.

2.3 *A reális történelem figyelembevételének igénye.* Két tényező befolyásolta alapvetően Gramsci Crocétól való elfordulását. Elsősorban az I. világháborús események, amelyek következtében kiéleződött osztályharcban Gramsci egyre intenzívebben vesz részt, a szocialista párt torinói szekciójának egy időre vezetője is lesz, közvetlenebb kapcsolatok kiépítésére törekszik a torinói munkássággal. A mozgalomban való részvétel még inkább ösztönzi a helyzet forradalmi megváltoztatására s ezzel együtt a reformizmus, valamint az ennek elméleti alapjául szolgáló pozitívizmus elutasítására. „Mármost (Gramsci) kapcsolatát Crocéval – írja Garin – még fiatalkori éveiben is úgy lehetne meghatározni, mint állandó igyekezetet, erőfeszítést arra, hogy abból minden sallangos determinizmustól és minden materialisztikus dogmatizmustól mentes praxis filozófiát hozzon létre. Éppen ebben az igyekezetében nem kevés elemet merített a hegelizmusból és Crocéból, valószínűleg sokkal többet mint Labriolából, akire újult intenzitással csak később kezd hivatkozni.”²² Ehhez még hozzá kell tenni a Garin által nem említett, Gramsci történet- és társadalomfelfogásában azonban egyre komolyabb szerepet játszó Marxot és különösen Lenint, akik a pozitívizmus és a vulgármaterializmus minden válfaja ellen harcoltak. Éppen ezzel függ össze a második tényező, amely alapvetően befolyásolta Gramsci elméleti orientációját 1917 után: ez pedig az orosz forradalom, amely, Lukács szerint is, óriási lendületet adott a marxizmus tanulmányozásának.²³

2.4 *A pozitívista történetfelfogás és Croce ellen – Marx, Lenin és Labriola szellemében.* A Giolitti-korszak végével tehát nyilvánvalóvá vált a polgári erők megújítási kísérletének kudarca, a kapitalizmus elkerülhetetlenül új válságba, háborúba sodorta az országot. Ezzel párhuzamosan megindult „az idealizmus reneszánszának” a felbomlási folyamata, amit a Croce-féle eklektikus idealizmus és a Gentile-féle aktualista aktivizmus elkülönülése és egyre határozottabb ellentéte jelez. Lassan Croce filozófiája is elveszti korábbi lelkesítő szerepét. 1917-ben ezt a folyamatot értékelve Gramsci rádöbben: „Formulákat megváltoztatni semmit nem jelent. Arra van szükség, hogy mi változzunk meg, hogy cselekvésünk módszere változzék. A reformista nevelés megmérgezett bennünket, lerombolta a gondolatot, elposványosította a gondolatot . . . Forradalmárok vagyunk a cselekvésben, miközben gondolkodásunkban reformisták vagyunk: jól tevékenykedünk és rosszul gondolkodunk. Intuícióval haladunk előre és nem gondolkodva.” A mozgalomban tehát az átgondolt cselekvésre van szükség, amihez az szükséges, hogy a tömegek reformista gondolkodása megváltozzék. Ami jelentős változást jelöl Gramsci felfogásában, az a következő: az önmagából kiinduló intuíción alapuló gondolkodást elégtelennek tartja. A konkrét, történeti gondolkodás jogait követeli, aminek legfőbb gátját abban látja, hogy: „Leszoktunk a konkrétban való gondolkodásról.”²⁴ Rájön, hogy a proletariátus cselekvése nincs elméletileg megalapozva, mert nem a konkrét társadalmi-politikai helyzetből indul ki. „A történeti módszert be kellene vezetni minden tudomány

²² Garin, E.: *La formazione di Gramsci e Croce*; „Critica marxista”, 1967/3, 130.

²³ Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I, Magvető, Budapest 1976, Történeti fejezetek, 300.

²⁴ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 132.

tanulmányozásába – írja –, mert kiszélesíti az agyat és konkrét gondolkodást alakít ki, nem pedig absztrakt, dogmatikus és fecsegő mentalitást.”²⁵ Figyelme ezután az ember szellemiségéről egyre inkább áttevődik az olasz történelem konkrét vizsgálatára, valamint a világtörténelmi jelentőségű októberi forradalom elemzésére.

2.4.1. *Az orosz forradalom mint a pozitivistamechanikus történetfelfogás tényszerű bírálata.* Sokan és sokszor elemezték már „Forradalom a 'Tőke' ellen” című 1917 végén írt cikkét, és nagy részük marxizmusellenesnek tartja bizonyos megállapításait. Kétségkívül Gramsci ekkor még nem ismeri teljes egészében Marx és még kevésbé az Itáliában addig alig ismert Lenin munkásságát, de véleményünk szerint ha felfogását mélyebben ismerjük, világos számunkra, hogy nem erről van szó. Épp ellenkezőleg, Gramsci itt a merev, dogmatikus marxizmus ellen lép fel, s egyben azon reformista elképzelések ellen, amelyek a történelem formálásában minimálisnak tartják az ember szerepét. Gramsci számára az októberi forradalom e felfogásnak csattanó cáfolata. És úgy véljük: ez a forradalomértelmezése egybeesik Lenin hasonló – Gramsci által nem ismert – gondolataival. Az orosz forradalom Gramsci számára bebizonyította, hogy „... a történelem legnagyobb faktora nem a pusztá gazdasági tény, hanem az ember, az emberek társadalma, az embereké, akik közelednek egymáshoz, megértik egymást, s ezen kapcsolataikon keresztül kifejlesztik a kollektív, társadalmi akaratot; és megértik a gazdasági tényeket, és meg tudják helyesen ítélni azokat, hozzá tudják igazítani akarataukhoz, mígnem ez válik a gazdaság hajtóerejévé, az objektív valóság formálójává.”²⁶ A szubjektív tényező történelemformáló szerepének ez még valóban nem teljesen dialektikus megközelítése, éppen ezért „Forradalom a 'Tőke' ellen” című cikkét mi a gazdasági tényező reális társadalmi szerepének megértéséhez való folyamat első lépcsőfokának tartjuk, az *átmenet* írásának. Kétségkívül igaza van azonban Gramscinak abban, hogy az orosz forradalom alakításában a szubjektív történelmi erőknek jelentős szerepe volt, valóban „az objektív valóság formálójává” váltak, s ez tovább inspirálja a pozitivistatörténetfelfogás elleni harcát.

Ez a harc ezután már egyre nyíltabban zajlott, s egyre nyilvánvalóbb utalásokkal Marxra, Leninre. Turati, Treves, akik a szocialista párt „régi gárdája” nevében kulturálatlansággal vádolják az új generációt, Gramsci véleménye szerint B. Bauerhez hasonlítanak, aki ellen Marx a „Szent család”-ban oly heves polémiát folytatott. „Treves Marx doktrínáját külső sémára redukálta, természeti törvényre, amely fatálisan az emberek akaratán kívül, egyesített aktivitásukon s ezen aktivitás által kifejtett társadalmi erőknél kívül érvényesül, s amely így a haladás determinánsa, a termelés új formáinak szükségszerű kiváltója lesz” – írja Gramsci. Legfőbb kifogása a reformista felfogással szemben az, hogy „Marx doktrínáját a proletariátus tétlenségének doktrínájává” változtatták. Ez abban az időben, amikor a háború és az orosz forradalom módosította a „normális történelmi környezet feltételeit”, valóban végzetes tévedés volt, de egyenesen következett a II. Internacionálé akkori és azt megelőző irányvonalából. Gramsci ezt elutasítja, és kijelenti: „Az új generáció úgy látszik vissza akar térni Marx hamisítatlan doktrínájához, amelyben az ember és a valóság, a munkaeszköz és az akarat nem különülnek el, hanem a történeti tettekben azonosulnak egymással.”²⁷

²⁵ Uo. 135.

²⁶ Uo. 150. (Kiemelés tőlem – Sz. T.)

²⁷ Uo. 154.

Marx eredeti felfogásához itt még nem párosul az elkövetkező évek alapos Marx-ismerete, de a pozitivistá történetfelfogás elleni polémijának ez a csúcspontja tulajdonképpen kulcs Gramsci gyakorlati filozófiája lényegének (filosofia della prassi) megértéséhez. Gramsci az idealista filozófiához kapcsolódva – a pozitívizmus mechanikus társadalomképével szemben – átvette mindenekelőtt az antropológiai momentumot, amit még fiatalkorában igyekezett tiszta szellemiségétől megfosztani és konkrét-történetileg felfogni. Ugyanakkor a háború és főképp az orosz forradalom hatására felismeri a „valóság”, a „munkaeszköz”, azaz az adott történelmi és társadalmi feltételek fontosságát az ember szempontjából. Mindezt pedig végül is a pozitivistá történetfelfogás „karosszékkényelemelve” ellen a proletariátus történelemformáló cselekvése, aktivitása érdekében.

Nem arról van szó, hogy a fiatal Gramsci a marxizmus totalitását alkotó antropológiai, történelmi és gyakorlati mozzanatok összefüggését teljes egészében, dialektikusan látta volna²⁸, hanem inkább csak arról, hogy ezek egymással való szoros kapcsolatát felismerte. A következő években ezt a felfogását mélyíti el, egyre inkább eltávolodva Crocétól és felfogását morális oldalról befolyásoló Kanttól²⁹.

2.4.2. *Az „Action Française” biologizmusa ellen.* Gramsci figyelme ezután minden olyan pozitivistá felfogás ellen irányult, amelyek – akár Olaszországon kívül is – a történelmi változásokat evolúciós fejlődésnek tartották. Így 1918-ban a francia folyóirat, a katolikus-nacionalista „Action Française” köré tömörült csoportot, különösen L. Daudet-t és Ch. Maurrast bírálja, akik szerint a társadalom változása a biológiai szervezetek mintájára örök és változatlan törvények szerint megy végbe, amit a faj, a lélek, az öröklött tulajdonságok határoznak meg. A kritikai kommunizmus nevében – ezt a kifejezést Marx és Engels után Labriola használta előszeretettel – hangsúlyozza Gramsci a következőket: „A kritikai kommunizmus számára az olyan „természeti” fogalmak, mint a faj, vér, örökség, vidék . . . gyermeketeg kifejezések, amiket semmivel sem lehet igazolni: egyszerű verbalizmus, egyszerű frazeológia. A történelem emberi termék, azé az emberisége, amely osztályokra és rétegekre szakad, amely osztályok közül olykor-olykor egy túlsúlyba kerül és saját céljai szerint irányítja a társadalmat, amely osztály ellen a másik küzd, érvényesülni szeretne és *helyettesíteni* a másikat az irányításban; nem evolúció tehát, hanem *helyettesítés*, aminek szükségszerű eszköze a tudatos és fegyelmezett erő.”³⁰ Gramsci ekkor már világosan felismeri a történelmet mozgató társadalmi erőket, és ebben az időben a társadalom gazdasági szerkezeete vizsgálatának fontosságát hangsúlyozza.

2.4.3. *Az ökonomizmus ellen – az államhatalom megszerzéséért.* Amikor a fiatal Gramsci a gazdasági tényező történelmi szerepét elemzi, sohasem esik az ökonomizmus hibájába, hiszen a társadalom gazdasági viszonyait mindig csak az egyik meghatározó tényezőnek tartotta a történelemben. Az ökonomizmus, amely csupán a gazdasági tényezőt veszi figyelembe, nem képes megmagyarázni a történelmet, még kevésbé képes a történelem „csinálására”. Az orosz események elemzésekor hívja fel erre a figyelmet

²⁸ A marxizmus totalitását mi Hermann István alapján fogjuk fel. Lásd Hermann István: „A szocialista kultúra problémái”, Kossuth, Budapest 1970, 25–58.

²⁹ Gramscira elsősorban Kant kötelesség-etikája hatott. Lásd Gramsci, A.: „Scritti giovanili” id. kiad. 205., 217.

³⁰ Uo. 328.

Gramsci. A politikai szférát nem csupán a gazdasági struktúra befolyásolja, „egy nép története nemcsak a gazdasági tények által dokumentált” — írja,³¹ hanem a szellemi és gyakorlati aktivitás minden formája által, amelyek a társadalom adott „okozódási folyamataiban” szerepet játszanak. Gramsci már ekkor tisztán látja, hogy a forradalom sikeres megvívásához nem elegendő csupán a gazdasági struktúra megváltoztatása. Ezen túl arra is szükség van, hogy az emberek kulturálisan, morálisan átalakuljanak. Ezt a „kulturális forradalmat”, amit Lenin is oly sok cikkében követelt,³² a szocialista társadalom felépítésénél nem lehet figyelmen kívül hagyni, amihez az orosz társadalom is — Lenin szavaival — 1924-ben „mégis eljutott”. Gramsci a kultúrát mint eszközt igyekezett felhasználni a történelem megváltoztatásához, számos kulturális szervezetet kezdeményez, egyik megalapítója az 1919-ben induló „Ordine Nuovo” című szocialista lapnak, amely jelentős befolyásra tett szert az ún. „vörös kétévben”, 1919–1920-ban.³³ Gramsci tehát a társadalom átalakítását későbbi terminológiájával kifejezve mind strukturális, mind szuperstrukturális vonatkozásban gondolta véghezvinni, s ez a marxista alapbeállítottsága készíti az ökonomizmus teljes elutasítására.

2.4.3.1 *Loria ökonomizmusa ellen.* Mint egyik fiatalkori cikke is tanúsítja,³⁴ Gramsci már 1915-ben tudatosan kapcsolódott a Loria-bírálok sorához: Engelshez, Labriolához és Crocéhoz, és a „Börtönfüzetek” utolsó lapjain 1935-ben még foglalkozik a lorianizmussal. „Loria — írja ekkor — nem egyedi torzszülött eset, hanem egy meghatározott történelmi periódus bizonyos értelmiségi rétege egy sor képviselőjének a legtokéletesebb példánya, elsősorban azé a pozitivistá értelmiségi rétegé, amely a munkáskérdéssel foglalkozott, és amely többé vagy kevésbé meg volt győződve, hogy elmélyíti és felülvizsgálja és meghaladja a gyakorlat filozófiáját.”³⁵

Loria tehát mint típus érdekli a fiatal Gramscit, azé a típusé, aki a történelmet alapvetően szentimentális megközelítésben fogja föl, s ezzel az eseményeknek egyrészt szigorú determinizmusát, másrészt az így nem magyarázhatóknak misztikus, kiszámíthatatlan jellegét hangsúlyozza. A háború Loria szerint szükséges rossz, amit el kell viselni; ehhez pedig az emberiség testvérisége, a jóság, az igazságosság, a szeretet vezet.

De hát hogyan is fogja föl Marx elméletét Loria, aki 1880-ban még Marx titkára³⁶ szeretett volna lenni? A „Kommunista Kiáltvány”-t elemezve a következőket mondja: „... az egész rendszer sűrítve benne van ... amelynek két alapvető tétele: a gazdasági fejlődés a termelőeszköz fejlődésétől függ, más szóval a gazdaság technikai meghatározottsága és az eszmei, erkölcsi, politikai rend a gazdasági rendtől függ, más szóval a szociológia, vagy ahogy ma szokás nevezni, a történelmi materializmus gazdasági meghatározottsága.”³⁷ Ez valóban Marx tipikus ökonomista félreértése, amely felfogásból kimarad a

³¹ Uo. 281.

³² Gondolunk itt elsősorban „Naplójegyzetek”, „Inkább kevesebbet, de jobban”, „A szövetkezekről” stb. c. Lenin-írásokra.

³³ Megemlítjük, hogy Gramsci e felfogásával ellentétes a fiatal Lukács koncepciója, amely szerint a kultúra a cél, a politika csupán eszköz. Lásd Hermann István: „Lukács György gondolatvilága”, Magvető, Budapest 1974, 118.

³⁴ Lásd Gramsci, A.: „Per la verità”, Ed. Riuniti, Róma 1974, 11–12.

³⁵ Gramsci, A.: „Quaderni del carcere”, I–IV, Einaudi, Torino 1975, 2325.

³⁶ Erről tanúskodik 1880. szeptember 14-én Mantovából írt francia nyelvű levele. Lásd. „La corrispondenza di Marx e Engels con italiani (1848–1895)”, Feltrinelli, Milánó 1964, 291.

³⁷ Loria, A.: „Carlo Marx”, Formiggini, A. F., Róma 1924², 15.

termelőerők szubjektív oldala, ezzel együtt a technikai oldal is mechanikussá válik. Ha a fiatal Gramsci olykor túlhangsúlyozza a termelőerők szubjektív oldalának szerepét, azt nemcsak gazdasági, de politikai szempontból is magyarázva,³⁸ az nem utolsósorban a Loria-féle ökonomizmus képviselői elleni harcának köszönhető.

Az ökonomizmus – ami Engels sokat idézett késői levelei, valamint Lenin „Mi a teendő?” című írása szerint is – szinte a legnagyobb veszélyt jelenti a marxizmus számára, a tízes évek végi olasz szocialista vezetők hivatalos ideológiája lett. Ez még inkább ösztönzi arra, hogy az „Ordine Nuovo” csoport által megindított, az orosz forradalom példáját követő gyári tanácsok mozgalmát, a gyárfoglaló mozgalmakat, a torinói munkásmegmozdulásokat a reformista ökonomizmus e válfaja cáfolatául használja föl. Ezen mozgalom ellen, amit Lenin a Komintern III. kongresszusán kommunistának, internacionalistának ismer el, a reformisták épp Loria felfogását hívják segítségül a termelési eszközről, hogy bizonyítsák: Olaszországban nem jött el a szocialista forradalom ideje, minden forradalmi cselekvés hiábavaló, sőt a munkásosztály számára káros.³⁹

Gramsci világosan felismerte ekkorra már, hogy a politikai cselekvés motivációját a gazdasági fejlődésben kell keresni: maga a gyári tanácsok szervezete sem más, mint gazdasági alapon való politikai cselekvés. Gramsci azonban azt is látja, hogy a munkásság harcát az elnyomorodás, az alapvető létfeltételek hiányának megszüntetéseért össze lehet és össze kell kötni az államhatalomért való harccal. Ehhez pedig nem elegendő társadalmi-gazdasági szerkezetben meglévő spontán forradalmasodást előidéző ökonomiai mozzanat, hanem – újból Labriola kifejezését használva – létre kell hozni a proletariátus „pszichológiáját”, ami a történelem menetét nem kívülről, hanem belülről irányítaná. Az objektív és szubjektív feltételek egyaránt elengedhetetlenek a proletariátus diktatúrájának megteremtéséhez. A technikai eszköz fejlettségére hivatkozó reformisták tehát végleg letértek a forradalmi útról, és méltán érdemlik ki Lenintől a „legtisztább szociálárulás” címet.⁴⁰

Loria hamis történelemfelfogását, aminek hatása Olaszországon kívülre (így hozzánk is) eljutott, Gramsci a „Börtönfüzetekben” a Buharin-féle vulgármaterializmushoz hasonlítja: „A *Népszerű tankönyvnek* – írja – a „technikai eszközre” vonatkozó elmélete teljesen téves ... a *Tankönyvben* kifejeződő gondolkodásmód nem különbözik Loriaétól, ha ugyan nem még bírálhatóbb és felületesebb.”⁴¹ Gramsci Marx „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatahoz” írt előszavára támaszkodva mutatja ki mind Loria, mind Buharin pozitívizmuson alapuló vulgármarxizmusának alapvető tévedéseit.

2.4.3.2 *Loria követői: Turati és Treves.* E sekélyes ökonomizmust osztotta Olaszországban a szocialista párt vezetősége, köztük Turati és Treves is, akik most már „elméletileg” is igazolva látták elképzeléseiket. Ez oda vezetett, hogy a háború után kialakult forradalmi helyzetet nem ismerték fel, mert elmulasztották a reális társadalmi erők mozgásának vizsgálatát, a konkrét helyzet elemzését. „Az olasz reformistáktól, a Treves-, Turati-, Prampolini-, Zibordi-féléktől nekünk fiataloknak jogunk van megkérdezni: Mit tettek azért, hogy megvilágítsátok a szocialista doktrínát? Melyik könyvet

³⁸ Erről ír N. Badaloni „Il marxismo di Gramsci” (Einaudi, Torino 1975) c. könyvében.

³⁹ Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo (1919–1920)”, Einaudi, Torino 1954, 79–80.

⁴⁰ „Lenin Válogatott Művei”, Magyar Helikon, Budapest 1967, 240.

⁴¹ Gramsci, A.: „Filozófiai írások”, Kossuth, Budapest 1970, 220–222.

írtátok? Hol találhatók kutatási eredményeitek az olasz nemzet gazdaságtani helyzetéről? Tudjátok-e hogyan van megszervezve egy gyár, és hogyan fejlődött ki Olaszországban a gyárrendszer? ...”⁴²

A szocialista forradalom objektív és szubjektív feltételeiről véleményünk szerint nem véletlenül beszélt Lenin a II. Internacionálé csődjéről írt munkájában. A reformizmus ugyanis elvesztette már – Labriola kifejezésével élve – antitetikus, kritikai magatartását, és teljes egészében a polgári társadalmon belül maradt. Ennek egyenes következménye, hogy ezek a kispolgári értelmiségiek hittek a „demokratikus állam intézményeinek örökkévalóságában”,⁴³ és eleve lemondtak a Gramsci és az egész ordinovista mozgalom által megfogalmazott célkitűzésről: a proletárdiktatúra megteremtéséről, az új állam létrehozásáról. Abban a helyzetben pedig ez utóbbi volt a forradalmi, a kommunista álláspont, még ha a forradalmi tömegeknek nem is sikerült céljaikat megvalósítani.

2.5 *Gramsci pozitívizmus-ellenes harcának jelentősége.* Ezek után úgy gondoljuk, elegendő megállapítani, hogy óriási jelentősége van Gramsci szellemi formálódásában a pozitívizmus különböző formái elleni harcának. L. Paggi éppen az ökonomizmus-ellenes polémiját tartja a gramscii mű vezérfonalának,⁴⁴ ami fiatalkori írásaitól egész munkásságára jellemző. Gramsci ezen álláspontját hasonlóan értékeli L. Althusser is: „Akkor ez heves tiltakozást jelentett a II. Internacionálé mechanizmus és opportunizmusa ellen. Közvetlenül az emberek tudatára és akaratára appellált, hogy elutasítsák a háborút, megdöntsék a kapitalizmust és végrehajtsák a forradalmat.”⁴⁵ Tehát éppen pozitívizmus-ellenessége távolította el őt a II. Internacionálé hivatalos filozófiájától és vezette el a forradalmi állásponthoz, ami explicit formában már 1919–20-ban megjelenik, majd 1921-ben teljes szakadáshoz vezet az ordinovista mozgalom és a reformista szocialisták között.

3. *Gramsci egyéb társadalomfilozófiai polémiai.* Ahogy a fiatal Gramsci távolodott és 1917–18-ra elszakadt a Croce-féle idealista, immanens történet szemlélettől, úgy közeledett a marxizmushoz és próbálta megérteni Marx, majd pedig Lenin hamisítatlan felfogását. Ebben a folyamatban nemcsak a pozitivisták történet szemlélet torzításai ellen polemizált, hanem a munkásmozgalomban jelenkező egyéb marxizmust deformáló tendenciák ellen is. Az olasz szocialista pártban ugyanis nemcsak a reformisták hallatták hangjukat, hanem mellettük olyan irányzatok képviselői is, akik az osztályharc menetét egy-egy időszakban gyorsítani vagy lassítani szerették volna, s bizonyos befolyásra tettek szert a munkásság körében. Gramsci helyesen látja meg, hogy a háború és az orosz forradalom által befolyásolt olasz és nemzetközi élet politikai vonatkozásban megváltozott, a történelem menete „felgyorsult”. Ebben a társadalmi-politikai helyzetben a forradalmi erőkön kívül vannak olyan „baloldali” erők, amelyek az objektív helyzet vizsgálatától eltekintenek, és a szocialista „eszme” megvalósulását a lehető legrövidebb időn belül követelik. Mások épp ellenkezőleg Marx betűjéhez tartva magukat a forradalmi lendület lefékezését kívánják. Gramsci ezekkel szemben, felismerve a helyzet komolyságát,

⁴² Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo”, id. kiad. 490.

⁴³ Uo. 16.

⁴⁴ Paggi, L.: La teoria generale del marxismo is Gramsci; „Storia del marxismo contemporaneo”, Feltrinelli, Milánó 1974, 1366.

⁴⁵ Althusser, L.: „Marx – az elmélet forradalma”, Kossuth, Budapest 1968, 201.

ezt írja 1920-ban: „Az osztályharc jelenlegi fázisát Olaszországban vagy a politikai hatalom megszerzése követi a forradalmi proletariátus részéről . . . vagy egy félelmetes reakció a tulajdonos osztály részéről.”⁴⁶ Az ellentétes társadalmi osztályoknak ez az eldöntendő alternatívája nemcsak a nacionalista, fasiszta reakciós erők magatartását határozta meg, hanem a forradalmi erők harci módszereit is, amely erők a legkülönbébb célkitűzéseket – a reformok követelésétől a Komintern hatására a világforradalom követeléséig – igyekeztek megvalósítani. Az említett reális történelmi alternatíva végigharcolását tehát igen eltérő módon értelmezték. Gramsci álláspontja a II. Internacionálétól való elfordulásával egyre határozottabban a III. Internacionálé célkitűzéseivel való azonosulás felé halad: a proletárdiktatúra és a világforradalom követeléséhez.⁴⁷

3.1 *Gramsci korai antijakobinizmusa.* Ez a folyamat azonban nem volt mentes bizonyos ellentmondásoktól. Miközben ugyanis hangsúlyozzuk a pozitivistá történet-szemlélet bírálatainak jogosultságát és II. Internacionálé-ellenességét, arra is rá kell mutatnunk, hogy a fiatal Gramsci a morális problematikát tekintve bizonyos mértékig kapcsolódik a Renan–Croce–Sorel által hirdetett „erkölcsi és szellemi reform” követeléshez, és ez erőteljesen befolyásolta történet-szemléletét.

Arról van ugyanis szó, hogy Gramsci a szindikalista Sorelhoz való viszonyában nem az erőszak elemét érvényesíti, hanem éppen a társadalom megváltoztatásának „erkölcsi és szellemi” jellegét. Ebből az alapállásból kiindulva bírálja már 1916-ban a francia forradalom jakobinus jellegét, amit úgy fog fel, mint olyan eszközt, amely segítségével az új osztály *kényszeríti* a tömegeket az új, polgári rend elfogadására. Gramsci ezzel szemben a történelem menetének spontán fejlődését állítja. Sokan – mint például Paggi, Badaloni és mások – ezt spontaneitásként értelmezik. Véleményünk szerint ez nem a Luxemburg-féle spontaneitás-elmélet, hiszen a szövegösszefüggésből egyértelműen kiderül, hogy Gramsci éppen a szervezethez köti össze a tömegek autonóm, spontán, szocializmus felé való haladását.

A fegyelem Gramsci elméleti és politikai tevékenységére alapvetően jellemző fogalom. Fiatalkorában épp a burzsoá forradalom elutasítása miatt hangsúlyozza túl a tömegek spontán, de a szocializmus mint eszmény érdekében szervezett megmozdulásainak, forradalmasodásának jelentőségét. Magát az orosz forradalmat is – a kellő információk hiányában – úgy értelmezi, mint antijakobinus népmozgalmat, amely a legszélesebb tömegek közreműködésével jött létre egy azt megelőző erkölcsi és szellemi forradalom következményeképpen.

Az orosz forradalom számára a jó példa az új típusú forradalomra: „A forradalom nem ismerte a jakobinizmust. A forradalomnak le kellett vernie a zsarnokságot, a többséget nem erőszakkal kellett megnyernie. A jakobinizmus tisztán burzsoá jelenség . . . A burzsoá forradalmak erőszakos tette duplán erőszakos: lerombolja a régi rendet, kikényszeríti az új rendet.” Az orosz forradalom azonban „nemcsak a hatalmat váltotta fel hatalommal, hanem szokást szokással, új erkölcsi légkört teremtett, megteremtette a szellem szabadságát a testi felszabaduláson túl”.⁴⁸ Itt Gramscit elsősorban az orosz

⁴⁶ Gramsci, A.: „L'Ordine Nuovo”, id. kiad. 117.

⁴⁷ Erről ír P. Spriano „L'Ordine Nuovo” e i consigli di fabbrica” (Einaudi, Torino 1971) c. könyvében.

⁴⁸ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 106–107.

forradalom iránti lelkesedése vezette, mintsem az amúgy is gyéren rendelkezésre álló tények elemzése, hiszen tudjuk, hogy épp ebben az időben nevezi magát Lenin „forradalmi jakobinusnak”. Az erőszak elutasítása azonban Gramscinál konstans elemként őrződik meg, ezért főleg fiatalkori cikkei közül egy-két nem szignált cikket bizonyára nem Gramsci írt, amiben az erőszak dicsőítése található.

Az erőszak történelmi szerepéről azonban módosul a véleménye a „vörös kétévben” éppen Labriola és Lenin hatására, de az mindig a széles néptömegek mozgalmával kapcsolódik össze, akik „beleegyeznek” e rövid diktatórikus periódusba. A diktatúra fogalma tehát későbbi felfogásában a konszenzus fogalmával függ össze. 1919-ben például így ír: „A konkrét probléma ma a társadalmi katasztrófa tetején, amikor az egész felbomlott, és minden önkényes hierarchia megdőlt, az, hogy segítsük a munkásosztályt a politikai hatalom megszerzéséhez, az, hogy tanulmányozzuk és keressük az adekvát eszközöket ahhoz, hogy az államhatalom átruházása minimális vérontással járjon, hogy az új kommunista állam a forradalmi terror egy rövid periódusa után széles körben megvalósuljon.”⁴⁹

A fiatal Gramsci számára a jakobinus a terroristával válik egyenlővé, azzal aki a forradalom konkrét menetét absztrakt és utópikus jelszavakkal erőszakos úton akarja siettetni. Ezzel szemben Gramsci a párt szervező, meggyőző, kulturális munkáját hangsúlyozza még az „Ordine Nuovo” időszakában is, és elutasítja a szindikalista mozgalmat, amely a tömegekre akarja erőszakolni saját felfogását.⁵⁰

Gramsci antijakobinizmusa nem jelenti azt – mint forradalom-elméletével kapcsolatban majd kimutatjuk –, hogy reformista lett volna. Csupán az afféle jakobinizmus ellen harcol, amely, a történelemre absztrakt sémákat erőltetve, messianisztikus módon akarja a történelem menetét megváltoztatni.

3.2 A messianizmus ellen. A szocialista párt balszárnyában elterjedt messianisztikus történelemfelfogás minden formáját elutasítja Gramsci. Már Croce hatására 1917-ben elkülönítette magát a szocializmus mítoszként való felfogásától. Mindig is immanens szemlélete a történelem konkrét elemzésének elmélyülésével egyre határozottabban fordul szembe a jakobinizmussal, amit a „történelem messianisztikus szemléletének” nevez, valamint az ún. „kulturális messianizmussal” aminek legfőbb képviselője G. Salvemini, az „Unità” nevű szocialista lap irányítója. Salvemini bírálata azért is fontos számunkra, mert segít körülhatárolni azt a befolyást, amit Gramsci a történelemformáló szubjektum kulturális, ugyanakkor morális téren megnyilvánuló cselekvésének tulajdonít. Arról van ugyanis szó, hogy az erőszak történelmi szerepének lebecsülése egyrészt nem abszolút nála, másrészt nem jelenti a kultúra, a morál mindehatóságának absztrakt elfogadását sem. A jakobinizmus és a Salvemini-féle kulturális messianizmus végeredményben Gramsci szerint elutasítandó szélsőségek. Miközben Gramsci hangoztatja az „erkölcsi és szellemi reform” szükségességét, nem esik abba a hibába, hogy a kultúrát abszolutizálja, mert látja, hogy a vita, a propaganda segíti a társadalmi feladatok megoldását, de nem a megoldás kizárólagos eszköze. Bírálja azokat, akik a társadalom megváltoztatását csak a

⁴⁹ Gramsci, A.: „Scritti politici”, Ed. Riuniti, Róma 1973, 239–240.

⁵⁰ Lásd A. Gramsci: „L'Ordine Nuovo”, id. kiad. 15. A kényszerítő és a konszenzionális momentum a jellemző Gramsci későbbi „neojakobinizmusára”. Lásd Portelli, H.: Jacobinisme et anti-jacobinisme de Gramsci; „Dialectiques”, 1974/4–5, 28–43.

kulturális felemelkedéssel – mint Salvemini – vagy csak „morális megtisztulással” – mint B. Giuliano – hozzák összefüggésbe.⁵¹

Gramscit és Lukácsot, fiatalkori felfogásuk alapján, gyakran szokták együtt emlegetni mint praxisfilozófusokat. Eltekintve attól, hogy Gramsci és Lukács felfogása között valóban kimutatható – a sajátos történelmi körülmények hatására – bizonyos hasonlóság, az antropológiai mozzanat preferálása tekintetében pedig szinte azonosság, a messianizmus tekintetében felfogásuk alapvetően szemben áll egymással. Ezen a megállapításunkon – megítélésünk szerint – még az sem változtat, hogy mind Gramsci, mind Lukács a világtörténelem gyors megváltozásában, a világforradalomban hitt. Ez a világforradalmi perspektíva a Komintern hatására ebben az időben a legkülönbébb felfogások – köztük a lenini – jellemzője volt. Gramsci koncepciója e tekintetben inkább Leninével rokonítható. Gramsci ugyanis valójában elutasított mindenfajta utópiát, ami erősíti messianizmus-ellenességét. Az utópistákkal szemben, akik a tényeket kívánják előre látni, azt írja: „A cél nem tény, hanem eszme, amely tényeken keresztül realizálódik.”⁵² Tehát nem a tényeket kell előre látni, hanem a szocializmus mint eszme kell hogy irányítsa cselekedeteinket, ami akkori szóhasználatával okozódási sorokban megy végbe. A célkitűzés megvalósításához pedig adekvát eszközöket kell keresni. Erre példát szintén az orosz forradalomban talál. „A bolsevikok – írja – nem utópisták és nem is álmodozók. Pedagógiai vagy más irányú gyakorlati cselekvésük dokumentumai bizonyítják, hogy mentalitásukban mennyire irtóznak a messianizmus minden formájától ... a bolsevikok kultúráját a historicista filozófia adja; úgy fogják föl a politikai cselekvést, a történelmet, mint fejlődést, nem mint önkényes szerződés-elméletet, mint a tökéletesedés végtelen folyamatát, nem mint végleges mítoszt.”⁵³ A harc fő eszközének a proletár tömegek tudatos cselekvését, minden ország proletárjai gyakorlati és szellemi egységét tartja. A történelem reális felfogására való törekvése készíti Itália társadalmi-gazdasági helyzetén kívül a világperspektíva figyelembevételére, a nemzeti mozzanatoknak a nemzetközi mozzanatokkal való összekapcsolására.

3.3 A történelem „tudományos” felfogásának elutasítása. A fiatal Gramsci polémijának alapját azon misztikus és ugyanakkor mechanikus determinista társadalomfelfogások bírálata adja, amelyek szerint a történelem menete teljes mértékben okságilag és törvényszerűen meghatározott, az abba való beavatkozás felesleges, sőt káros, hiszen végzetes következményekkel jár. Ugyanis a pozitivista, az ökonomista és ezzel rokon szocializmus-koncepciók, az evolucionista, fatalista társadalomfelfogások közös gyökere – a társadalmi törvények mechanikus jellege – ellen tiltakozik Gramsci, amikor bírálja a társadalom menetét teljes biztonsággal „előre látó” „tudósokat”. Itt természetesen nem Marx és Engels, valamint Lenin álláspontjának bírálatáról, hanem annak dogmává, holttá merevített változatáról van szó, ugyanakkor természetesen a marxizmus alkotó felfogásáról is egyben. A „könyvívű” történelemfelfogások szerint ugyanis meg kell várni mindazon feltételek beérését, amelyek nélkülözhetetlenek a szocialista forradalomhoz, a proletariátus diktatúrájához, mert különben a mozgalom teljesen hiábavaló és céltalan.

⁵¹ Salvemini bírálatát lásd Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 269–275. és Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo”, id. kiad. 257–259.; B. Giuliano bírálatát lásd Gramsci, A.: „Scritti politici”, id. kiad. 236–240.

⁵² Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 200.

⁵³ Uo. 268.

Ezt Gramsci „karosszék-kényelem” politikájának, a „ha” politikájának nevezte (... ha bekövetkezik ez az esemény... , ha beérk ez a feltétel stb.), és helyette a történelem menetének aktív befolyásolását tűzte ki célul, aminek vezérfonalául szolgál a marxizmus. Ebben az alapállásban erőteljesen érezhető egyrészt Labriola hatása, aki a marxizmust „egy állandóan fejlődésben levő tudománynak és politikának” tartotta, s hangsúlyozza, hogy „A mi tanításunk csupán kutatási és szemléleti módszer kíván lenni. Marx nem véletlenül beszélt felfedezéséről mint vezérfonallról”⁵⁴; – másrészt kétségkívül Lenin hatása, aki többször feltette a kérdést: „Melyik könyben olvasták Önök, hogy a történelemnek csak egyfajta fejlődést szabad befutnia?”, s elfogadta a napóleoni „*On s'engage et puit on voit!*” cselekvési programot. Éppen ezért üdvözölte Gramsci oly nagy lelkesedéssel a „Tőke” betűjének és nem szellemének „elentmondó” orosz forradalmat. Éppen ezért bírálja az „Ordine Nuovo” periódusa alatt „az opportunistákat és egész bandájukat”, akik mindenáron el akarták téríteni a munkástömegeket a háborúban meggyengült és vezetésre képtelen burzsoázia elleni harctól azzal, hogy „Olaszországban nincsenek meg a forradalom objektív feltételei”. Éppen azon „tudósok” ellen, akik a marxizmust nem alkotóan, hanem betű szerint értelmezik, hangsúlyozza: „Azt várni, hogy a testi és szellemi rabszolgaság ilyen fokára süllyesztett tömeg az autonóm történelmi fejlődést fejezze ki, azt várni, hogy spontán módon kezdje meg és folytassa a forradalom teremtését, tisztára az ideológusok illúziója.”⁵⁵ Ezzel szemben Leninre hivatkozva hangsúlyozza, hogy a tömegeknek a forradalom kezdeményezőivé, ágenseivé kell válniuk. A történelem menetének végül is tehát az „előre megszabott” iránytól el lehet, sőt az adott helyzetben el is kell térni. Gramsci felfogásában így kapcsolódik össze a történelem „tudóskodó”, „könyvízü” értelmezésének bírálata a tömegek aktivitásának követelésével, ami gyakorlati filozófiájának lényegét jelenti.

4. *Gramsci korai történetfilozófiájának alapvető kategóriái.* Nem kétséges, hogy amennyiben Gramsci korai történetfelfogásának pozitív kifejtését nem kapcsoljuk össze a pozitívizmussal, az ökonomizmussal és egyéb marxizmust torzító koncepciókkal szembeni heves vitáival, nem érthetjük meg Gramsci történetfilozófiai álláspontját. A *pars destruens* a Gramsci-féle felfogás szerves része. Nem csupán azért, mert a polémiát, a kritikát ő maga is nagyon fontosnak tartotta. (Így ír: „Számunkra a vitának óriási jelentősége van, ez magának az életünknek az értelme”⁵⁶, vagy egyik Tatjánához írott levelében: „Egész szellemi formálódásom polémikus jellegű volt.”⁵⁷) Hanem főként azért, mert a bírált irányzatok és koncepciók mintegy a gramscii elmélet és gyakorlat „negatívjai”, azok, amelyek a bírálattal egyidőben lehetővé tették számára saját álláspontjának világosabb, árnyaltabb megfogalmazását. Az eddig tárgyaltakból, úgy véljük, kiderül, hogy a korai Gramsci történetfelfogásának alapvető kategóriái egyrészt a szubjektum, másrészt a gyakorlat, a praxis fogalma.

4.1 *A szubjektum mint történelemformáló tényező.* Mindazokkal – például Lukácssal – együtt, akik az idealizmus felől közelítettek a marxi, lenini gondolatokhoz, és járták végig a Marxhoz, Leninhez vezető utat, Gramsci is a szubjektumból kiindulva keresi azt a közös tényezőt, amely elvezet a valóság reális feltárásához. Gramsci szubjektumon –

⁵⁴ Labriola, A., i. m. 193., 98.

⁵⁵ Gramsci, A.: „L'Ordine Nuovo”, id. kiad. 400.

⁵⁶ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 117.

⁵⁷ Gramsci, A.: „Lettere dal carcere”, Einaudi, Torino 1973, 390.

éppen Croce hatására – még pályakezdő éveiben sem absztrakt, elvont egyént ért, hanem – Croceval szemben – munkást, akinek azonban legfőbb kialakítandó jellemzőjének kultúráját, tudatosságát tartotta. Kezdetől fogva meg volt ugyanis győződve, hogy a proletárok, a munkásság Olaszország új történelmének főszereplői, akik saját cselekedeteikkel formálják ki a jövőt. Ebben az időszakban azonban – amint utaltunk rá – Gramsci még úgy gondolta, hogy a történelmet elsősorban szellemi téren kell megváltoztatni.

Az 1917-es oroszországi események hatására egyrészt megerősödött benne az ember, a történelemformáló szubjektum alapvető szerepéről eddig vallott felfogása, ugyanakkor másrészt a szubjektum fogalmát kezdi konkrétabban, anyagi-gazdasági folyamataiba beágyazottan, az anyagi valóság által determináltnak értelmezni. Ekkor írja, hogy „az ember a történelem legnagyobb faktora”, mert az orosz forradalomban is „az emberek változtak meg: s ez a fő”.⁵⁸

A történelemformáló szubjektumot tehát úgy fogta föl, mint akik az olasz társadalomban kialakult válságot, mély ellentmondásokat megértve, átgondolva olyan kollektív, társadalmi akaratot hoznak létre, ami majd alapját képezi a társadalom forradalmi megváltoztatásának. Gramsci a konkrét társadalmi-politikai helyzet elemzése során 1919-re eljut a szubjektum teljesen konkrét, anyagi, marxista–leninista felfogásához. Ettől kezdve szubjektumon a *konkrét*-munkást érti. De nem a bér munkást, aki teljesen a kapitalista társadalom alá van besorolva és végeredményben ahhoz tartozik, hanem a termelőt, akiben a társadalmi ellentmondások tudatosulnak, aki a gyári tanácsokat a proletárállam modelljének tartja, „aki megszerezte a termelőfolyamatban betöltött funkciójának a gyártól a nemzetig, a világig világos tudatát”.⁵⁹ Aki tehát képes megszerezni a szükséges vezetési képességet mint a szocialista társadalom egyik fontos előfeltételét. Az anyagilag-gazdaságilag meghatározott és tudatosult egyén, a termelő politikai cselekvése hozza létre a kívánt társadalmi változásokat. Ez Gramsci késői felfogásának is alapja, mint azt helyesen húzza alá Badaloni a már említett könyvében.

4.2 *A praxis.* Gramsci filozófiájának legtöbbet méltatott fogalma, amely a XX. század első évtizedei olasz gondolkodásának is középponti kategóriája (prassi). Sajátosan értelmezte ezt a fogalmat Croce, aki a marxizmus hatására veszi be „Szellemfilozófiá”-jába a szép, jó, igaz kategóriák mellé a gyakorlati mozzanaton (pratica) alapuló hasznos fogalmát. A marxizmust következetesen „praxisfilozófiának” nevező G. Gentile a Feuerbach-téziseknek szubjektivistikus magyarázatot igyekezett adni, amely nem csekély befolyással volt bizonyos vele kapcsolatban álló felfogásokra.⁶⁰

Gramsci praxis-értelmezése minden kétséget kizáróan Labriola felfogásával rokon, amely egyben a materialista, marxista tradíció fő vonalát is képviseli Olaszországban. Labriola szerint ugyanis a történelmi materializmus fő kérdése, „magva” a praxis fogalma. „A praxis folyamatában – írja – benne rejlik az ember természete, azaz történelmi fejlődése; és amikor praxist mondunk, a totalitás szemszögéből nézve ki akarjuk

⁵⁸ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 196.

⁵⁹ Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo”, id. kiad. 46.

⁶⁰ Gentile felfogását lásd G. Gentile: „La filosofia di Marx”, Sansoni Ed., Firenze 1973. Nem oszthatjuk B. Brunetti felfogását, aki szoros kapcsolatot igyekszik kimutatni Gramsci és Gentile praxis-értelmezése között. Lásd Brunetti, B.: Gramsci e Gentile; „Rinascita”, 1977/31, 29–30.

küszöbölni a gyakorlat és elmélet közönséges szembeállítását.”⁶¹ Tehát Labriolánál a praxis fogalma a társadalmi haladással, a történelem menetének materiális megváltoztatásával függ össze, az elmélet és gyakorlat összekapcsolását segíti.

Gramsci történetfilozófiájának középponti kérdését már egyetemi hallgató korában megfogalmazta, amit filozófia professzora visszaemlékezéseiből ismerünk. „Magánórákat adtam neki. Irányultága eredetileg crocei volt, de már a gyeplőt harapdálta, és nem tudta hogyan és miként szabaduljon tőle. Az intellektuális (eszmei) faktor reális társadalmi értéke és értelme érdekelt. Számot akart vetni azzal a formáló folyamattal, amit a kultúra játszott a forradalom megvívásában . . . tehát . . . Gramsci akkor főleg azzal foglalkozott, hogy megértse, *miként válik az eszme gyakorlati erővé.*”⁶²

Ez a problémakör nemcsak 1914-ben érdekelt, hanem egész életén át. Az elmélet, az eszme megvalósulási folyamata foglalkoztatta az orosz forradalom idején is, amikor Lenin történelmi szerepét méltatva így ír: „Leninnek a szocialista forradalomban nem a Babeuf-féle sors jutott. Gondolatát tevékeny erővé tudta tenni a történelemben.”⁶³ Gramscit tehát már akkor az a dialektikus probléma érdekelt, hogy milyen a kapcsolat lét és tudat között, mégpedig nem ismeretelméleti, hanem ontológiai vonatkozásban. Egyszóval az ontológiai praxis problémája foglalkoztatta, amikor például 1919-ben a történelmi materializmus alapvető fogalmának nevezi a praxist, és „a filozófiai meditáció gyakorlatba való átvitele”-ként értelmezi azt.⁶⁴ A bolsevikok „történelmi főművének” azt tekinti, hogy „történelmileg a tapasztalati valóságban valósították meg a proletárdiktatúra marxista formuláját”.⁶⁵ Számos más példát is lehetne idézni, ahol Gramsci a praxis kérdésével foglalkozik, s mint tudjuk, későbbi, érett gondolkodásában ez a problémacsoport kiemelkedő helyet kap majd. A praxis kérdésében ugyanis később Marx és Lenin filozófiájából merít további támpontokat, elsősorban Marx Feuerbach-téziseiből (amit a börtönben németről olaszra le is fordít), valamint Lenin elméleti és gyakorlati tevékenységéből.

Az eszme gyakorlatban való megvalósulásaként értelmezett praxis kérdése felveti azt a lényegi problémát, hogy milyen kapcsolat van e tekintetben Hegel és Gramsci, valamint Marx, Lenin és Gramsci között. Ugyanis mint tudjuk, Hegel a történelmet az „ész haladása”-ként értelmezte, „A szellem fenomenológiájá”-ban pedig „időben külsővé váló szellem”-ként,⁶⁶ amely folyamatban az ember tevékenységének is szán bizonyos szerepet. „A történelemben meg kell ugyan valósulnia az eszmének mint az abszolút hatalomnak – írja Platónnal kapcsolatban. – . . . A történelem azonban az az eszme, amely természetes módon, nem az eszme tudatával valósul meg. Az emberek persze a jognak, az erkölcsösnek, az istenesnek általános gondolatai szerint cselekszenek; de tudnunk kell, hogy cselekedni egyszersmind annyi, mint a szubjektumnak mint olyannak különös

⁶¹ Labriola, A., i. m. 209.

⁶² Zucaro, D.: Antonio Gramsci all'Università di Torino 1911–1915; „Società”, 1957/6, 1110. (Kiemelés tőlem – Sz. T.)

⁶³ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 124.

⁶⁴ Gramsci, A.: „Scritti politici”, id. kiad. 239.

⁶⁵ Gramsci, A.: „L'Ordine Nuovo”, id. kiad. 7.

⁶⁶ Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Akadémiai, Budapest 1973², 414.

célokért való tevékenysége. Az eszme megvalósítása tehát gondolatoknak és fogalmaknak közvetlen, különös célokkal való keveredése révén történik; úgyhogy az csak egyrészt a gondolat által, másfelől a körülmények, az emberi cselekedetek mint eszközök által jön létre.”⁶⁷

Azt gondoljuk, különösebb indoklás nélkül is világos, hogy a hegeli filozófia talpraállítása után ezekből és más okfejtéseiből helyes eredményt kapunk. Nem tartjuk véletlennek, hogy Marx éppen Hegel jogfilozófiájának bírálatában fogalmazta meg az ismert kijelentést az eszme anyagi erővé válásáról.⁶⁸ Hegelnek „A logika tudománya”-ban tett azon kijelentése – hogy „A magáért-való-lét eszmeisége mint totalitás így először is átcsap a realitásba, mégpedig a legszilárdabb, legelvontabb realitásba, mint egy”⁶⁹ – kiváltja Lenin nagyrabecsülését, aki ekképpen fordítja le e hegeli megjegyzést: „Az eszmei átváltozik reálissá – *mély* gondolat: nagyon fontos a történelem szempontjából. De az ember személyes életében is látható, hogy sok igazság van ebben. A vulgáris materializmus ellen. NB. Az eszmeinek az anyagítól való különbsége szintén nem feltétlen, nem szertelen.”⁷⁰ Leninnek ez a megjegyzése heurisztikus jelentőségű Gramsci történetfilozófiájának alapvető kategóriája, a praxis vonatkozásában. Leszámítva ugyanis azt a kezdeti időszakot, amikor Croce hatására bizonyos Hegel-hatás valóban érezhető Gramsci történet szemléletén (bár ez nagymértékben módosul a munkásmozgalom befolyása alatt), Gramsci felfogására tulajdonképpen e materiálisan, anyagi-társadalmi valóságában felfogott praxis a jellemző. A továbbiakban azt szeretnénk kimutatni, hogy a gyakorlat és elmélet „közönséges szembeállítását” Gramsci hogyan igyekszik kiküszöbölni, Leninnel szólva az eszmeinek anyagítól való „nem feltétlen különbségét” hogyan értelmezi.

4.2.1. *Tudatosság és társadalmi determinizmus.* E feladat megoldásának kétségkívül nem adekvát, crocei útját keresi, amikor kezdetben – éppen a történelem említett szellemi síkú felfogása következtében – a cselekvés szellemi jellegét hangsúlyozza. Nagyon lényeges azonban leszögezni, hogy a kultúra és a tudatosság kérdésének korai vizsgálata már magában rejtje azt a lehetőséget – amivel később élni is fog –, hogy az a társadalom objektív menetét esetleg lényegesen is befolyásoló tényezővé váljon. Gramscinál ugyanis a szubjektumból való kiindulás nem szubjektivizmus, mindig is keresi azokat a formákat, amelyekben a szubjektum jellemző vonásai, a kultúra, a tudatosság meg tud valósulni. Sőt, a fiatal Gramsci nemcsak elméleti pozícióból hangsúlyozza a tudatosság megvalósulásának fontosságát, hiszen maga is aktívan részt vesz a torinói sztrájkokban, előadásokat, vitákat tart a munkásság körében, kísérletet tesz politikai-kulturális folyóirat (La città futura) megindítására, kulturális körök (Club di vita morale) szervezésére. Számára a kultúra, a tudatosság tehát sohasem önmagában érdekes, hanem csak mint a társadalmi folyamat része, amelynek értelmet csak a megvalósítás adhat.

1917 után Gramsci egyre komolyabban figyel arra a momentumra, hogy a tudatosságot, a munkásság és a parasztság tudatát milyen tényezők befolyásolják, azaz miért olyan a tudatuk, amilyen. Ekkor fordul figyelme komolyabban is a társadalmi tényező meghatározó szerepe felé. Egyre világosabban látja, hogy az eszmei faktor megvalósulása-

⁶⁷ Hegel: „Előadások a filozófia történetéről”, I–III, Budapest 1977², II, 126.

⁶⁸ Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés; MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 384–385.

⁶⁹ Hegel: „A logika tudománya”, I–II, Akadémiai, Budapest 1958, I, 138.

⁷⁰ Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Kossuth, Budapest 1972, 95.

nak feltétele a valóság helyes felfogása, hű visszatükrözése. Ehhez pedig a társadalmi viszonyok valóságos, anyagi összefüggéseken alapuló figyelembevételére van szükség. A marxizmus befolyására felismeri az objektív, anyagi determinációs viszonyok jelentőségét: „A szocializmus filozófiája – írja – arra tanított, hogy a történelemben az események lényegét, szellemi és gazdasági szükségszerűségüket keressük.”⁷¹ Fontos kiemelni, hogy Gramsci számára a gazdasági szükségszerűség adottságot, készen talált feltételt jelent csupán, amit az ember cselekvésével módosít. Számára tehát a praxis nem az objektum és a szubjektum teljes azonosságának kifejeződése, hanem a társadalmi valóság állandó, szakadatlan formálása. Alapállására mindvégig jellemző a következő: „Mi – írja – abban különbözünk a többiektől, hogy az életet mint *mindig* forradalmi fogjuk föl, és ezért majd nem tartjuk véglegesnek a megvalósult világunkat, hanem mindig nyitva hagyjuk az utat a jobb felé, magasabb harmóniák felé. Sohasem leszünk konzervatívak, még a szocialista rendszerben sem.”⁷²

Számára tehát a társadalmi valóság változásával állandóan változnia kell hozzá való tudati viszonyunknak is, ami magasabb fokon aztán visszahat a valóság formálására. A praxis Gramsci szerint tehát társadalomontológiai folyamat, amely egyrészt az állandóan változó politikai cselekvésben, másrészt és az előbbivel összefüggésben a gazdasági és kulturális cselekvésben ölt testet. Kétségtávol a praxis mozzanata az, amely összeköti a készen talált feltételeket, vagy más szóval a társadalom objektíve meglevő determinációs folyamatát az ennek megváltoztatására törekvő konkrét egyén társadalmi tudatosságával. Ezért a kettő kölcsönös viszonyának dialektikus értelmezése igen fontos a Gramsci-féle történetfilozófia (és természetesen az ennek alapjául szolgáló marxizmus) szempontjából. 1919-ben ezt írja: „A történelmi materializmus a történelemben mind a gazdasági erőket, mind a szellemi erőket tanulmányozza, kölcsönös összefüggéseikben, dialektikájukban.”⁷³ A pártnak mint szervező erőnek Gramsci ebben a folyamatban jelentős szerepet szán (ezért sincs meglegedve az ún. „régis gárda” munkájával): „A párt kulturális tevékenységén keresztül segíti a munkásosztályt történelmi helyzetének tudatára jutni, segíti azon indulatainak és érzelmeinek konkrét és szerves kifejezést adni, amelyek az emberek létének új, anyagi feltételeiből származó égető szükségszerűségekből táplálkoznak.”⁷⁴ Talán eléggé világos, hogy a pártnak a szerepét nem csak „meghatározottnak”, hanem „meghatározónak” tartja, amely az „anyagi dolgokat”, a „létező fizikai erőket” a proletártudatosság megszervezésével, fegyelmével, a proletárok közös akaratával kívánja módosítani. Gramsci felfogása sohasem alapul illúzióon, mindig a reális történelmi mozgások vizsgálatából igyekszik kiindulni. A szocializmusról mint igaz elméletéről – ami csak Oroszországban inkarnálódott addig – ezt írja: „Az abszolút igazság nem elegendő ahhoz, hogy a tömegeket magukkal ragadjuk a cselekvésbe, hogy forradalmi szellemmel lássuk el őket, hanem *meghatározott* 'igazság' kell . . . az emberi történelem szempontjából csak az 'igazság', ami a cselekvésben testet ölt, ami hévvel és lelkesedéssel tölti el meglevő tudatunkat, ami magunknak a tömegeknek a reális vívmányaiban és mély mozgalmaiban valósul meg.”⁷⁵

⁷¹ Gramsci, A.: „Scritti giovanili”, id. kiad. 262.

⁷² Uo. 126.

⁷³ Gramsci, A.: „L'Ordine Nuovo”, id. kiad. 234.

⁷⁴ Uo. 99.

⁷⁵ Uo. 397.

Mindeddig nem beszéltünk arról a leglényegesebb társadalmi tényezőről, a marxista társadalom és történetfilozófia egyik alapkategóriájáról: a munkáról. A munkáról általában maga Gramsci sem beszél sokat, annál többet a proletárok munkatevékenységéről, a gyárban, üzemben elfoglalt helyéről. Tulajdonképpen az egész gyárfoglaló mozgalom, a gyári tanácsok rendszere 1919–1920-ban arra az „ifjúsocialista”, maximalista és intranzigens álláspontra épül – aminek kidolgozásában maga Gramsci főszerepet játszott –, hogy a társadalom megváltoztatását a gyárakban kell kezdeni. Fel kell hívni a munkások figyelmét arra, hogy munkájuk a kapitalista társadalom alapját adja, nélküle a kizsákmányoló osztály nem létezhet. „A munkás – írja 1920-ban – a termelési és munkafolyamat meghatározott szükségszerűségét képviseli ... Ha a munkás világos tudatára ébred ennek az ő „meghatározott szükségszerűségének”, új történelmet kezdhet el ...”⁷⁶ Azaz tudatosan és bátran, félelem nélkül harcolhat az őt kizsákmányoló osztály ellen.

Az eszmei és az anyagi tényező, az elmélet és a gyakorlat, a tudatosság és determinizmus közötti kapcsolatot tehát ez az ontológiai értelemben felfogott praxis jelenti. Foglaljuk azonban össze azokat a mozzanatokat, amelyek a praxis *tartalmát* megadják.

4.2.2. *A praxis mint gazdasági, politikai és kulturális cselekvés.* Ha a praxis tartalmát keressük, Gramsci korai történetfelfogásának materialisztikus jellege teljesen világos lesz. Kezdjük a gazdasági mozzanattal. Gramsci 1917 után felismeri, hogy a gazdasági szükségszerűség a társadalom fejlődését meghatározó tényező. Ezt természetesen nem ökonomista, vulgármaterialista értelemben fogja föl, hanem elismeri az eszmei-tudati faktor történelmi szerepét is, s ezzel Marx, Engels és Lenin hagyományait folytatja. Tévedés ezért az eszmei faktor Gramsci-féle hangsúlyozásából azt a következtetést levonni, hogy túlzottan kapcsolódik Crocehoz, illetve Hegelhez. Arról van szó, hogy Gramsci nem zárja ki a tudatosságot az objektív tényezőkből. Csak e helyes, dialektikus felfogás alapján lehet az eszmei faktor történelmi szerepét a maga valóságában értelmezni. A felépítményben lezajló összes változást és folyamatot Gramsci mindig a gazdasági alapra vezeti vissza. Ezt írja: „A munkásosztály politikai cselekvése csak akkor kap reális történelmi értéket, ha az az új gazdasági feltételek fejlődésének funkciója”, mert „hogy jó kimenetele legyen a politikai cselekvésnek, egybe kell esnie a gazdasági cselekvéssel”.⁷⁷ Az olyan fontos politikai cselekvésnek az alapját tehát mindig a gazdasági momentum szolgáltatja. Az adott és készen talált gazdasági és politikai cselekvés következtében előállott anyagi és szellemi objektívációk pedig a proletariátus eszmei állapotának meghatározó mozzanatai. „A forradalmi fegyelemnek és öntudatnak a történelmi alapja a politikai és gazdasági feltételekben van”⁷⁸ – írja 1920-ban.

Miután a társadalmi praxis Gramsci-féle felfogását elkülönítettük a vulgármaterializmustól és az idealizmustól, el kell különíteni még az újbaloldal „praxis”-fogalmától is (lásd a Praxis-kört). Arról van ugyanis szó, hogy szemben Marx „humanista” értelmezőivel, Gramsci a praxist csak mint a marxista elmélet és gyakorlat totalitásának *részét* tekinti, s nem szakítja el a valósan létező, a történelem által meghatározott embertől,

⁷⁶ Gramsci, A.: „L' Ordine Nuovo”, id. kiad. 186.

⁷⁷ Uo. 79.

⁷⁸ Uo. 177.

valamint magától a történelmi folyamattól, amit az ember meghatározott feltételek mellett „csinál”.

5. *Gramsci korai forradalomelmélete.* Nagyon lényeges hangsúlyozni – mint azt a praxis vonatkozásában meg is tettünk –, hogy Gramsci a történelmet mindig folyamatként fogja föl, „levésként”, ami állandóan változik, s ennek megfelelően változnia kell az azt átalakítani kívánó társadalmi-történeti praxisnak is. „A történelem – ahogy írja – folyamatos alakulás, tehát lényegileg előreláthatatlan. De ez nem jelenti azt, hogy „minden” előreláthatatlan lenne a történelem alakulásában, hogy tehát a történelem az önkényesség és a felelőtlenség területe lenne. A történelem egyszerre szabadság és szükségszerűség.”⁷⁹ A meghatározottságnak és az ember szabad, tudatos cselekvésének a történelmi folyamatban (farsi) való vizsgálata vezeti el Gramscit forradalomelmélete megfogalmazásához. Ha a történelem hosszú folyamat, akkor az új társadalom maga is hosszú, fegyelmezett és szervezett munka eredményeként áll elő. A társadalmat nem lehet egy *Legyen!*-nel megváltoztatni, ahogy mondja. A forradalom pedig „nem csodatévő aktus, hanem a történelmi fejlődés dialektikus folyamata”.⁸⁰ A forradalom mint csodaszer elutasítása írásaiban sokszor visszatér, amikor a forradalom folyamat-jellegét akarja hangsúlyozni. „A proletárforradalom egy nagyon hosszú történelmi folyamat, ami meghatározott termelőerők kialakulásában, kifejlődésében valósul meg, meghatározott történelmi környezetben”⁸¹ – írja.

Mégis, nem arról van-e szó, amire Althusser is utal, hogy Gramsci bizonyos mértékben foglya maradt a II. Internacionálé elméletének, és egyfajta sajátos, de mégis reformista elképzelést fejtett ki a forradalommal kapcsolatban? Válaszunk egyértelműen: nem. Gramsci ugyanis a maga valóságában, bonyolultságában fogta föl a forradalmat: 1919-re, feladva, illetve módosítva addigi antijakobinizmusát, a Komintern hatására igenli a proletárdiktatúrát, s azt a forradalom folyamatának szükségszerű elemeként értelmezi. Szükség van a magántulajdon eltörlésére, a burzsoázia hegemoniájának megszüntetésére, és ezt csak a burzsoázia felett gyakorolt diktatúrával lehet elérni. De a forradalmi folyamatnak ez csak a „minimális programja”, a maximális programja pedig a „proletariátus uralkodó osztállyá” szervezése.⁸² Ebben a folyamatban pedig nincsenek csodák. A tömegeket kitartó munkával kell felkészíteni a minimális program teljesítése utáni időkre, amikor a hatalom gyakorlására való képesség, a társadalmi vezetésének képessége döntő momentum, és a szocialista társadalom építését alapvetően befolyásolja.⁸³ Gramscinak ez a reális, távolba tekintő forradalomkoncepciója nem a dilettáns, a romantikus kalandor forradalmat „csináló” elképzelése, hanem Marx, Engels és Lenin felfogásával rokon. A forradalom a marxizmus e klasszikusai szerint sem egyetlen aktus, hanem hosszú folyamat, ami a politikai hatalom megszerzése után is tovább folytatódik. Engels egyik Bernsteinhez írott levelében így ír: „A németek nagy hibája, hogy a forradalmat egyik napról a másikra elintézhető valaminek tartják. Valójában az a tömegek több éves fejlődési

⁷⁹ Uo. 16.

⁸⁰ Uo. 30.

⁸¹ Uo. 123.

⁸² Uo. 93.

⁸³ A „magán-való” osztályból „magáért-való” osztállyá szerveződő proletariátus forradalmi cselekvésének alapját a proletárok „pszichológiája” adja, aminek kialakítása tehát igen fontos feladat. Uo. 13.

folyamata, olyan körülmények között, amelyek meggyorsítják azt.”⁸⁴ Lenin hasonlóképpen ír. A szocialista forradalom – írja – „nem egyetlen aktus, nem egyetlen fronton vívott egyetlen ütközet, hanem a legszélesebb osztálykonfliktusok egész korszaka, az összes frontokon, vagyis a gazdaság és a politika összes kérdéseiben vívott ütközetek hosszú sora”.⁸⁵ Gramscinak ez az álláspontja tehát Engels és Lenin reálforradalmi felfogását viszi tovább, aminek alapját a társadalmi-politikai erőviszonyok történelmileg konkrét vizsgálata adja.

5.1 *A proletárdiktatúra kérdéséhez.* Gramsci a praxis megvalósulását, konkretizálódását látja a forradalmi cselekvésben, aminek célját 1919–20-ban a proletárdiktatúra megvalósíthatóságában látta. Ekkor ugyanis forradalmi helyzet volt Olaszországban, a rohamosan romló gazdasági helyzet következtében az elégedetlen munkástömegek rövid időn belül elfoglalták Olaszország fémfeldolgozó-, gépgyártó- és autógyártóiparájának legnagyobb részét. A gyárakban megszervezték a „vörös gárdát” és „megindították a termelést, megszervezték a termékek elosztását és piaci értékesítését”.⁸⁶ (Ez mindaddig tartott, míg a történelmi alternatíva a reakciós erők összefogását, a fasiszmus megerősödését nem hozta.) Ebben a politikailag fellendülő időszakban Gramsci – érthetően – nagyon optimistán ítélte meg a helyzetet, s már azt is leírta, hogy a kommunizmus csak kellő fegyelem és szervezettség kérdése. A proletárdiktatúrát azonban a politikai mozgalmak ezen időszakában is igyekezett valójában felmérni, és próbálta magát tartani forradalom-konceptiójának alapvető megállapításaihoz. Tudta, hogy az akkor elkezdődött harc – aminek kimenetelét (mint minden társadalmi-politikai mozgalmét) előre nem lehetett megállapítani – sokáig tart, és a tömegek összefogásától, tudatosságuktól függ majd. „A kommunista forradalmat – írta – nem lehet rajtaütésszerűen megvalósítani. Ha a kisebbségnek mégis sikerülne erőszakkal megragadni a hatalmat, ezt a kisebbséget másnap a kapitalizmus zsoldos erőinek ellentámadása megdöntené, mert a nem megnyert többség hagyná lemeszárolni a forradalmi hatalom színe-javát.”⁸⁷ A tömegek megnyerésének tehát a proletárforradalom sikeres megvívása érdekében nagy a jelentősége. A tanácsmozgalom bukását Olaszországban nem utolsósorban az okozta, hogy az nem terjedt ki az egész országra, tehát nem sikerült megvalósítania a többséget.⁸⁸ Gramsci az erőszak kérdését Machiavellire hivatkozva tárgyalja, és azt mondja, hogy aki a célt akarja, annak akarnia kell az eszközt, a proletárdiktatúrát is. Ezt azonban nem leegyszerűsített értelmében fogta fel, és a proletárdiktatúra kivívásához szükségesnek tartotta bizonyos proletár intézmények és szervezetek létrehozását is, amelyek a jövő társadalmának a csíráját képeznék. Az erőszakot azonban nem azonosította a vérengzéssel, azaz felfogása nem a „machiavellizmus” nyomait viseli magán. Azt mondja, hogy a megoldást nem csupán az erőszakban kell keresni, mert „Meg tudja-e a vér oldani a problémát? Meg tudja-e állítani az éhínséget? A fosztogatást?”⁸⁹ Világos, hogy Gramsci válasza: nem. A

⁸⁴ Marx és Engels: „Levelek a történelmi materializmusról”, id. kiad. 212.

⁸⁵ Lenin: A szocialista forradalom és a nemzetek önrendelkezési joga; LÖM 27, Kossuth, Budapest 1967, 244.

⁸⁶ Kis Aladár: „Olaszország története . . .”, id. kiad. 152.

⁸⁷ Gramsci, A.: „L’Ordine Nuovo”, id. kiad. 307.

⁸⁸ Az ún. biennio rosso bukásának okait lásd P. Spriano idézett könyvében.

⁸⁹ Gramsci, A., i. m. 261.

megoldást a termelőerők és a termelési viszonyok együttes megváltoztatásától lehet várni, véleménye szerint.

5.2 Az államhatalom kérdése. Már korai történetiszemléletére jellemző, hogy a II. Internacionálé teoretikusainak pozitivista és ökonomista, végeredményben reformista elképzeléseivel szemben az állam kérdését a történelmi folyamat középponti problémájának tartja. „Az állam mindig a történelem főszereplője volt” – írja.⁹⁰ A munkásosztálynak ugyanis nemcsak a gyárakban, azaz gazdaságilag kell vezetnie az új társadalomért indított harcot, hanem politikailag is. Azaz a munkásosztálynak nemcsak diktatúrát kell gyakorolnia, hanem létre kell hozni a társadalmi konszenzust, ami alapját képezi majd a proletariátus hegemoniájának. (Későbbi írásaiban a diktatúra és a hegemonia összességének nevezi az államot.⁹¹) Felfogása ugyanis az, hogy a gazdasági, politikai és kulturális cselekvéssel nem csupán a jövő szocialista társadalmának alapját (struttura) kell létrehozni, hanem az új felépítmény jelentős részének csiráját is (superstruttura). Úgy véljük, nem kell különösebben indokolni, hogy mindkettőt egyaránt fontosnak tartja, még ha az utóbbi szerepét olykor – éppen az ökonomizmussal (például Buharinnal) szemben – túl is hangsúlyozza.

Különösebben nem szükséges indokolni, hogy Gramsci korai államfelfogására Labriolán túl, aki hangsúlyozta az állam megteremtésének folyamat jellegét, az alap és felépítmény kölcsönös összefüggését, elsősorban Lenin „Állam és forradalom” című írásának megállapításai hatottak.⁹² Gramsci maga is elismeri az „Ordine Nuovo” programját méltatva, hogy a gyári tanácsok mozgalma „az olasz történelmi valóságra való lefordítása volt Lenin elvtársnak az „Ordine Nuovo”-ban közzétett néhány írásában kifejtett koncepciójának”.⁹³ Lenin hatása különösen azokban a polemikus Gramsci-írásokban szembetűnő, amelyekben élesen bírálja és elutasítja az állam anarchista és anarchoszindikalista értelmezéseit. Nem tartja kizártnak, hogy a harc bizonyos fázisában szocialisták és anarchisták együttműködjenek, hiszen mindkettőjük célja a burzsoá állam felszámolása, a burzsoá államapparátus teljes lerombolása. De Gramsci elemzése szerint a kispolgári anarchisták és anarchoszindikalisták a polgári társadalmon belül maradnak, hiszen nem kínálnak hatékony s valóságos alternatívát vele szemben. Elítéli álforradalmi frazeológiájukat, és fölhívja a figyelmet arra, hogy az állam nem szűnik, nem szűnhet meg, mert továbbra is szükség van például külső és belső védelemre, sőt a feladat éppen az új típusú államapparátus kiépítése és megteremtése. A munkásállamot az osztályharc magasabb fokának tartja, amely csak azután szűnik meg, ha a széles tömegek tudják, képesek a hatalom gyakorlására, miután megtanulták a „vezetés és kormányzás művészetét”. Ez a Machiavellit idéző gondolatsor Gramsci későbbi munkásságában egyre nagyobb teret kap, s a „Börtönfüzetek” legfontosabb fejtegetései közé tartozik.

6. Néhány következtetés. Ha ezek után Gramsci korai történetiszemléletének alapotívumát kellene megadni, kétségtől elsősorban azt kellene kiemelni, hogy Gramsci a kapitalista társadalomból a szocialista társadalomba való átmenet konkrét, történeti

⁹⁰ Uo. 14.

⁹¹ Gramsci államfelfogásáról lásd bővebben Ch. Buci-Glucksmann: „Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie”, Fayard, Párizs 1975.

⁹² Togliatti vizsgálja behatóan Gramsci és Lenin viszonyát idézett könyvében; ezen túl e tekintetben fontos L. Paggi „Antonio Gramsci e il moderno principe” (I, Ed. Riuniti, Róma 1970) c. könyve.

⁹³ Gramsci, A., i. m. 152.

módozatait keresi, röviden: az átmenet filozófusa. Az olasz társadalmi és politikai viszonyok között keresi az utat egyrészt a II. Internacionálé és a nagy hatású Sorel által megbontott marxizmus egységének újjáteremtéséhez, amely munka elvégzése az olasz materialista kulturális vonulathoz (Labriola), valamint a marxi–lenini elmélethez kapcsolja; másrészt, és főleg, mindezt a szocialista forradalom olaszországi sikeres megvívása érdekében teszi. Ha úgy tetszik, elméleti megállapításai mindig csak e harc „melléktermékei”. Ő igazán a konkrét helyzet elemzését tartja fő feladatának, amiben a konkrét helyzet vezeti az elméletet, de ez nem párosul nála (például a Bordiga-féle) antiintellektualizmussal. Sőt maga is azért dolgozik, hogy a proletariátus világnézetét, tudatosságát magasabb szintre emeljék, és sikeresen vívják meg a forradalmat. Ez az alapállása megvédi Gramscit mindenféle beszűküléstől, sémától, s alapját adja a marxi–lenini totalitást sajátos, eredeti egységbe foglaló, alkotó felfogásának.

DIALEKTIKA ÉS FENOMENOLÓGIA?

Marx és Heidegger egyesítésének kísérlete
Marcuse korai filozófiájában

RÓZSAHEGYI EDIT

1. AZ „IFJÚ MARCUSE” RENESZÁNSZA

Ha könyvtárakat nem is, könyvespolcok sorát bizonyosan megtöltené ma már a H. Marcuséval foglalkozó irodalom. Elég azonban egy pillantás ennek az irodalomnak a bibliográfiájára, hogy szembetűnjék: a könyvek, cikkek, tanulmányok 90%-a (ha ugyan nem több) a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején keletkezett.¹ A kirobbanó népszerűség és a hozzá kapcsolódó kritikai érdeklődés oka annyira közismert, hogy felesleges itt erre kitérni. Mindenesetre tény – és könnyen megérthető tény –, hogy az a Marcuse, aki ilyenformán hetvenesztendős kora körül az érdeklődés reflektorfényébe került, sokkal inkább a politológus szakember, az ideológus, a marxizmust „radikalizálni” akaró társadalomkritikus volt, semmint az elméletileg újat adni akaró filozófus. Ennek nem mond ellent az, hogy egyre-másra jelentek meg a „Marcuse filozófiája” vagy „a filozófus Marcuse” megjelölést viselő írások is. Ezek ugyanis többnyire azzal a kimondott céllal születtek, hogy a filozófiai „háttér” megmutatásával érthetőbbé tegyék, mit képvisel az az ember, akinek nevét Marx, Lenin és Mao neve mellé írták 1968-ban a párizsi diákok, aki 1964-ben publikálta azt a könyvet, amely egy merőben új módon elnyomó, embertelen mechanizmusként mutatta be a „jóléti társadalmat”, de aki néhány évvel korábban nem sokkal kedvezőbb színben festette le a „szovjet marxizmust” sem, aki Marx elavulásáról beszélt, de ugyanakkor arról is, hogy a modern embertelenségből nem találhatunk másként kiutat, csak a marxi elmélet alapfogalmainak megtartásával stb. Ebből a szemszögből nézve azután Marcuse filozófiáját pro- és kontra nemigen ábrázolták többnek, mint ami az ő harmadikutasságának közvetlen ideológiai vetülete, amely mint ilyen túlságosan eklektikus ahhoz, hogy különösebben elmélyült elemzésre vagy kritikára egyáltalában csábítana. Az a Marcuse, aki a hatvanas évek fordulóján a viták és a kritikák keresztútjára került, valójában elméleti-filozófiai jelentőségét tekintve nem volt több, mint a Frankfurter Iskola egyik tekintélyes tagja, akinek nézetei nem annyira elméletileg „sajátak”, mint inkább a „kritikai elmélet” tanait sajátosan vulgarizálók voltak.

Csendben és kevésbé látványosan azonban kezdett divatba jönni emellett egy másik Marcuse is. Pontosabban lassan bontakozni kezdett az „ifjú Marcuse”, a „filozófus Marcuse” reneszánsza.² Az, hogy Marcuse egykor, még a Frankfurter Körhöz való csatlakozása előtt, Heidegger közvetlen befolyása alatt és *ugyanakkor* (némi szociál-

¹ Marcuse műveiről, valamint a róla szóló irodalomról 1972-ig összefoglaló és kimerítő képet ad a „Frankfurtska Škola” c. Prágában 1972-ben kiadott bibliográfia.

² Csupán tájékoztatásul néhány adat: ebben az érdeklődési hullámban (kronológiailag is) alapvetőnek számítanak J. Habermas: „Theorie und Praxis” c. 1963-ban megjelent könyvében a heideggeriánus Marcuséval foglalkozó lapok. 1968-ban, a Marcuse 70. születésnapja alkalmából

demokrata múlttal³) Marxot akceptálva, sőt *Marx nevével* lépett a filozófiai porondra – többé-kevésbé ugyan mindig tudott, de kevés figyelemre méltatott tény volt. Az 50-es évek végétől azonban, amikor a világpolitikai változások megújult erővel és formákban fordították a figyelmet a marxizmus felé, és amikor a marxizmuson belül is kibontakoztak a dogmatizmus bírálata jegyében született új törekvések, ez a Marcuse sajátos hangsúlyt és jelentőséget kapott. Felfedezték, hogy az, amit ő 1928 és 1933 között csinált, tulajdonképpen „ösképe” a marxizmus fenomenologizálási kísérletének. Marcuse a Sartre-t és Merleau-Pontyt megelőző, első „klasszikus alakja” lett annak az eszmei vonulatnak, amely Marx tanait filozófiailag a fenomenológia (a heideggeri, ill. a husserli fenomenológia) eszméivel akarta és akarja megtermékenyíteni.⁴

Nehéz röviden felelni arra a kérdésre, mitől lett 40 év múltán ennyire figyelemre méltó ennek a mindössze 4–5 éves periódusnak – és ráadásul Marcuse első nekifutásának – egy könyvre és egy tucatnyi kisebb-nagyobb cikkre rúgó irodalmi terméke.⁵ Korszakos gondolati jelentőséget, igazi eredetiséget mai szemmel sem igen tulajdoníthatnak neki. Maga Marcuse is igen hamar fundamentális kérdésekben változtatta meg akkori elképzeléseit, csatlakozva a frankfurti Institut für Sozialforschung alakuló nézeteihez. Adorno pedig, amikor 1932-ben megjelent a „Hegels Ontologie. . .”, egy rövid recenzióban éppen azt a tendenciát emelte ki pozitívumként a műből, amely szerinte már *eltávolodás* az eredeti filozófiai-fenomenológiai törekvésektől.⁶ Jó 30 évvel később

Frankfurtban megjelent kötetben aztán A. Schmidt tanulmánya részletesen foglalkozik a fiatal Marcuse fenomenológiai kísérletének bírálatával. 1973-ban a frankfurtiak külön kötetben újra kiadják Marcuse két jellemző tanulmányát az 1928–33-as időszakból A. Schmidt korábbi cikke és egy újabb bevezető tanulmánya kíséretében. A 70-es évek folyamán a „Telos” többször visszatér a fiatal Marcuséra, közli néhány ifjúkori művét és több, vele foglalkozó bíráló cikket Piccone, Delfini, Rovatti, Schoolman stb. tollából. M. Schoolman könyvet is ír az ifjú Marcuséről. De a 60-as és 70-es évek fordulóján jelent meg más fórumokon pl. W. Lehrke („Kritische Bemerkungen zu den frühen philosophischen Auffassungen H. Marcuses”) vagy P. Maurer („Der angewandte Heidegger. H. Marcuse und das akademische Proletariat”), L. Colletti („De Hegel à Marcuse”) c. tanulmánya stb. A szocialista országokban az érdeklődés középpontjában a 60-as évek Marcuséja marad, a fiatal Marcuse filozófiájáról többnyire futólag, mellékesen emlékeznek meg. Igaz, a lengyel J. Borgosz pl., magyarul is megjelent könyvében, rövid elemzést ígér a „Hegels Ontologie”-ról, Marcuse 1932-ben megjelent könyvéről, de a rövid fejtegetés tulajdonképpen alapvető tájékozatlanságáról tanúskodik Marcuse ekkori gondolkodását illetően.

³ Erről maga Marcuse „Das Ende der Utopie”-jában emlékezik meg.

⁴ Lásd pl. Th. Nemeth: *Capital and Phenomenology*; „Studies in Soviet Thought”, vol. 16. 1976. dec.

⁵ A szóban forgó időszak fontosabb írásai első megjelenésük dátumával: *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*; „Philosophische Hefte”, Heft 1. Juli 1928. Über konkrete Philosophie; „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik”, 1929. Band 62. Zum Problem der Dialektik I–II.; „Die Gesellschaft”, VII. 1930.; VIII. 1931. Transzendentaler Marxismus?; „Die Gesellschaft”, VII. 1930. Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode; „Die Gesellschaft”, VI. 1929/2. Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit; „Die Gesellschaft”, VIII. 1931/4. Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus; „Die Gesellschaft”, IX. 1932/8. Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs; „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik”, 1933. Band 69. „Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit” (Majna-Frankfurt 1932).

⁶ Megjelent a „Zeitschrift für Sozialforschung” 1932/3. számában, 409–410.

ugyanebben a szellemben jellemezte a korai filozófiai elképzeléseket eleve elvetélt kísérletként a Frankfurter Iskola ifjabb nemzedékének tagja, A. Schmidt is.⁷ De nemcsak a „filozófiaellenes” Frankfurter Kör értékeli elutasítóan ennek az időszaknak az „eredményeit”. P. A. Rovatti például – a Marx–Husserl frígyen dolgozó Milánói Kör tagja – nem kevésbé kritikusan bélyegzi „felemás kísérletnek”, Marx és a heideggeri ontológia közötti bizonytalan ingadozásnak Marcuse ifjúkori filozófiáját.⁸ (Mindezzel szemben igazán kirívó kritikátlanságnak tűnik viszont pl. P. Vranicki minősítése, aki szerint Marcuse a 30-as évek egyik legnagyobb marxista filozófusa volt.⁹)

Persze korántsem csak a gondolkodói teljesítmény tehet jelentőssé egy életművet vagy egy életmű részletet. A fiatal Marcuse esetében is – mint annyi esetben – más, bonyolultabb motiváció indokolja az érdeklődést. Mindenekelőtt: a fenomenologizáló Marcuseről sem valamiféle „tisztá” elméleti érdeklődés szele kezdte lefűjni a feledés porát. Hiszen elsősorban *politikai* tény, hogy a 60-as évek diákmozgalmaiban – főleg Franciaországban és az NSZK-ban – egy időre ismét divatba jöttek az egzisztencialista filozófiai eszmék. Persze a gombamódra tenyésző kis csoportok zavaros, felszínes, eklektikus ideológiába foglaltan jórészt ezek is szólamforgácsok alakjában hatottak, éppúgy, mint a többi „iránymutatóul” választott tan eszméi. De nemcsak így: a diákmozgalmak vezetői között akadtak „ideológusok”, akik azzal az igénnyel léptek fel, hogy a mozgalom alapjait, céljait és lehetőségeit *elméletileg* is tisztázzák. Az eredmény nem utolsósorban az az „új” idea lett, hogy az agkori gyengeségben szenvedő marxizmust az egzisztencializmussal kell beoltani, illetve megfordítva, az egzisztencializmust Marxszal kell a konkrét történelmi lehetőségek talajához kapcsolni ahhoz, hogy a forradalom elmélete megfíjodjék.¹⁰ Maga Marcuse, mint köztudott, elsősorban „a nagy leleplezés” szerzőjeként, a fogyasztói társadalom látszatait átvilágító, a totális represszió mechanizmusait megmutató kritikusként került a zászlókra. Ezt a Marcusét pedig évtizedek és elvek választották el hajdani egzisztencialista önmagától. Az eltelt évtizedek alatt Marcuse többször leszögezte már a marxi dialektika összeférhetetlenségét az ontologizálással,¹¹ bírálta szorgély szerint Heideggert,¹² sőt kimutatta a sartre-i „Lét és a Semmi” szabadságfelfogásának rejtetten ontológiai és ezzel együtt minden fennállót igazoló jellegét is.¹³ Őt mégsem csak az eklekticizmus mindent egy verembe dobáló bűvészkedése

⁷ A. Schmidt: Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei H. Marcuse; „Antworten auf H. Marcuse”, Hrsg. J. Habermas, Majna-Frankfurt 1968.

⁸ P. A. Rovatti: Critical Theory and Phenomenology; „Telos”, 1973/15.

⁹ P. Vranicki: „Historija marksizma” Zágráb 1961, 548.

¹⁰ Vö. pl. R. Dutschke: Die Widersprüche des Spätkapitalismus, die antiautoritären Studenten und ihr Verhältnis zur Dritten Welt; Bergman–Dutschke–Lefebvre–Rabehl: „Rebellion der Studenten oder die neue Opposition”, Reinbeck, Hamburg 1968., H. J. Krah: Revolutionäre Theorie und existentielle Radikalität; H. J. Krah: „Konstitution und Klassenkampf”, Majna-Frankfurt 1971., A. Schmidt mutatja ki bennük az egzisztencialista hatást: Statt eines Vorworts: Geschichte als verändernde Praxis; H. Marcuse–A. Schmidt: „Existentialistische Marx-Interpretation”, Majna-Frankfurt 1973.

¹¹ Vö. pl. H. Marcuse: „Reason and Revolution”, London 1969, 313–314.

¹² Vö. pl. H. Marcuse: The Concept of Essence; „Negations. Essays in Critical Theory”, London 1969.

¹³ H. Marcuse: Existentialismus; H. Marcuse: „Kultur und Gesellschaft”, II. Majna-Frankfurt 1967.

sodorta ismét az egzisztencializmus társaságába. A saját háború utáni működése vett olyan fordulatot, hogy a „kritikai elmélet” régi téziseinek hangoztatása mellett és ellenére nem volt nehéz meglátni az „Erosz és civilizáció”-ban vagy az „Egydimenziós ember”-ben az antropologizáló-fenomenologizáló tendencia felerősödését. A frankfurti hagyományok folytatói szinte mindenki másnál előbb és élesebben reagáltak erre a mozzanatra. A mai Marcusét nem lehet megérteni az egykori fenomenologizáló Marcuse ismerete nélkül – hangoztatja Habermas.¹⁴ És nem állnak meg itt: a frankfurtiak mesterük bírálataiban sok tekintetben meggyőzőbbek és alaposabbak, mert mélyebben elemzőek, mint azok, akik nem vagy alig veszik figyelembe ezt a „filozófiai összefüggést”.

Van azonban a fiatal Marcuse iránt feltámadt érdeklődésnek a frankfurti kritikával éppenhogy szembefutó szála is. Az is szembeötlő tény ugyanis, hogy éppen a Frankfurter Iskola növekvő presztízavesztésének folyamata az utóbbi egy-két évtizedben megint csak a fiatal Marcuséra fordította, más értelemben és más hangsúllyal, a figyelmet. „A kritikai elmélet válsága”, ahogyan többnyire nevezik, semmiképpen nem azt jelenti, hogy a frankfurtiak kritikai attitűdje ne maradt volna továbbra is sok tekintetben meggyőző és progresszív (akár a „gyakorlati” kapitalizmuskritikát, akár az elméletkritikákat, pl. a pozitívizmuskritikát tekintve). Egyelőre nyitott kérdés, jelenti-e vajon azt, hogy a Frankfurter Kör tevékenysége kiszorult a nyugati baloldali polgári szellemi törekvések élvonalából. Azt viszont határozottan jelenti, hogy egyre nyilvánvalóbb lett a „radikális kritikai magatartás” *alapjának* elégtelensége és egyben egy ilyen alap *szükségessége*, megint mind társadalmi-gyakorlati, mind elméleti értelemben. Egyébként hogy ez a két értelem egymással mennyire *összefügg*, azt maguk az iskola vezéralakjai igyekeztek kezdettől határozottan tudatosítani. A „kritikai elmélet” programszerű szakítása mindenfajta rendszeres elmélettel, pontosabban, tudatos visszautasítása mindenfajta metafizikai-ontológiai, antropológiai vagy tudományos-elméleti megalapozás igényének, kimondottan azon a meggyőződésen alapult, hogy a descartes-i értelemben vett elmélet a maga gondolati egységre törekvő, magyarázó mivoltában egy elkerülhetetlen dialektika könyörtelen konklúziójaként mindig a fennálló konzerválásánál, egy pozitívista ideológia-szerepnél kell hogy kikössön.¹⁵ A kritikai elmélet tudatosan el akarta kerülni ezt a sorsot. Minden erőfeszítése ellenére sem sikerült azonban megoldania a nagy kérdést, amely szükségképpen felmerül, ha az elméleti érvényesség valamennyi hagyományos „biztosítékát” eleve visszautasítja: hogyan és milyen értelemben lesz így „elmélet”, azaz *több*, mint egy humanista érzelmi töltésű, utópisztikus jövőhiten alapuló jelenbírlát. A „negatív dialektika” többé-kevésbé homályban hagyott mélységeiben valójában végig ott kísértett a bizonytalan ingadozás egyrészt egy ilyenféle metafizikus utópia, másrészt a (leleplezett és visszautasított) antropologizmus között. Mármint miközben ez az ellentmondásos belső

¹⁴ Pl. az „Antworten auf H. Marcuse” c. kötethez írt előszavában, id. kiad.

¹⁵ A hagyományos elméletet elutasító kritikai álláspont klasszikus kifejtésének M. Horkheimer 1937-es tanulmánya számít: „Hagyományos és kritikai elmélet”. Magyarul megjelent a „Tény, érték, ideológia” c. kötetben (Gondolat, Budapest 1976). A frankfurtiak 1932–41 között írt munkáiban nagyjából az ott kifejtett elméletfelfogás az uralkodó. A háború alatt és után változik az elmélet megítélése. Horkheimer 1967-es „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft”-jában messze nem ugyanaz az elméletfelfogás található, mint a 37-es cikkben.

bizonytalanság egyre inkább a felszínre került,¹⁶ kiderült az is, hogy Marcuse éppen ezt az érzékeny pontot tekintve nem azonosult sohasem egészen a Horkheimer–Adorno-féle nézetekkel, azaz, legáltalánosabban szólva, a hagyományos filozófiához való viszonya sohasem volt olyan kategorikusan elutasító, mint az övék.¹⁷ Ha pedig nem elégszünk meg azzal a túl kényelmes állásponttal, amely szerint e kérdésben Marcuse egyszerűen egyszer ezt mondja, máskor azt, politikai szélkakas voltából fakadó zavarossággal, hanem megpróbáljuk kihámozni az értelmét és az esetleges belső összefüggését a pályája során valóban változó, de időről időre megújuló filozófiai alapozási kísérleteinek, akkor a folytonosság erősebbnek bizonyul, mint amilyennek első pillantásra látszik, és – legalábbis részlegesen – visszavezethet a fenomenologizáló korszak társadalomkritikai elképzeléseihez. – Érthető, hogy ez a „vonal” elsősorban azok számára lett különösen érdekes, akik egyrészt így vagy úgy rokonszenveztek Marxszal, másrészt egyetértettek a frankfurtiakkal a „pozitivistá tudományosság” elutasításában is (és többnyire az érett Marx „pozitivizmusára” vonatkozó bírálatukban is), de a filozófia elutasításában, pontosabban ezen belül Adorno kiméletlen Husserl-, ill. Heidegger-kritikájában – nem. Marcuse „filozófáló elhajlásai”, az egzisztencialista-fenomenológiai korszakban gyökerező voltukkal együtt, számukra mintegy intra muros (a kritikai elmélet falain belüli) bizonyítékai lettek a fenomenológiai problematika életképességének és – megkerülhetetlenségének. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy ne bírálnák a fenomenológus Marcuse „ontologizáló tendenciáit”, különösen azok, akik szerint Heidegger és Husserl fenomenológiája között lényegi szakadék van.¹⁸

Persze ha ennyiből állna a dolog, az egész ifjú Marcuse-téma a nyugati marxizáló, ill. újbaloldali irányzatok belügye maradhatna, amelynek így legfeljebb közvetett érdekessége volna számunkra. A helyzet azonban nem ez. Már a pusztán „jelenségszintet” tekintve sem. A heideggerizáló Marcuse kései hatása ugyanis eljutott hozzánk is, jórészt anélkül, hogy ezzel tudatosan számot vetettünk volna. Nem valami „tisztán” hatásról van szó természetesen. Sok mindennel keveredett, és – amint ez ilyen esetekben lenni szokott – nem nélkülözött bizonyos, Marcusehoz címzett kritikai elemeket sem. Mindezzel együtt is konstatálható azonban, hogy például az ún. praxis-irányzat egyes képviselőinek „emberi

¹⁶ Nemcsak a szaporodó bírálatokban, hanem az Iskola képviselőinek megnyilvánulásaiban is. Horkheimer a 70-es évek végén elismerte, hogy a világ teljes megváltoztatásának vágya végül is bizonyos metafizikai irányzatok pozitívabb értékelésére kellett hogy vezesse őket. Hiszen „a remény, hogy nem a földi borzalomé az utolsó szó, biztos, hogy nem-tudományos óhaj”. (M. Horkheimer: Foreword to M. Jay: „Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950”, London 1973.) – És abban a nyilvános beszélgetésben pl., amelyet Adorno 1965-ben A. Gehlennel folytatott, nagyon is meggyőzően hangzott Gehlen részéről – és éppen Adorno szavai alapján volt meggyőző –, hogy „... az Ön álláspontja utópisztikus-antropológiai, noha nagyvonalú, nagyszerű álláspont”. (Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?; F. Grenz: „Adornos Philosophie in Grundbegriffen”, Majna-Frankfurt, 1975.) – A jelen helyzetről pedig eleget mond maga az Intézet kettészakadása, az általános társadalomelméletéről való lemondás az egyik oldalon, a másikon (Habermas intézetében) az új utak keresése „a legradikálisabb önreflexió” értelmében vett filozófia elismerése alapján (Vö. pl.: J. Habermas: Die Rolle der Philosophie in Marxismus; „Die Zukunft der Philosophie”, Hrsg. Marlis Gerhardt, München 1975.)

¹⁷ Vö. pl. M. Schoolman: Introduction to Marcuse’s „On the Problem of the Dialectic”; „Telos”, 1976/27, 5–6.

¹⁸ Vö. A. Rovatti: Critical Theory and Phenomenology; „Telos”, 1973/15.

lényeg” felfogása sokkal inkább emlékeztet egy (felhígított) Heidegger-típusú antropológiára, mint akár a fiatal Lukács praxis-értelmezésére, Marxról nem is beszélve.¹⁹ De ami fontosabb és nagyobb figyelmet érdemlő példa: tagadhatatlan tény, hogy a 60-as évek közepén K. Kosik könyve²⁰ különböző szocialista országokban jelent meg, és a könyv fogadtatása akkor jórésztben itt is pozitív volt. Sokak szemében egyenesen úttörő gondolati kísérletnek tűnt, amely egyrészt a heideggeri egzisztencializmus metafizikájának, másrészt a dogmatikus ökonomizmus metafizikájának bírálatán át az „eleven” marxi dialektika korszerű elméleti kidolgozásához fogott hozzá. Az ellenérzések és a kritikák ehhez mérten többnyire megmaradtak vagy az elvont általánosságokra, vagy a részleges korrekciókra szorítkozó megjegyzések szintjén. Valójában pedig Marcuse fiatalkori törekvéseinek ismeretében szinte szembeszökő, mennyire *nem eredeti* a Kosik-féle *koncepció* maga, annyira, hogy tulajdonképpen a Marcuse-féle fenomenologizálás némi korrekcióval aktualizált továbbfejlesztésének tekinthető csupán. Ilyenformán Kosikra vonatkozóan a kritika szempontja jog szerint valójában csupán az lehet, hogy az általa végrehajtott módosítások megváltoztatják-e a marcusei „alapszituációt”, és ha nem, miért nem. Ami természetesen egyúttal azt is jelenti, hogy Kosiknak „a konkrét dialektikájáról” alkotott elképzelései *visszaútnak a Marcuse korai „konkrét dialektikájának”* mint elsődleges elméleti forrásnak *kritikai vizsgálatához*.

Mindez persze valóban csak a „jelenség szint”. Nem egy Kosik vagy egy Petrović személyes próbálkozása teszi számunkra kritikailag figyelemre méltóvá a fiatal Marcuse elméleti törekvéseit, hanem *tartalmi* okok, amelyeket akkori írásainak elemzése kell hogy megmutasson. Ebből a szempontból pedig mindenekelőtt az őt foglalkoztató *problematika* sokatmondó.

2. PROLETÁRFORRADALOM ÉS FILOZÓFIA

Egyetlen mondatban megfogalmazva: filozófiai pályafutása első öt esztendejében Marcusét a *konkrét dialektika* kidolgozásának feladata izgatta. Valamennyi ekkor írt munkáját ez inspirálta. Azt is hozzátehetjük rögtön, hogy ez a probléma később is, mindmáig végigkísérte, minden álláspontváltáson át. Persze a feladat megfogalmazása, a megoldás dimenziójának kijelölése, saját válaszainak tartalma eközben korántsem maradt változatlan, sőt döntő pontokon valóban radikálisan átalakult. Minket azonban most elsősorban az érdekel, hogy *ebben az első időszakban* milyen tartalmakat akart kifejezni és mit fejezett ki valójában a „konkrét dialektika” terve.

¹⁹ Elsősorban a 60-as, 70-es évek fordulóján a jugoszláv „Praxis” c. folyóirat szerzőgárdájának egy részére gondolok itt. Ez a folyóirat különösen jeleskedett az elvont-antropológiai „praxis-elvűséget” laposan deklaráló írások közlésében. Szerzői közül olyanoknak, mint G. Petrović, P. Vranicki, M. Marković, R. Supek, sorra kiadták a könyveit Nyugaton is. Nehéz elhinni, hogy elméleti színvonalasságuk miatt. Vö. pl. G. Petrović: „Marx in the midtwentieth Century” (New York 1967), G. Petrović: *Der Menschenbegriff bei Marx*; Petrović: „Wider den autoritären Marxismus” (Majna-Frankfurt 1969), P. Vranicki: *Zum Problem der Praxis*; Vranicki: „Mensch und Geschichte” (Majna-Frankfurt 1969), M. Marković: „From affluence to praxis” (Univ. of Michigan 1974), lásd különösen a bevezető részt, amely azzal foglalkozik, hogy mi a filozófia.

²⁰ K. Kosik: „A konkrét dialektikája”, Bp. 1962.

Marcuse heideggeriánus beállítottsága nem takarhatja el, hogy az ő konkrét dialektikája végeredményben *ugyanarra a problémakomplexumra* adott elméleti válasz akart lenni, mint amelyet a marxista filozófiában néhány évvel korábban Korsch és Lukács vetett fel.²¹ A marxi elmélet *forradalmi tartalmát* emelte ki, mint ők, a marxi elméletnek *a proletariátus gyakorlati harcával* való *egységét* akarta elvi jelentőségében megragadni, mint ők. Legelső tanulmányában rögtön ezzel lépett a színre. „A marxizmus a proletárforradalom elmélete és a polgári társadalom forradalmi kritikája . . . A marxizmus elmélet és gyakorlat, tudomány és cselekvés széttephetetlen egységében él, és minden marxista vizsgálódásnak ezt az egységet mint legfőbb fonalat kell követnie”²² – jelenti ki a „Beiträge . . .” első oldalán. A revizionista és az újkantiánus „tudományosságot” is ugyanazért ítéli el, mint Korsch és az akkori Lukács: mert széttepte elmélet és gyakorlat marxi egységét, amikor „általános érvényű” tudományos törvények rendszereként emelte az elméletet a gyakorlat fölé. A marxizmus „a proletárpraxis konkrét elmélete”, „dimenziója a konkrét aktualitás”, forradalmi lényegét dobja ki a hajóból az, aki „szabadon lebegő tudományt” csinál belőle.²³ Ez ugyanakkor *nem* az elmélet tudományosságának tagadása: a marxizmus „annyiban tudomány, amennyiben a forradalmi cselekvésnek, amelyet felszabadítani és megerősíteni akar, szüksége van arra, hogy bepillantson saját történelmi szükségszerűségébe, saját léte igazságába”.²⁴

De tovább is mehetünk: Korschsal és Lukáccsal együtt Marcuse ugyanis azt is tudja, hogy *nem elég* a szociáldemokrata „tudományossággal” szemben a marxi elméletnek a forradalmi gyakorlatra állítottságát hangoztatni vagy akár idézetekkel bizonygatni. Valóban: ezzel ismét csak a lényeg sikkadna el. Válasz nélkül maradna ugyanis a probléma, amely nélkül pedig ez az értelmezés nem több, mint egyoldalú frázis, az a probléma, hogy ha a marxi elmélet nem általános érvényű törvények „vezérfonalát” adja a gyakorlatnak, ha kettőjük viszonya nem ez az egység, ha „a konkrét aktualitás dimenziójából nem emelhető ki” ez az elmélet, akkor mi menti meg attól, hogy szimpla pragmatikus ideológia legyen, maga a „konkrét történelmi” – mulandóság. *Magában az elmélet lényegében* kell felmutatni azt a sajátosságot, amely képessé teszi az elméletet arra, hogy a konkrét történelmi gyakorlattal valóban *egységben* (azaz minden ízében vele változva) mégis *megőrizze* belső egész voltát, önmagával való azonosságát. – Ezt a belső sajátosságot a 20-as évek Lukácsa is, Korsch is *a dialektikában* mutatta fel. Marcuse tulajdonképpen ebben is egyetért velük.

De menjünk tovább. Marcuse ugyanis azt is tudja – még mindig szinkronban a lukácsi és korschi állásponttal –, hogy a dialektika nem varázsszó, sőt nem is vitathatatlan tartalmú, egyértelmű elv, amelynek csupán a jogait kell helyreállítani a marxizmusban. A jelenkori filozófiában a dialektika terminusa és felfogása maga olyannyira konfúzus lett – mondja Marcuse –, hogy eredeti értelme szinte teljesen elhomályosodott és kiürese-

²¹ Ez nem véletlen egybeesés, természetesen. Marcuse ismerte Lukács György írásait, Lukács hatása első munkáiban tagadhatatlan. Nemcsak a „Történelem és osztálytudat”-ról van szó. A. Schmidt felhívja a figyelmet pl. arra, hogy a „Beiträge . . .”-ben Marcuse szó szerint ismétli a marxi történelemfelfogásnak azt a definícióját, amelyet Lukács György 1924-es Lenin-könyve adott.

²² H. Marcuse: *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*; „Existentialistische Marx-Interpretation”, id. kiad. 41.

²³ H. Marcuse: *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode*; „Ideologienlehre und Wissenssoziologie”, Hrsg. H. J. Lieber, Darmstadt 1974, 381.

²⁴ H. Marcuse: „Beiträge . . .”, id. kiad. 41.

dett.²⁵ Valóban: a sémákká üresített módszertani elvek eleve alkalmatlanok arra, hogy egy *elmélet lényegét*, méghozzá nagyon is sajátos lényegét reprezentálják, hiszen ebben a minőségükben éppen *elméletenkívüliségükből* fakad módszertani általánosságuk. A dialektikát *elméletileg megalapozott tartalommal* kell felmutatni. Tulajdonképpen ennek érdekében fordult Korsch is, Lukács is a *filozófia* felé, amennyiben az *elméleti szervességében megértett hegeli dialektika* nélkülözhetetlen alap volt számukra a marxi dialektika sajátosságának feltárásához. — Marcuse maga is Hegelhez (és Platónhoz) fordult, hogy rehabilitálja a dialektika „eredeti” értelmét. A marxi forradalmi elméletben megalapozott dialektika — a konkrét dialektika — tartalmának kimutatását pedig ő is *filozófiai* feladatnak tartja.

A könnyen követhető párhuzam azonban itt véget ér. Marcuse ugyanis a *heideggeri filozófiát* hívja kölcsönös előnyök ígéretével szövetségbe a marxizmussal, hogy ezt a feladatot elvégezze.

Mielőtt azonban megnéznénk, hogyan hangszereli át ez a fordulat a problematikát, álljunk meg itt egy kissé. Nem felesleges ugyanis — a marcusei kísérlet mérlegelése szempontjából sem — röviden átgondolni előbb azt a kérdést, vajon *egyáltalában ez a filozófia felé fordulás* hogyan ítéltető meg. Ezek a teoretikusok azt állítják, hogy a marxi elmélet *lényege* a forradalmiság, a proletariátus osztályharcával való egybeforrottság. Ennek nevében bírálják és elutasítják a puszta tudományként való felfogás elvont racionalizmusát. De amikor a dialektika tartalmát és érvényét *filozófiailag* akarják kifejteni, akkor a tudomány empirikus általánosításai helyére nem állítják-e eleve oda az elmélet alapjába a filozófia *spekulatív elvontságait*, rosszabbal űzve el a rosszat? Ez a „filozófiában való gondolkodás” így nem rontja-e le szükségképpen az alaptörekvést: azt, hogy a marxizmust a „konkrét” forradalmi gyakorlat elméleteként kell értelmezni?

Rendkívül felszínesen és elhamarkodottan ítélt, aki erre a kérdésre minden további nélkül kimondja az igent vagy a nemet.²⁶ Mindenekelőtt be kell látni ugyanis, hogy a marxi tanok *forradalmi elméletként* való felfogása maga logikusan felveti a gondolati tisztázás egy bizonyos lépcsőfokán a *filozófiai „közelítés” szükségességének* gondolatát. Egy bizonyos lépcsőfokán, hangsúlyozzuk, mert ha feltesszük a kérdést, mit jelent az, hogy a marxi elmélet a proletárforradalom elmélete, a megkerülhetetlen válasz erre egy igen tágas gondolati övezeten belül nyilvánvalóan *nem* filozófiai jellegű. Egyáltalában, nem Marx „filozófiai intencióira” vonatkozik a kérdés, hanem arra, amit Marx megcsinált, a megírt művek *gyakorlati intencióira és a velük kapcsolatos gondolati teljesítményekre*. Ez így persze távolról sem puszta „ténykérdés”, de bizonyos alapvonásaiban egyértelmű és nehezen kétségbe vonható válasz adható rá: *Marx magáévá tette a munkásmozgalom gyakorlati álláspontját, és ezen az alapon a fennálló megváltoztatásának szükségességét, lehetőségét, feltételeit és módjait tárta fel tudományos módszerességgel*. Marcuse — éppúgy, mint korábban Lukácsék — nemcsak üres szavakban akceptálja a marxi elmélet „tudományosságát”. A *tudományos szocializmus* gondolata, a *fenti összefüggésben felfogott tudományosság* igénylése természetesen összefér az ő marxizmusértelmezésükkel, és ezzel együtt természetesen „belefér” ebbe az értelmezésbe a marxi történelmi

²⁵ H. Marcuse: On the Problem of the Dialectic; „Telos”, 1976/27, 13–14.

²⁶ Megítélésem szerint ez a felszínes, verbális filozófia-tagadás az egyik fő hibája Szabó András György könyvének is. („A proletárforradalom világnézete”, Magvető 1977.)

szükségszerűség elismerése is. Csakhogy viszont az is igaz, hogy a marxi elmélet *forradalmiságának* ez a jellemzése tökéletesen összefér egy Kautsky, egy Hilferding, egy Bernstein vagy egy Max Adler álláspontjával is, hogy az ideológiai végletekben gazdag szcientista felfogásnak csak néhány minta-képviselőjét említsük. Vagy – hogy egy Marcuséhoz közelebb álló, mert számára aktuális vitapartnert jelentő ellenkező felfogásra hivatkozunk – ez a jellemzés tökéletesen beleillik a Mannheim-féle tudásszociológia marxizmusértelmezésének alapjaiba is. Hogyan lehetséges ez? Egyszerűen: Elmélet és gyakorlat marxi egységének elvi értelmét *nem ezen a gondolati szinten* kell és lehet eldönteni. Marcuse tulajdonképpen maga is ezt állítja Mannheimmel szemben, amikor a marxizmus elméleti érvényességének kérdésében az „igazságszintet” keresi.²⁷ És ami a dolog *kritikai* magvát illeti, igaza van: Mannheim a proletariátus létmeghatározottságait kifejező ideológiának fogja fel a marxizmust, amelynek így a proletariátus cselekvésében kell realizálnia, de amikor ezen a vonatkoztatási rendszeren *belül maradvá* akarja az elmélet szociológiai igazságának lehetőségét kutatni, az eredmény – tökéletesen reménytelen relativizmus lesz, elméletnek és gyakorlatnak olyan „egysége”, amelyben bármely létmeghatározott társadalmi tan végig, a sikeres cselekvésig bezárólag egyforma eséllyel vesz részt az igazság-játszmában.

De hát végül is mi az, ami *nem fér bele* elmélet és gyakorlat viszonyának ebbe az értelmezésébe (amelyről egyébként nem nehéz észrevenni, mennyire összecseng az empirikus szociológia Max Weber-i értelmezésének alapállásával). Az elmélet igazság-érvényének bizonyítása? Valójában többről van szó. Ha meggondoljuk, a *marxi forradalmi gondolat*, ha sajátos *tartalmát* is számba vesszük, maga szétfeszíti ennek az értelmezésnek a kereteit. Ez az egyébként, amit az úgynevezett szcientista felfogás nem vett észre vagy nem vett tekintetbe. Azt *igen*, hogy a „konkrét” gyakorlati állásfoglalással behatárolt tudományosság álláspontja túlságosan felszínes, és túl kell menni rajta. De: *ennek a tudományosságnak a gondolati „bebiztosítása” érdekében*. Ezzel érvel Max Adler is: elvégre Marx a *tudományos* szocializmus gondolatát dolgozta ki, ezt a tudományos jelleget kell a kanti ismeretelmélet szellemében fogalmilag megalapozni.²⁸ És ez foglalkoztatja Kautskyt is, amikor a darwini elméletet próbálja ugyanebben a minőségben felhasználni.²⁹ Bármekkora szakadék válassza is el kettőjük végső „megoldásait” egymástól, az alaptévedés ugyanaz: úgy mennek túl a kiinduló állásponton, hogy a zavaró relativizmus meghaladása érdekében attól a bizonyos „konkrét gyakorlati állásfoglalástól” is megszabadítják az elméletet. Ismét nem úgy, hogy *megtagadnák* a marxi elmélet gyakorlati beállítottságát, hanem úgy, hogy a forradalmi célt végül egyértelműen a tudományos belátások gyakorlati konzekvenciájának minősítik. Kettészakad ezzel a marxizmus: „logikailag” most már zavartalanul, „tisztán” értékmentes tudomány (vagy egy szélsőségesen szubjektivistá ismeretelméletet implikáló tudományos metodológia) lesz, míg „gyakorlatilag” továbbra is a munkásmozgalom (tudományos) ideológiája marad. A kettősség „magasabb” szintézise eszerint egyszerű: a tudományos szocializmus (mint mozgalom) a marxi elmélet alkotó (azaz a körülményeknek megfelelő) *alkalmazása* a

²⁷ H. Marcuse: „Zur Wahrheitsproblematik . . .”, id. kiad. 383 és kk.

²⁸ M. Adler: Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft; „Marx-Studien” I, Hrsg. M. Adler – R. Hilferding, Bécs 1904, 193. és kk.

²⁹ K. Kautsky: „Ethik und Materialistische Geschichtsauffassung” (Stuttgart 1913).

gyakorlatban. Nemcsak Hilferding mondja ezt ki világosan, hanem pl. Max Adler is, aki magát a marxi életművet is mindenestül ebben a sémában értelmezi.³⁰ Minél következetesebben érvényesítik azonban ezt az értelmezést, annál világosabb, hogy tarthatatlan pozíciókba sodor. Ha a forradalmi konzekvenciák az elmélet gyakorlati alkalmazásának „más” szférájába tartoznak, ha az elmélet „tudományos alakjában” szigorúan értékmentes gondolatrendszer, akkor *e konzekvenciák számára* az elmélet nem nyújthat másképp alapot, csak ha a fennálló társadalmi rend összeomlását logikailag szükségszerű kauzális mechanizmusként írja le. Ez azonban olyannyira merev, fatalista gyakorlatot sugalló felfogása a marxi tudományosságnak, hogy valójában „tisztán” igen ritkán tartanak ki mellette. Kautsky maga pl. nemcsak az osztályharc jelentőségébe vetett hitét hangoztatja folyton, hanem már a Bernstein-vita előtt úgy védekezett a vak ökonomizmus vádjá ellen, hogy fogalmi különbséget próbált tenni gazdasági feltételek és gazdasági fejlődés között, hangsúlyozva, hogy ez utóbbiba az emberi szellem beavatkozása természetszerűleg beletartozik.³¹ Viszont ha az elméletben valamilyen értelemben „tényező” az is, amit az emberi szellem, ezen belül feltehetőleg a munkásosztály is (felszabadulása érdekében) tesz vagy nem tesz, akkor mi indokolhatja a „végső” gyakorlati konzekvencia kívülmaradását?

Ha mármost ezzel szemben *nem* toljuk félre a gyakorlati álláspont kérdését, ellenkezőleg, a marxi forradalmi eszme *tartalmát* is számba vesszük, a gondolati szituáció egészen másképpen alakul. Így is túllépünk a „pusztán” ideologikus összefüggéskereten, de éppen nem az értékmentesség abszolutizálása jegyében. Mert mi a marxi forradalom-eszme tartalma? A munkásosztály nem szabadíthatja fel magát másképpen – állítja Marx –, csak ha a tőkés termelési viszonyokat gyökeresen felszámolja, ha a kizsákmányoló magántulajdont és az uralmi–alávetettségi viszony alapját képező társadalmilag rögzített munkamegosztást megszünteti. Bármennyire a proletariátus felszabadulásának szükségszerű *feltételeként* fogalmazható meg íme ez a forradalom-gondolat, nyilvánvaló, hogy itt nem egyszerűen egy adott cél *eszközeinek* felderítéséről van szó, hanem ezzel a tartalommal az elmélet egy olyan új *célt* állított a mozgalom elé, amely annak egész értékorientációját megváltoztatja. Ha pedig ezt a célt az elméletbe *beletartozónak* tekintjük, akkor *fel kell tenni a kérdést, hogyan „konstituálódott” az elméleten belül?* Ez pedig olyan kérdés, amelyre nem lehet az elmélet „tudományosságával” minden további nélkül válaszolni. Ismét a cél *tartalma* miatt: a forradalom, marxi értelmében, az egész társadalmi rend *lényegi* megváltoztatása, a fent summázott tartalom tehát a meghaladandó történelmi „egész” lényegi magvát kívánja megjelölni. Marx maga nem hagy kétséget afelől, hogy ő valóban kezdettől arra törekedett, hogy a valóságos, empirikus összefüggésekből, de ugyanakkor „fogalmukban”, „szükségszerűségükben” (azaz a tőkés rend lényegével összefüggő voltukban) értse meg a társadalmi jelenségeket.³² Ez a totalitást megragadó, fogalmi általános azonban *nem* a pozitív, empirikus tudományok általánosa, ez a szükségszerűség *nem* az ő formális-racionális szükségszerűségük. A hegeli

³⁰ Max Adler: Marx, a gondolkodó; „Népszava”, 1923, 78–80.

³¹ Idézi M. Adler: „Marx, a gondolkodó”, id. kiad. 147.

³² Ezt hangsúlyozza már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban is a nemzetgazdaságtan módszerével szemben (Bp. 1962, 44.), de később is, ismételten, a „Grundriss”-ben is, „A politikai gazdaságtan kritikája”-ban is, „A tőké”-ben is.

módszer melletti kitartás egyúttal elvi jelentőségű elméleti kötődés a *filozófiához*, amennyiben éppen a filozófia felségterülete volt mindaddig az „egész” konceptualizálása, valami olyan „*lényegi*”, „*fogalmi*” *tartalom* felmutatása, amely az emberi-társadalmi jelenségek világában egyúttal követelmény, „kell”, a cselekvés gondolatilag kezelhető elve vagy normája.

Az empirikus szaktudományok általánosításai sem állnak meg persze feltétlenül tudatos önkorlátozással partikuláris összefüggésrendszereknél. A nemzetgazdaságtan olyan klasszikus alakjai, mint Smith és Ricardo, a tények kritikus leírásán és elemzésén át a tőkés gazdasági rend egészének lényegi mozzanatait vélték feltárni. Csakhogy éppen „*lényegi*” általánosításaik *tartalmi szükségszerűsége* valójában nem tudományos elemzéseikből fakadt, hanem — Marx szavaival élve — abból, hogy „teljes mértékben támaszkodtak a XVIII. sz. prófétáira”, akik előtt a szabad konkurrencia társadalmának egyéne eszményként lebegett.³³ Ezt a társadalmi egyenlőség eszményévé magasztosított egyént pedig a XVII–XVIII. századi *filozófia* formálta *szükségszerű gondolati alapelvvé*, nem utolsósorban a XVIII. századi francia materializmus, amely az „emberi természetet” a maga természettudományos világképe „legáltalánosabb törvényeire” visszavezetve próbálta gondolatilag igazolt szubsztanciális elvvé emelni. Ennek a filozófiának a gondolatrendszerén belül *ezen az alapon* lehetett a letűnő társadalom lényegi magva az emberi természetet megcsúfoló ésszerűtlenség, az újé pedig az ezt a természetet felismerő és a társadalmi cselekvés vezérelvévé tevő Ész. Persze ugyanezen az alapon lett egyúttal az „egész” egységét megvalósító Ész *metafizikai elvvé*, a történelemfeletti emberi természet „igazságát” képviselő Eszmévé. Hogy Marxék elutasítják az „egész” *metafizikai megragadását* minden változtatásban, a hegeli dialektikus öntudat metafizikai Abszolútum voltát is beleértve, az persze tökéletesen igaz. Csakhogy, először is: ezzel együtt *nem* utasítják el, mint láttuk, a „fogalmi megragadásnak”, a totalitás konceptualizálásának igényét, *magát ezt a filozófiai szintű problémát*. Másodsor, a metafizikus szubsztanciális bűnében elmarasztalják ugyan az „egész eddigi filozófiát”, de korántsem elégszenek meg annyival, hogy „a” filozófiai gondolkodás eredendő terheltségének rovására írják a bűnbeesést. És ez a második körülmény legalább olyan fontos, mint az első. Azt fejezi ki ugyanis, hogy számukra *a filozófiához való viszony nem „a” filozófia elvont kritikája, hogy számukra a metafizikus gondolkodás tagadása üres tagadás, ha nem meghatározott filozófiai gondolatrendszerek konkrét metafizikai jellegének megértésére épülő elméleti kritika*. — De mit jelenthet ez a „konkrét elméleti kritika” a bennünket érdeklő „gyakorlati” tartalom szempontjából?

O. Bauer „kritikai” történelmével szemben Marxék ragaszkodása a filozófia „profán, tömegszerű történelméhez” már a „Szent család”-ban is azt jelentette, hogy a XVIII. sz.-i materializmust illetően az elméleti-filozófiai megoldások végső magyarázatát minden eszmei kötődésen és konfrontáción túl „az akkori francia élet gyakorlati alakulásában” jelölték meg.³⁴ Ez az élet pedig gyakorlatilag, mint ismeretes, úgy alakult, hogy a feudális kötöttségekből való szabadulással együtt a burzsoázia történelmi győzelmét készítette elő. A materialista filozófia *gondolati meghasonlottságának* — annak, hogy az embert gúzsba kötő metafizika elleni elszánt harcban egy *metafizikába torkolló* empirikus

³³ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 11.

³⁴ Marx és Engels: A szent család . . . ; MEM 2, Kossuth, Budapest 1971, 125.

gondolkodás mellett köt ki – ez a konkrét történelmi tényállás a kulcsa. Persze nem abban az értelemben, hogy egyszerűen ezzel lehetne vagy kellene megmagyarázni ennek a filozófiának minden tartalmi vagy formai-logikai elképzelését és eljárását. A dolog legalapvetőbb vonatkozását tekintve is egészen másról van szó. Hiszen ez volt az a tényállás, amelyet a felvilágosodás filozófusai nem lát(hat)tak, nem mér(het)tek fel világosan. Őszinte hittal világosították fel „az embereket” szellemi és társadalmi megnyomorodottságuk metafizikai-dogmatikus gyökereiről, saját személyes szabad lényük potenciálisan korlátlan teremtményéről, és ez volt az, amit filozófiai fogalmakban gondolati érvényre akartak emelni. *Ennek a törekvésnek azonban önmagában a tárgyból fakadó logikus következménye a fogalmi individualizmus.* Az egyenlőnek tételezett emberek természetszerűleg különbség nélküli egységükben, a logikai szubjektum egységes alakjában „foghatók meg”, és ennek a szingularitásnak így, ebben az ideológiai meghatározottságban *nemcsak módszertani, hanem fogalmi értelme van.* Mármost nem szükséges bizonygatni, hogy a szabad konkurrencia társadalmának valóságos „egyenlőség” számára mennyire adekvát „gondolati apriorit” szolgáltat ez a fogalmi individualizmus, amely a profán társadalmi-gazdasági alapszerkezet elvont másaként mintegy ennek *általános érvényű pozitív lényegét* mutatja fel „az” emberi természetben. A dolog lényegét tekintve „csupán” arról van tehát szó, hogy az az *ideológiai* álláspont, amelyről ezek a filozófusok koruk gyakorlati életének alakulását megítélik, filozófiai gondolkodásuk *fogalmi, elméleti alapidimenzióját* határozza meg.

Persze ez a fajta meghatározottság sem valamiféle szimpla, egy-egy történelmi koron belül változatlan, egyértelmű mechanizmus. Maga ez a fogalmi individualizmus kezdettől nem csupán ideologikus-apologetikus gondolati igazolás (vagy ennek lehetősége) a polgári társadalom számára. Nem véletlen – emelik ki Marxék a „Szent család”-ban –, hogy a francia materializmus „emberre” apelláló ága gondolati alapja lett az első *kommunista* mozgalmaknak is.³⁵ „Az” ember természetében elvvé emelt egyenlősítő törekvésekhez való konzekvens-idealista ragaszkodás nyilvánvalóan logikusan igazolható egy bizonyos kritikai magatartást is a reális polgári viszonyokkal szemben. Meghasonlott, önpusztító alap volt ez ugyan, elvontsága köztudottan a mozgalmak irreálisztikus jellegét fejezte ki. A polgári filozófiai gondolkodás valóságos gyakorlati (társadalmi) funkcióját azonban kezdettől csak ebben az összetett, belülről, a gondolati beállítottságból fakadó, tagadva állító minőségben lehet megérteni. De még ez sem elég, mert ezt a minőséget is lehet konstatálni és ugyanakkor félreérteni, ahogyan ezt Marcuse egész életében tette. Ő kezdettől végig, a 30-as évektől a 60-as évek végéig számos formában hangsúlyozta a polgári filozófia belsőleg ellentmondásos ideológiai meghatározottságát, azt, hogy az „egész” konceptualizálására való törekvés egyszerre jelent kritikus bele-nem-nyugvást a fennállóba és ugyanakkor tehetetlen belenyugvást, sőt igazolást az „egész” idealizálása formájában. Ugyanakkor ezt az ellentmondásos ideológiai meghatározottságot elméleti megjelenése lényegét tekintve mindig a klasszikus polgári filozófia *Észelvéseiben* ragadta meg.³⁶ Valójában a polgári filozófiára jellemző önértékelési séma ez, amelynek

³⁵ Uo. 129–130.

³⁶ Vö. H. Marcuse: Philosophie und kritische Theorie; H. Marcuse: „Kultur und Gesellschaft”, I, Majna-Frankfurt 1967, 103. és kk. Valamint a 60-as évekből: H. Marcuse: One Dimensional-Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston, Beacon Press 1964). Vö. az „Egydimenziós gondolkodás” c. fejezet.

megfelelően a Hegel *utáni* filozófiát legmélyebb lényegét tekintve az Ész többé-kevésbé teljes diszkreditálásával jellemzik. (Hogy azután ezt az Ész tagadó jelleget a társadalmi dekadencia adekvát kifejeződésének tekintik-e vagy „a” metafizikával azonosított filozófia haláltusájának, avagy ellenkezőleg, a szubjektum–objektum kettősség alapján álló metafizikai gondolkodás szükséges és felszabadító meghaladásának, az persze már pártállástól függően változik, e szónak mind eszmei, mind ideológiai értelmében.) Természetesen *van* igazságtartalma az Ész jegyében való jellemzésnek. Természetesen *van* igazságtartalma annak is, amikor e jegyben a hegeli filozófiát a klasszikus polgári Ész-kultusz csúcának és ezzel együtt belső ellentmondásossága grandiózus bizonyítékának tekintik. De éppen a hegeli filozófia bizonyítja legjobban, hogy korántsem olyan mély és átható ez az igazságtartalom, mint amilyennek feltűntetik. Amit észrevehetetlené halványít vagy a háttérbe szorít ez a nézőpont, az éppen egy olyan körülmény, amelynek a hegeli és a Hegel *utáni* polgári filozófiai törekvések megítélése szempontjából is, a marxi elmélet és a polgári filozófia viszonyának megértése szempontjából is elsőrendű jelentősége van, ti. éppen az a *sajátos és mégis elvileg jelentős mód, ahogyan a polgári ideológiai álláspont a hegeli filozófiai gondolkodás lehetséges dimenzióját, a fogalmi individualizmus meghaladásának kísérletét és e meghaladás kudarcát végül is meghatározza.*

Csupán a dolog elméleti magvát érintve³⁷ arról van itt szó, hogy a hegeli filozófia – és pedig először és elsősorban éppen a „Fenomenológia” – elméletileg nagyszabású demonstrációja egyrésztől annak a tudatos felismerésnek, hogy az Ész filozófiáját egy merőben *újfajta filozófiai gondolkodásnak*, a tartalmas társadalmi aktivitás filozófiájának kell felváltania, amelynek dimenziójában többé *nem probléma*, mert *fel sem merülhet* a lét és a lényeg, a forma és a tartalom, a van és a kell csak metafizikailag feloldható, *antinomikus kettősségének átka*, és ugyanakkor annak, hogy polgári álláspontonról ennek az új filozófiai gondolkodásnak *nincs* gondolati alapja. Az újfajta filozófiának gondolatilag, logikailag megalapozottnak és felépítettnek kell ugyanis lennie Hegel szerint, de logikája merőben újfajta logika: a dialektika (a „spekulatív logika”) nem a racionalizmus formális-deduktív logikája, nem is az empirizmus esetleges-tartalmi gondolkodásmódja, és nem is a kettő külsődleges kombinációja. Éppannyira sajátosan újszerűnek kellene lennie, amennyire új a *tartalom*, amelyet az új gondolkodásmód kijelöl. Ugyanakkor azonban ez a filozófia, ha valóban következetesen *elutasítja az önkényes spekulációt*, nem indulhat ki másból – állítja Hegel –, mint ami *van*, ami nyilvánvalóan igaznak tartott, ami természetszerűleg „adott”. Ezt kell *belülről meghaladnia*, ennek a valóságos, *tartalmas alakulását* kell lépésről lépésre belülről követve, nem igaz voltában megmutatnia, és eljutni így az igaz álláspont feltárásaig. Ez a meghaladandó alapul elfogadott „van” pedig természetszerűleg az *elvont egyén* álláspontja Hegel számára, ismeretelméleti megfogalmazásban: a *tárgyhoz való viszonyában tematizált szubjektum* álláspontja. A *meghaladás* jegyében ezt a „természetes” elvont egyént kell most *történelmileg-társadalmilag meghatározottként és egyúttal történelmet formálóként* igazolni a filozófiának. Hegel számot vet ennek a belülről meghaladó történelmi álláspontnak a gondolati konzekvenciáival, és így lesz a meghaladás logikus elve nála a konkrét azonosság. De éppúgy látja azt is, hogy ez az egész történelmi-gondolati folyamat így el *kell* hogy jusson *az abszolút*

³⁷ Ezt korábban megpróbáltam részletesebben kifejteni. („A marxista társadalomfilozófia elméleti megalapozásának problémái”, kézirat.)

azonosságig, mert nélkül a történelmi relativizmusból nem szabadulhat, az „egész” fogalmi megragadásán alul marad. Maga az abszolút azonosság azonban valójában mindenoldalú bizonyossága lesz annak, hogy „*belülről*” a *polgári individualizmust nem lehet meghaladni*. Nem csak azért, mert abszolútum mivoltában a „tudomány” *lezárja* a történelmet, amelynek fogalmát nyújtja, hanem mert az abszolútum jegyeit hordozó fogalom csak úgy lehet „lényegi alakja” az egész gondolatrendszernek, hogy metafizikai Ész-elvként vezérli a történelmi mozgás minden fázisát. Ezzel nem *lerombolja* a filozófiai gondolkodás meghirdetett újszerűségét, hanem minden mozzanatában kiolvaszthatatlanul összeötvözi az újat a régivel, és ezzel ad az egész elméleti építménynek egy egészen sajátos, „hegeli minőséget”: amit Hegel létrehoz, az végül is az Ész képére formált történelmi dialektika, amelyben paradox módon az *azonosság* képviseli a lét–lényeg antinómia *meghaladásának* elvét és ugyanakkor „szükségyszerűségét”, gondolati *meghaladhatatlanságának* (nem kívánt) bizonyosságát.

Mindez természetesen csak jelzi azt, ami számunkra fontos: a szóban forgó Marx-értelmezésnek a totalitás-probléma kapcsán egyrészt logikusan és elkerülhetetlenül számot kell vetnie a filozófiai „*hagyománnyal*”; másrészt azonban meg kell látni azt is, hogy ennél sokkal többről van szó, arról, hogy – ha csak nem valami soha-nem-volt vegytiszta spekulációvá szublimálva „*intézi el*” ezt a hagyományt – számot kell vetnie azzal is, hogy a filozófia legelvontabb metafizikai konstrukciói is *történelmileg konkrét jelentéstartalmúak*, azaz hogy a filozófia elméleti szituációit többnyire igen bonyolultan, „*belülről*”, a *fogalmi dimenziót megszabva* határozzák meg a társadalmi-gyakorlati valóságra vonatkozó *ideológiai álláspontok*. Akkor pedig a marxi elmélet és a filozófia viszonyára vonatkozó kérdés egyáltalában *ott kezdődik*, hogy vajon a *marxi gyakorlati-ideológiai álláspont* *miféle elméleti szituációt implikál, megváltoztatja-e, miben és mennyire* a korszak „egészét” *polgári ideológiai álláspontról konceptualizáló* filozófiák gondolkodási dimenzióját.

Mármost: a marxi gyakorlati álláspont *osztályálláspont*, a proletariátus álláspontja – ezt a fiatal Marcuse éppoly nyomatékkal hangoztatja, mint Lukács György az „*Osztálytudat*”-ban.³⁸ Az sem titok előttük, mint láttuk, hogy éppen ennek a tudatos-következetes vállalása az *elmélet számára* valóban sajátos szituációt, a *történelmi konkrétsághoz való ragaszkodás* szükségességét írja elő. Az elmélet nem hagyhatja el a történelmi konkrétságot, különben önmaga gyakorlati lényegét adja fel, visszacsúszik abba a kontemplatív-kognitív dimenzióba, amelyből a polgári filozófia – megpróbálta bár – nem tudott kiszabadulni.³⁹ Világosan látják azt is – hiszen mindebből nyilvánvalóan következik –, hogy ez a követelmény, ha teljesül, a „*régi*” filozófiai gondolkodást radikálisan *meghaladja*, hogy a történelmi konkrétságban való megmaradás követelménye a valóság ábrázolásától különvált „*önálló filozófia*” egyenes tagadása. Csakhogy ne feledjük: ez a „*történelmi konkrétség*” a valóság *lényegi ábrázolásának*, az „egész” fogalmi megragadásának új közege kell hogy legyen. Egy olyan *elmélet* közege, amely a

³⁸ „A marxista módszer, a materialista dialektika mint a valóság megismerése ugyanis csak a proletariátus osztályálláspontjáról, harci álláspontjáról nyerhető. Ennek az álláspontnak az elhagyása a történelmi materializmus elhagyására vezet, elérése viszont közvetlen kapcsolatot teremt a proletariátus harcával” – mondja Lukács György. („Történelem és osztálytudat”, Budapest 1900, 240.)

³⁹ Vö. uo. „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” c. tanulmányból „A polgári gondolkodás antinómiái” c. rész.

valóság *gondolati megismeréséről* nem mond le, amely a tényszerű konkrétsággal korántsem elégedhet meg. Ha tehát összeférhetetlen is mindenféle *történelemfeletti elvont általánossággal*, korántsem mondhat le „az” általánosérvényüségéről. De *milyen természetű lehet az az általánosság*, amely a konkrét történelmi „anyaghoz” képest nem transzcendens, nem kívülről adott forma vagy elv? Mit jelent a „történelmi konkrétság”, amennyiben több, mint a történelmi *empíria konkrétsága*? Mi lehet az *elméleti* tartalma a „történelmiségnek”, ha ez valóban megmarad materiálisnak és konkrétnek? — Ezekre a kérdésekre felelni kell. És *ezzel folytatódik* a marxi elmélet és a filozófia viszonyának kérdése. Persze nem „önálló” spekulációkkal kell felelni rájuk, ez durva önellentmondás volna. A marxi elméletben feldolgozott „valóságtartalomban” kell kimutatni a válaszokat, elméleti használhatóságukat pedig ismét csak a történelmi valóságanyagon kell bizonyítani. De akár (új típusú) *filozófiának* nevezzük ezt a munkát, akár bármi másnak (pl. a marxi történelemtudomány elméleti-módszertani alapjai kidolgozásának), a terminológia maga vajmi keveset nyom a latban. Nem azon múlt a hegeli filozófia jellege, hogy Hegel a „Fenomenológiá”-ban „tudománynak” nevezte a maga filozófiai álláspontját. Viszont nagyon is sok múlik azon, hogy *mit* felelnek ezekre a kérdésekre. A 20-as, 30-as években ez az értelmezés, amely szerint „a marxizmus a proletárforradalom elmélete”, nagyon élesen exponálta éppen a marxi tudományos tanok *újszerűségének* tételét. Méghozzá komoly *elméleti igény*vel exponálta. Deklaratív párhuzamok, felületes konfrontációk és példálózva bizonyítások nem elégitették ki. *A problémákat* megértve és kifejtve, méghozzá történelmi „kiterjedésükben” is megértve akarta gondolatilag megalapozottan bemutatni ezt az újszerűséget. Ezért fordult a filozófiához. Ez eddig rendben is van. De az is világos, hogy éppen ezért egyszerűen a lécc alatt bújik át minden értékelés — legyen akár lelkesült elismerés, akár kritika —, amely nem a problémák és megoldásaik *tartalma* alapján mond róla ítéletet. Az, hogy ennek az értelmezésnek a képviselői „filozófiai fogalmakban” gondolják el az új elméleti alapokat, csak *formális* kérdés, ha egyszer maguk is *új tartalmat* akarnak adni ezeknek a fogalmaknak. Sikerül-e az új tartalmat megtalálniuk? — ez az igazi kérdés. Az, hogy vállalni akarják a hegeli filozófiai örökséget, csak *formális* tény, ha egyszer a folytonossággal együtt éppen azt a *minőségi többletet* akarják tisztázni, amellyel Marx *meghaladta* Hegelt. Viszont *tartalmi* kérdés, *hogyan* értelmezik a hegeli filozófia korlátoltságát, és nem utolsósorban az, hogy *miért*, *milyen alapon* ítélik meg úgy, ahogyan megítélik. *Tartalmi* kérdés — és nemcsak összetett, hanem minden többé-kevésbé önálló kísérlet esetében „személyre szabott” kérdés —, hogy miért és hogyan tartják kifejezhetőnek a történelmi materializmus elméleti előfeltevéseit az általuk javasolt fogalmi összefüggésekben. Marcuse a hegeli idealista dialektikát a heideggeri fenomenológiával akarja „konkretizálni”. Úgy véli, így fejtheti ki fogalmilag a marxi elmélet forradalmi magvát. Az eredmény az ő esetében az lesz, hogy ezen a „fogalmi szinten” az ellenkezőjébe fordul át az az elméleti szituáció, amelyet pedig ő maga a marxi gondolkodás elhagyhatatlan új dimenziójának jelölt meg. Heidegger segítségével valójában visszahúzza Marxot a polgári filozófia antinómiáinak körébe. De ez az egész ismét tartalmi kérdés, csak úgy mutatható ki a kísérlet kudarca, ha számba vesszük, *mit* emel ki Heideggerből, *hogyan és miért* tartja mindezt lehetséges, sőt szükséges gondolati mozzanatnak a marxizmus elméleti alapjainak explikálásában. Csak az „egyszeri” konkrét tartalom kritikájával nyerhetünk az egyszeri kísérletnél messzebb mutató, általánosabb érvényű tanulságokat.

Tagadhatatlan, hogy Marcuse vállalkozásában mindenekelőtt maga a „felállás” meg-hökkentő. Heidegger, amint áldását adja a proletárforradalomra, és a proletárforradalom, amely már csak erre a végső „igazolásra” vár? Hogy kerül a csizma az asztalra? Illendőbb komolysággal megfogalmazva: Mi indokolja, hogy Marcuse a heideggeri fenomenológiával akarja korrigálni a dialektikát ahhoz, hogy az forradalmi és konkrét legyen?

A tényeket tekintve egyszerű erre a válasz. A 28 éves Marcuse továbbképzés céljából Freiburgba utazik, Heidegger tanítványa lesz. Ekkor jelenik meg a „Sein und Zeit”. Mestere közvetlen hatása alatt – korábbi marxista érdeklődését nem adva fel – Marcuse az ő szemüvegével kezdi nézni az elmélet dolgait. A „hogyan kerül oda” kérdésre ez a tényszerű válasz, de valójában persze nem erre vonatkozik a kérdés, hanem arra, hogy miért *kell* Heideggerrel értelmezni Marxot Marcuse szerint. A fenti tényállásnak azonban ez esetben ezzel kapcsolatban is sajátos jelentősége van.

Marcuse legelső tanulmányában fejti ki módszeresen és indokolja meg a történelmi materializmus fenomenologizálásának tervét.⁴⁰ Bizonyos szempontból ez a tanulmány a szóban forgó korai periódus legfontosabb műve. Ha kihámozzuk az értelmét, ebben az egyetlen vázlatban együtt találjuk a fenomenologizálásnak nemcsak a miértjét és a hogyanját, hanem a cáfolatát is. A kihámozás azonban nem is olyan könnyű dolog. Az a bizonyos heideggeri szemüveg ugyanis félrevezető helyzetet teremt. Marcuse eleve *azzal kezd*, hogy a marxi elméletre alkalmazza a fenomenológia módszerét. A történelmi materializmusnak mint a vizsgálat tárgyának „adottságából” kiindulva meghatározza és kifejti a marxi „*alapszituációt*”. Az alapszituáció szerinte „az a pont, amelyből ennek a kutatásnak (a történelmi materializmusnak) a metodikája és a fogalmisága ered és értelmet nyer”.⁴¹ Kimutatja, hogy a marxi alapszituáció (tehát a fentiek értelmében az egész marxi elméleti beállítottság, a módszertani és a fogalmi dimenzió) *lényegi közösséget mutat* a heideggerivel. *E közösséghez viszonyítva* aztán megfogalmazza a heideggeri egzisztencializmus *korlátait* is. A *dialektika* korlátait is. Egymásra utaltságukat ezen az úton bizonyítva felvázolja a fenomenológia és a dialektika *egyesítésének* tervét, majd *a történelmi materializmus* (ily módon tökéletesített) *fenomenológiájának* eszméjét.

Nos, nincs az egészben, már ebben a formális felépítésében tekintve is, valami képtelenség? Nevezetesen az, hogy *miután* Heidegger vonásait festette Marxra, és *miután* ezt a képet a marxi doktrínák „fundamentális értelmét” ábrázolóknak nyilvánította, „logikusan” felfedezi, mennyire hasonlít egymáshoz Marx és Heidegger, sőt, mennyire „lényegi” a hasonlóságuk. Annyira, hogy ha egy kissé retusáljuk Heidegger képét is, többé már meg sem lehet különböztetni őket egymástól. – Képtelen, de az igazat megvallva, nem is olyan egyedülálló „bizonyítási eljárás” az ilyesmi a filozófia történetében. Egyedülálló viszont az a nyíltság, amellyel Marcuse ezt vállalja. Egy pillanatig sem titok ugyanis, hogy itt Marx eleve a heideggeri fenomenológia „megvilágításába” került. De honnan ez a nyugodt öntudat? Nincs erre más magyarázat, mint hogy Marcuse itt abban az értelemben akarja alkalmazni a fenomenológia fogalmát Marxra, ahogy ez az *általános „előzetes”* heideggeri jellemzésben szerepel. A fenomenológia módszerfogalom – mondja

⁴⁰ Marcuse, H.: „Beiträge . . .”

⁴¹ Uo. 43.

Heidegger a „Sein und Zeit”-ban⁴² —, de a szónak nem a „technikai segédeszköz” értelmében, hanem olyan módszer, amely magukban a dolgokban gyökeredzik. Minden szabadon lebegő konstrukcióval szemben, minden véletlen alappal, minden csak látszólag bizonyított fogalom átvételével szemben, minden (látszat)probléma elfogadásával szemben a fenomenológia ezt a maximát fejezi ki: magukhoz a dolgokhoz fordulni!⁴³ A fenomenológia annak a felmutatása, ami a dolog maga, a dolog felmutató látni engedése. Nos, „a dolog” ezúttal a történelmi materializmus. Az előbbiek értelmében maga a történelmi materializmus szól tehát, nem Heidegger és nem Marcuse, amikor a fenomenológia módszerével ez utóbbi „megszólaltatja”. — Vagyis: Amennyiben Marcuse a fenomenológia módszerének ezt a jellemzését tartja szem előtt, „természeteszerűleg” alkalmazhatja ezt a módszert a marxi tanokra, amikor ezek lényegi értelmét akarja felvázolni. Sőt, világos, hogy ezt a módszert kell alkalmaznia, ha egyszer éppen ez az a módszer, amely előítéletek és belemagyarázások nélkül a dolog „saját” értelmét tárja fel. De hát akkor: el *kell* fogadni a heideggeri fenomenológiát a marxi tanok megértéséhez, hogy „autentikusan” ki lehessen mutatni, hogy el *kell* fogadni a heideggeri fenomenológiát a marxi tanok megértéséhez?

Ne siessünk az ítélet kimondásával, újabb meggondolások itt ismét közbeszólnak. Mert nem az-e a méltányos (és egyúttal a felmentő) válasz erre a kérdésre, hogy itt tulajdonképpen a fenomenológiának *két különböző fogalmáról* van szó? Heidegger maga megkülönbözteti a fenomenológia „formális fogalmát” (a „deskriptív fenomenológia” fogalmát) attól a *tartalmi fogalomtól*, amely speciálisan az övé.⁴⁴ A formális fenomenológia nem több, mint ez „a dologhoz fordulás”. Amit azonban Marcuse végeredményben ki akar mutatni, az természetesen a *tartalmas heideggeri fenomenológia* kompetenciája a marxi tanok filozófiai értelmezésében. — Hát akkor még sincs itt körbenforgás?

Nézzük meg egy kissé közelebbről ezt a speciálisan heideggeri fenomenológia-fogalmat. Annál is inkább, mert ez az a kritikus góc, amelynek vizsgálatából sokkal több derül ki, mint ennek a logikai vonatkozásnak a formális tisztázása. Miben más vagy több a heideggeri fenomenológia, mint a formális fenomenológia? Heidegger szerint azért más, mert az egész összefüggés sajátos, amelyben a dolog látni engedésének kérdését felveti. Amire ő kérdez: a létező *léte*. Ebben más és *több* is, lévén hogy a lét maga nem egy létező, és mint ilyen *túl* van a deskriptív fenomenológia lehetséges körén, amelyben a létmeghatározottságában vett dolog is mindig *mint létező* jön számításba, amely *magára a létre* még csak kérdezni sem tud. Alapjában véve ezt jelenti az, hogy a heideggeri fenomenológia megkülönböztető jegye a „tartalmiság”. Ettől a „létre irányultságtól” lesz ez a fenomenológia szükségszerűen univerzális Heidegger szerint, „a” filozófiai gondolkodás maga, és nem egy új ontológia a többi között vagy után, hiszen a létre kérdezve valamennyi köznapi, tudományos és ontológiai fogalmunk *legmélyebb meghatározottságát magát mutatja fel tartalmasan*.

Bizonyos vonatkozásban később visszatérünk még erre a (soha meg nem valósult) univerzális fenomenológiára, most azonban az a „Sein und Zeit”-ban megvalósult alakja érdekes számunkra, amelyből Marcuse kiindult. Ebben az alakban, mint ismeretes, a

⁴² Heidegger, M.: „Sein und Zeit”, Tübingen 1960, 34.

⁴³ Uo. 27–28.

⁴⁴ Uo. 35.

létkérdést az *emberi lét* kérdése reprezentálja. Nem önkényes választás alapján, hanem a *fenomenológiai konkrétság követelményeinek érvényesítése alapján*. A lét maga nem egy létező, de mindig *valamely létező léte*. A konkrét létezők adottságmódjaiban kell felmutatni a létet, nem „a” létezőkből absztrahálni valamiféle általános lényegiséget. Alaposabb megfontolás után az *ember* bizonyul annak a kitüntetett létezőnek, amelyben megközelíthető a lét e konkrétság jegyében, mert az ember az egyetlen létező, amelynek *létmódja* a létmegértés, e létmódja ezért egyszerre saját léte ontikus feltárlásának folyamata (mert hiszen *létmód*), és egyben (mint *létmegértés*) az ember *ontológiájának*, a lét „felmutatásának” aktusa is. Az ember ebben a saját létét feltáró-megelő minőségében véve = a Dasein, az ily módon benne feltárlul saját léte = az egzisztencia. A (tartalmas) fenomenológia ezek után *annak az útnak a „felmutató látni engedése”, amelyben a Dasein eljut egzisztenciája értelméhez, tulajdonképpeni léte igazságához*. Ez az út határozottan nem a naiv-irracionalista „lényegszemlélet” – hangsúlyozza Heidegger. A fenomén mint „a létező létének magamegmutatása” nem valami, ami a közvetlen szemléletben adott, ezért is van szükség a fenomenológiára, amelynek „saját” *metodikai bizonyossággal* kell *eljutnia* tárgyához, a fenoménhez vezető analízis kiindulópontjához, útjához, az uralkodó látszatokon való túljutás módjához.^{4 5} Így lesz a fenomenológia mint a Dasein ontológiája a *Dasein-struktúra* feltárlásával való eljutás az egzisztencia tulajdonképpeni értelméhez. *Elméletileg szerves* (metodikai és tematikai bizonyossággal rendelkező) pedig *csak úgy lesz ez a struktúra* (illetve ennek a felmutatása a fundamentális ontológiában), ha *következik* a heideggeri fenomenológia alapvető előfeltevéseiből, nevezetesen abból, hogy a „klasszikus” ontológiák és ismeretelméletek kátyúiból tartalmilag a *létre* való rákérdezéssel, metodikailag ennek egy *következetes transzcendentalizmus* „mezejében” való feltárlásával kell és lehet kijutni. Mármint a heideggeri fenomenológiának ebből az *elméleti álláspontjából* *következik* valóban, hogy a világbevettségében vett Dasein lesz a releváns kiindulópont, következésképpen az a nem-tulajdonképpeni lét, amely *ennek* a Dasein-nek az elemzésével feltárlul, lesz a szükségszerű *elsődleges struktúra* ebben a fenomenológiában. De ugyanúgy belőle következik az is, hogy innen ugyan el kell *jutni* a „tulajdonképpeni” létstruktúrához, de semmiképpen nem ennek az elsődleges struktúrának az *elhagyásával*, hiszen ez a transzcendentalizmus elhagyása, ez pedig az eredeti álláspont feladása volna. *Benne magában* kell feltárni azt a mélyebb struktúrát, amely már az „igaz” értelem megragadása. – Való igaz, hogy a „Sein und Zeit” végén Heidegger a *történelmiséghez* jut el, ebben mutatja fel a nem tulajdonképpeni lét „időiségének” egzisztenciális tartalmát és így a tulajdonképpeni emberi lét értelmét, de ez a történelmiség csakis sajátos fenomenológiai értelmében véve lehet szerves „végső szava” az elméletnek, ez a történelmiség csakis így, a *fenti strukturális meghatározottságban* fogható fel.

Mindennek nagyon is fontos következményei vannak Marcuse kísérletére nézve. Mindenekelőtt ebből az következik, hogy amikor Marcuse a fundamentális analízis módszerével akarja megmutatni a marxi társadalomfelfogás alapbeállítottságát, hogy aztán ezt összevesse a „Sein und Zeit” alapeszméjével, akkor ez a fenomenológiai módszerrel való vizsgálat mégsem lehet „magának a dolognak” olyan ártalmatlan megszólaltatása, amely a „dolog” tartalmát eleve ne befolyásolná. Marcuse szerint a marxi

^{4 5} Uo. 36–37.

alapszituáció *tartalma* annak a Radikális Tettnek a történelmi lehetősége, amelynek „*az egész embert*” megvalósító szükségszerű új valóságot kell szabaddá tennie.⁴⁶ Közelebbi kifejtéskor kiderül, hogy ez a „Radikális Tett” a kapitalizmus világában élő, a pusztta létfenntartás üres, értelem nélküli tevékenységeibe kényszerített ember „igazi”, „értelmes”, „tulajdonképpen egzisztenciájának” megvalósítása.⁴⁷ Pontosabban a „szabaddá tévése”, lévén ez az egzisztencia Marx felismerése szerint *történelmi*, s mint ilyen *nem* a faktikus egzisztencián kívül vagy fölötte levő eszményi létezés. — Nem kell különösebben bizonygatni, hogy ez a „marxi alapeszme” így tökéletesen a *heideggeri fogalmi struktúrában felfogott történelmiség*. De ha egyszer „a Dasein nem tulajdonképpen léte—tulajdonképpen léte” struktúrában felfogott történelmiség a heideggeri *létfelfogásban* nyerte el „saját” metodikai és fogalmi megalapozottságát, akkor *ugyanebben* a struktúrában mutatni ki a marxi történelmiség elméleti „helyét” és tartalmát, legalábbis kételyeket ébreszt ennek a Marx-értelmezésnek az „autentikus” voltát illetően. Ezeket a kételyeket pedig megerősítik bizonyos módszertani megfontolások.

Mint köztudott, „közönségesen” többnyire rendkívül nehéz, összetett és buktatókkal teli feladat egy elméleti életmű „filozófiai értelmének”, saját történelmi és gondolati jelentőségét kifejező elméleti alapállásának kimutatása. Az új meg új értelmezések és a véget nem érő viták egyik sarkalatos pontja mindig az a kölcsönös szemrehányás, hogy a „tények” értékelő elrendezése a másik fél részéről „külső” szempontok jogosulatlan érvényesítése révén történt. A fenomenológia — formális alakjában, mint láttuk — olyan *módszert* kínál, amely lehetővé teszi a belevetítések nélküli autentikus „lényegi megértést” minden dolog esetében. A tartalmas tények olyan leírását, amely eljut a lényegig anélkül, hogy az általánosság kritikus szintjén elhagyná őket és „kívülről” hozna be érvényességi kritériumokat vagy törvényeket. Csakhogy a valóságos (empirikus) tényekből kiinduló leíró fenomenológiával — baj van. Amikor Husserl a „Logikai vizsgálódások” után revideálja fenomenológiai álláspontját, és egy transzcendentális fenomenológia szükségességének gondolatához jut el, tulajdonképpen azzal a tanulsággal néz szembe, hogy a deskriptív fenomenológia nem juttat el a (gondolatilag érvényes) általánoshoz, következésképpen nem juttat el megalapozott, biztos tudáshoz. A transzcendentális fenomenológiában „*saját*” *elméleti tartalmat*, „saját” gondolati közeget kíván létrehozni a fenomének tanának, abban a reményben, hogy így és csakis így dolgozhatja ki azt a módszert, amely „szigorúan tudományosan” valóban képes az érvényes általános „természetének” kimutatására. Husserlnél ez a „saját” közeg ekkor egy „tisztá” ismeretelmélet közege lesz, az ő fenomenológiája ebben a közegben lesz *elméleti módszer*, az ismeretelméleti tartalommal szervesen egybefonódott, tulajdonképpen *ennek az elméleti tartalomnak a belső struktúráját képviselő módszer*. Ami Heideggert illeti, mint láttuk, ő is minőségi követelménynek tartja a formális fenomenológia meghaladását. Ő is *elméletivé* teszi a fenomenológiai módszert, a fundamentális létan szerves struktúráját kifejező tartalmi módszerre, mert csak így tartja valóban termékenynek, a lényeg (gondolatilag érvényes) felmutatására képesnek.

A gondolati bizonyosság, ill. a „lényegi tudás” útját tehát mindketten az elméleti fenomenológia felépítésében keresik, és ezzel a módszert mindketten *valamely tartalmilag*

⁴⁶ Marcuse, H.: „Beiträge . . .”, 44.

⁴⁷ Uo. 45.

*meghatározott gondolati összefüggésrendszer „saját” struktúrájává teszik. Hogy mennyire meghatározott rendszerről van szó, azt ők hangsúlyozzák a leghatározottabban. Egymással szemben is. Heidegger már a „Sein und Zeit”-ban kettősen foglal állást a husserli fenomenológiával kapcsolatban. Miközben kiemeli a továbbblépés jegyében való kapcsolódást a „Logische Untersuchungen” módszeréhez,⁴⁸ ugyanakkor lényegileg elhatárolja magát azoktól az elméleti fenomenológiai törekvésektől, amelyeket az „Ideen . . .”-ből kiolvas, és amelyek az ő szemében a husserli fenomenológiát alapjában a Schelerével rokonítják.⁴⁹ Az elvi elhatárolódás kölcsönös.⁵⁰ Ezzel együtt egyikük sem mond le az univerzális módszer igényéről, egyikük sem önmagába zárt szakdiszciplínát akar csinálni. A „tisztá” egológia végső szava Husserl meggyőződése szerint nem a világ zárójelbe tétele, hanem a fenomenológiai redukció révén elért kétségtelen bizonyosság birtokában mindenfajta megismerés megalapozása. Heidegger szerint a Dasein az a létező, amelyben kitüntetett volta folytán nemcsak rá lehet kérdezni az ő „saját” létére, hanem ezzel együtt a *létre való kérdést* is ki lehet dolgozni, és így a Dasein-ontológia fundamentum kell hogy legyen a többi létező „saját” létére való kérdéshez. A bonyodalmak abból adódnak, hogy a fenomenológia ennek az univerzális módszernek a kidolgozásáig egyik „ágon” sem volt képes elérni mindeddig. Sőt, tulajdonképpen az „emberi valóság” szűkebb területén is kölcsönösen tisztázatlan maradt még egymás felségterületén való illetékességük kérdése is. Husserl számára a redukált ismeretelméleti közeg az individuális szubjektivitás áttörhetetlen börtönének bizonyult. Heidegger megrekedt a Dasein-ben, és ez nemcsak azt jelentette, hogy a természeti létezők „saját” létére nem sikerült rákérdeznie, hanem azt is, hogy az ember „világát” is csak az individuális „megértés”-fonalon, egy végzetesen partikuláris szemszögből sikerült szemügyre vennie. Sem Husserl utolsó korszakának próbálkozásai, sem a későbbi Heidegger létmisztikája, sem az utánuk következő fenomenológiai irányzatok, iskolák és kísérletek nem változtatnak azon a helyzeten, hogy az eredetileg következetesen, egységesen felépíthetőnek ígért univerzális fenomenológia félúton megingott, tarkaságukban bizonytalan útkeresésekbe torkollott, amelyek valamennyien megkérdőjelezik a *már megtett út* egyik vagy másik, de majd mindig alapvető mozzanatát is. Mármint magának Husserlnek és Heideggernek a megtorpanásai kétségkívül tanúskodnak az ő gondolkodói nagyságukról is, arról, hogy az ő elméleti érzékük, problémaérzékenységük összehasonlíthatatlanul mélyebb volt, mint feltétlen és feltételes híveik többségéé. Ők ugyanis szembenéztek azzal, hogy egyáltalában nem egyszerű „alkalmazási feladat” az áttérés az egyik összefüggésszintről a másikra, és semmi esetre sem a „módszerséma” kiemelése ehhez a kulcs. – Amikor aztán jönnek azok a követők, akik kiterjeszteni vagy alkalmazni akarják a fenomenológiai módszert, akkor a meglevő, többszörösen ingatag biztonságú elméleti pozícióból kiindulva vagy arra kényszerülnek, hogy egy többé vagy kevésbé radikális kritika bázisán előlről kezdjenek felépíteni egy *új elméletet*,⁵¹ vagy belekerülnek abba a kellemetlen helyzetbe, amelybe*

⁴⁸ Heidegger, M.: „Sein und Zeit”, 38.

⁴⁹ Uo. 47.

⁵⁰ Néhány évvel a „Sein und Zeit” megjelenése után Husserl az „Ideen . . .”-jéhez csatolt Utóirat-ban elhatárolja magát az egzisztenciálfilozófia antropologizmusától és pszichologizmusától. Heidegger vagy Jaspers nevét nem említi, de a mese nyilvánvalóan róluk szól.

⁵¹ Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty vagy akár A. Schutz a többé vagy kevésbé szoros kapcsolódás mellett tulajdonképpen valamennyien ezt teszik.

Marcusénak kellett kerülnie, amikor a fenomenológiai módszert minden további nélkül alkalmazta Marx társadalomtanára. Maga ez a módszer megalapozottnak csak elméleti mivoltában tekinthető, viszont mint ilyen csak partikuláris alakban tekinthető kidolgozottak. Ha *ezt* akarja alkalmazni, akkor bizonyítani kellene előbb a (heideggeri) lételméleti összefüggésben kidolgozott fenomenológia kompetenciáját a szóban forgó (marxi) összefüggésrendszerben. Ehhez ki kellene mutatni a marxi tanok autentikus elméleti előfeltevéseinek egyezését a heideggeri alapeszmékkel. Vagyis fel kellene mutatni ezeket az autentikus elméleti alapokat is. De milyen módszerrel? Egyáltalában, hát van más módszer is, amely ehhez eljuttathat, mint a fenomenológia? Ha van, akkor viszont – minek itt a fenomenológia?

Marcuse távolról sem méri fel ezt a helyzetet.⁵² Jellemző rá, ahogyan ehelyett *megkerüli* a Marx-értelmezés nehézségeit. Megfogalmazza ugyan, hogy az „alapszituáció” felmutatása joggal nehéznek tűnik egy sokrétű és az időben is alakuló, változó tartalmú elméleti életmű esetében, de rögtön ezután úgy „oldja meg” a nehézségeket, hogy *kijelenti*: mégis, az alapszituáció rögzítésére *szükség van*, hogy az életmű egyes szakaszait egyáltalában egységben tudjuk látni és tárgyalni.⁵³ Egyszerűen megfordítja a problémát, és ezzel számára csendben visszajára fordul az egész tennivaló: most már az „eleve szükséges” – és ezért *eleve megfogalmazott* – alapszituációhoz kell kikeresni vagy hozzáértelmezni a megfelelő marxi kijelentéseket és gondolatokat. (Amit kétségkívül megkönnyít számára az, hogy – bár az *egész* elméleti életmű „alapszituációjáról” van szó – a bizonyító anyagot Marcuse kifejezetten az ifjúkori írásokból veszi.) De hacsak nem valami kétségbevonhatatlan, intuitív lényeglátás segített ennek az „alapszituációnak” a megfogalmazásában, akkor ezek szerint megint csak – a „kívülről behozott” értelmezési sémák hatásánál vagyunk.

Egybeesés a marxi és a heideggeri alapok között azonban így sem jön létre. És ez nemcsak azért van, mert túlságosan nehéz Marxot beleszorítani a heideggeri vázba, hanem azért is, mert Marcuse *nem is akar* teljes egybeesést kimutatni. Ne feledjük, nem az a célja, hogy a marxi elméletet besorolja a heideggeri filozófia alá, hanem az, hogy annak a

⁵²Nemcsak itt. Rendkívül jellemző rá, ahogyan például a „Konkrét filozófiáról” írt cikkében nagyvonalúan „megoldja” a fenomenológiai redukcióval kapcsolatos elevenbe vágó problémákat, úgy, hogy – semmibe veszi őket. A transzcendentális fordulat a természetes beállítódástól a tiszta tudatfolyam és az intencionális tárgyiságok fenomenológiai vizsgálatához – mondja itt – a kutatás teljesen új területe. Ezen a területen azonban „történelmiségről” beszélni nincs értelme, történet és történelmiség mint transzcendens valóságtartalmak itt eleve zárójelbe kerültek. De ennek a „tiszta bensőségnek” az előállításáa ugyanakkor szabadon láthatóvá teszi az egyetlen módot, amelyen a *redukción kívül* filozofálni lehet. Ha például egy gyárépületet mint tiszta tudattárgyiságot vizsgálat alá veszek, tanulmányozom ennek mint intencionális tárgynak a konstitúcióját az észrevevésben, az őt felépítő aktusok közötti törvényszerűségeket, az evidencia fokozatait stb., akkor elérem, hogy a *zárójel felbontása után* „maga a tárgy” áll előttem teljes konkréciójában, faktikus teljességében és egyben történelmi mivoltában. – De hát milyen alapon és hogyan bonthatom fel azt a zárójelét, milyen alapon jelenthetem ki, hogy a tiszta tudatlényegiségek (minusz zárójel): „maga a reális tárgy”? és milyen alapon állíthatom, hogy a történelemfeletti tudatlényegiségek a *valóságos tárgyak* „történelmi lényegét” tárják fel? Stb. – Marcuse mindegyik szót sem veszteget. Ez van. „Evidens”, nem? (Marcuse: Über konkrete Philosophie; „Existentialistische Marx-Interpretation”, Majna-Frankfurt 1973, 91–92.)

⁵³Marcuse, H.: „Beiträge”, 44.

konkrét dialektikának, amely Marxnál a proletárforradalom elméletében jelenik meg, a „saját” filozófiai alakját állítsa elő. Marx elméleti önállóságát nem vonja kétségbe, és tudja, állítja azt, hogy döntő különbség van Marx és Heidegger között: míg az első a polgári társadalmat felszámolni hivatott proletárforradalom teoretikusa, a másik *nem lépett túl* a polgári filozófiai gondolkodás lehetőségein.⁵⁴ Ezzel együtt jár, hogy eleve súlyos fenntartásai vannak Heideggerrel szemben. Csakhogy – állítja – minden fenntartáson túl meg kell látni Heideggerben azt a lényegi felismerésmagot, amely nélkül az önálló marxi dialektika elméleti alapjait nem lehet kifejtteni.⁵⁵ A marxi „saját” módszer a dialektika, a fenomenológiával Marcuse ezt nem *helyettesíteni*, hanem tulajdonképpen teljes gondolati „mélységében” kifejezhetővé tenni akarja.

4. A DIALEKTIKA ÉS A FENOMENOLÓGIA EGYESÍTÉSÉNEK TERVE

Egyszerűen hangzik, de azért korántsem valami tiszta képlet ez. Tulajdonképpen dialektikának és fenomenológiának miféle viszonyáról is van itt szó? A fenti megfogalmazásból azt gyaníthatnánk, hogy a fenomenológia ebben a szükségesnek deklarált társulásban valamiféle metamódszer szerepét játssza. De nem, a helyzet nem ilyen egyszerű. Csakis a két módszer (a dialektika és a fenomenológia) egyesítésével lehet az emberi lét történelmiségét teljes konkrétságában megragadni – állítja Marcuse.⁵⁶ Ebből most arra következtethetnénk, hogy mindkét módszer valamiképpen rászorul a másikra, önmagában nem teljes vagy nem állja meg a helyét. Nos, az egyértelmű, hogy Marcuse számára a fenomenológia a heideggeri fenomenológia. Ismételten és világosan megfogalmazza azt is, hogy miben, milyen pontokon tartja valóban ki nem elégítőnek, a dialektika felfogásával korrigálandónak ezt a fenomenológiát. De már a dialektikát illetően nem tiszta a kép. Az még többé-kevésbé világos, hogy amikor dialektikáról vagy a dialektika kiegészítésének szükségességéről ír, akkor nemcsak és nem mindig a marxi dialektikáról beszél. Amikor a dialektika „eredeti” értelmét tárgyalja, amikor a „Hegels Ontologie...”-ban a hegeli történelmiség struktúráját vizsgálja, az derül ki, hogy „a” dialektika elméletileg érett, tartalmas alakjában tulajdonképpen – a hegeli dialektika. *Ezt* kell tehát korrigálni a heideggeri fenomenológia lényegi belátásaival? Értelmszerűen igen. Hiszen a marxi dialektikával szemben Marcusénak egyetlen bíráló szava sincs és – ami még többet mond – Marx-értelmezéseiből az derül ki, hogy a heideggeri létfenomenológia *minden* lényegi belátása, az az egész felismerésmag tehát, amellyel a dialektikát tökéletesíteni kell, Marcuse szerint *megvan Marxban*, Marx már *megfogalmazta őket*, méghozzá abban az elméletileg és gyakorlatilag oly döntő konkrécióban, amely Heideggerből hiányzik, és amelyet az ő fenomenológiájának a dialektikától kellene eltanulnia. Pontosabban ezek szerint nem is „a” dialektikától, hanem kifejezetten a marxi (konkrét) dialektikától. De hát így végül is Marcuse maga állít fel és fejt ki egy olyan elméleti konfigurációt, amely, ha komolyan vesszük, ismét az egész heideggerizáló-fenomenologizáló vállalkozás *értelmét* kérdőjelezi meg. Hát ha egyszer Marx a hegeli

⁵⁴ Uo. 54.

⁵⁵ Uo. 59.

⁵⁶ Uo. 68.

dialektikát úgy haladta meg, hogy új elméleti alapokon a történelmi lét teljes és konkrét megragadására képes (forradalmi) gyakorlati értelmű elméleti módszert csinált belőle (és ez a „konkrét dialektika”), és viszont ha Heidegger jóval később *ugyanazt* csak felében-harmadában, elméletileg fogyatékosan, mintegy csak a küszöbig jutva csinálta meg (és ez a „fenomenológia”), akkor miért kell Marxot Heideggerrel mérni, miért kell a dialektikát a fenomenológiával korrigálni? Közöséges ésszel megítélve akkor itt csak egyetlen jogosult tennivaló lenne: a (heideggeri) fenomenológia ki nem elégítő, retrográd voltának bírálata a (marxi) dialektikához mérten. Ezzel szemben (tehát önmagával szemben) Marcuse a következő utat választja: A heideggeri fenomenológiával kimutatni a marxi dialektika alapeszméit, hogy aztán a marxi dialektikával felülbírálván Heideggert ki lehessen szűrni Heideggerből a lényegi magot, amit aztán a dialektikával egyesíteni lehet a célból, hogy Marxra alkalmazva ki lehessen mutatni, mi az a marxi konkrét dialektika. – Egyszerű és evidens, nemde? Félő azonban, hogy ezért a „propagandáért” az igényesebb fenomenológusok sem igen köszönnek előre Marcusénak.

Ebben az egész útvesztőben azonban mégis felsejlik egy *valóságos és alapvető probléma a marxi történelmi dialektika értelmezésével kapcsolatban*, és ez az, amiért egyáltalában érdemes vele foglalkozni. Igaz, Marcusénál eltorzul ez a probléma, mielőtt megszületne, és ebben a torz alakjában nem előre, hanem hátrafelé visz. Bizonyos azonban, hogy a mód, *ahogyan* ez történik, maga sincs aktuális tanulságok híján.

Maga a probléma, ha tisztán megfogalmazzuk, ez: Ha a hegeli dialektika elméletileg következetesen megalapozott, és mint ilyen lett a Szellem történelmi mozgásának „belső logikája”, azaz a Szellem előrehaladó fejlődésének útja a legegyszerűbb alakulatoktól az Abszolútum kategorikus teljességéig, akkor ennek a mozgásnak *a szerkezete, az artikulációja, a felépítése is* szerves egységet alkot a hegeli *elméleti tartalommal*, és törvényszerű, gondolatilag érvényes is *ebben a meghatározottságában* lehet. De ha ez így van, akkor nem elég azt konstatálni, hogy Marx új, materiális tartalommal „töltötte meg” a hegeli dialektikát, még az sem elég, ha azt kérdezzük, hogy az új tartalom hogyan változtatta meg a hegeli dialektika értelmét, *ha eközben feltételezzük a hegeli történetiség-struktúrában foglalt dialektika* törvényeinek átvételét, megőrzését a marxi dialektikában. Ez az átvétel ugyanis az előzőek szerint vagy azon a feltevésen alapulhat, hogy az új tartalom *nem változtatta meg* az eredeti hegeli megalapozottságot, de akkor az átvett dialektikus konstrukció ezt a tartalmat is az „eredeti” logikai szükségszerűséggel viszi el a történelem végét tételező abszolút értelemig, valamint a valóságos aktivitás fogalmát végül is a kognitív szubjektivitással azonosító idealizmusig. Vagy pedig felteszik, hogy ez az átvétel *kiemeli* a dialektikus mozgásalakzatok „törvényszerű formáit” a hegeli elméleti alapokból, így viszont ezek a formák, alapjukat veszítve, immár nem vezetnek sehová, a történelmi folyamat totalitásához fel sem érnek, legfeljebb a történelmi empiria elrendezésének bizonyos szempontból lehetséges (de nem szükségszerű) formái maradnak. Ha mármost mindezzel szemben igaz, hogy Marx társadalomelmélete semmilyen minőségben, tudatosan és következetesen *nem* tételezi a történelem végét, és ha igaz, hogy ez a történelemfelfogás elválaszthatatlan a *materiális gyakorlat* elméleti megragadásától, akkor a marxi dialektikának nem lehet adekvát alakja a hegeli konstrukció, akkor a valódi probléma a marxi dialektika kifejtését illetően az, hogy mit kell érteni a materiális gyakorlat *elméleti megragadásán*, hogyan lehetséges ez a megragadás, valóban erre épül-e és *hogyan* a marxi társadalomfelfogás, és hogy *ebben a saját elméleti-tartalmi meghatáro-*

zottságában milyen lehet a történelmi mozgás *adekvát struktúrája*, a *marxi történelmi dialektika saját felépítése és szerkezete*. A marxi szerkezet, amely így nem a hegeli dialektika következetlenségeinek vagy idealista torzulásainak lefaragása révén született, hanem a hegeli *elméleti dialektika* „pozitív kritikája” révén (abban az értelemben, amelyben Marx ezt a kifejezést a 44-es „Kéziratokban” használta).

Marcusénál két ponton dereng föl ez a probléma. Az egyik a hegeli dialektika elméleti szervességének állítása. A hegeli Abszolút Ész nem misztikus előfeltevése a rendszernek – állítja pl. S. Marckkal szemben^{5 7} –, mint ahogyan a szubjektum–objektum azonosság sem az, hanem az *elmélet belsőleg szükségszerű eredménye*, amely az egész filozófiai kidolgozásban igazolódik. Ebben a belsőleg szükségszerű szervességben mármost a hegeli dialektika kifejtésének kérdése egy lesz nála azzal a tartalmi kérdéssel, hogy *mi a történelmiség* értelme Hegelnél, ez pedig elválaszthatatlan a hegeli filozófia *elméleti beállítottságának* kérdésétől. Marcusénál ez az egész problémakör így lesz a hegeli ontológia elemzésének feladatává. – De ugyanerre a szervesség-gondolatra utal pl. akkor is, amikor az „ellentétek harca és egysége”, a „tézis–antitézis–szintézis” formulák alkalmazása kapcsán azt kifogásolja, hogy ilyenkor „homályban marad az, tulajdonképpen mi dolga ezeknek a mozgásformáknak a történelmi folyamattal”.^{5 8}

A másik pont annak a bizonyos „konkrétságnak” az igénye. Az, hogy a hegeli történelem-dialektika elvont, Marcuse számára ebben az időszakban nem az empirikus történelemmel való egybeesés hiányát jelenti. A *racionalisztikusan felépített Szellem-történeti konstrukció*, az *öntudat fejlődéseként felfogott történetiség* teszi képtelenné szerinte a hegeli elméletet arra, hogy a valóságos történelmi gyakorlat modelljét adja, *hogy a kor konkrét történelmi lényegét mutassa fel* ahelyett, hogy az Ész eszményének fonalára fűzi az erre alkalmassá csiszolt korokat. Ebben van az elvontsága, és ezt *nem* az elméleti hozzáállás feladásával, hanem a *hegeli elméleti beállítottság megváltoztatásával* lehet megszüntetni. A konkretizálás ennek megfelelően az egész (Szellem-)történeti struktúra megváltoztatása kell hogy legyen. *A konkrét filozófia nem a legegyszerűbb absztrakcióktól halad felfelé a mind teljesebb szintek lépcsőfokain, hanem a konkrét történelmi szituáció teljességéből indul ki, ennek alapján jut el az elméleti konkrétsághoz és egyúttal a gyakorlattal való lényegi egységhez.*^{5 9}

Így megfogalmazva (ahogyan Marcuse sohasem tette) nem nehéz észrevenni, hogy ennek az „elméletileg végiggondolt konkrétságnak” az eszméje a marxi „Bevezetés” híres módszertani fejtegetéseire utal, ezeknek bizonyos gondolataival tagadhatatlanul összecseng. Ezen az alapon a konkrét dialektika tematizálása indítás lehetne annak a problémának a tisztázásához, vajon ezek a marxi metodológiai megfontolások hogyan valósultak meg elméletileg „A tőké”-ben, továbbá hogy ebben a megvalósult alakjukban milyen történelmiségmodellt, miféle dialektikafogalmat implikálnak, hogy „konkrétan és kimutathatóan” hogyan lép túl a marxi elméleti dialektika a hegelin. Így, „A tőke” logikájaként felfogva azonban ez a probléma nyilvánvalóan megköveteli a marxi elmélet *fejlődésének* elemző felmérését is, ezzel együtt a Hegelhez és a polgári filozófiai gondolkodásnoz való marxi viszony *alakulásának* vizsgálatát is az ifjúkori munkáktól a

^{5 7} Marcuse, H.: „On the Problem of the Dialectic”, 26.

^{5 8} Uo. 19.

^{5 9} Marcuse, H.: „Über konkrete Philosophie”, 99 és kk.

szóban forgó módszertani megfontolásokat tudatosan megfogalmazó periódusig. Marcusénál azonban erről szó sincs, sőt *szó sem lehet*, hiszen láttuk, a heideggeri „elemző pillantással” felmért Marx eleve homogenizálódott, méghozzá úgy, hogy a döntő értelmezési hangsúlyokat „magától értetődően” az ifjúkori írásoknak e pillantással befogható gondolatai adták meg Marcuse szemében. Ez a tény önmagában utal arra, hogy így ezzel a problémával eleve nincs minden rendben.

Közelebbről aztán kiderül, hogy ezzel a problémával Marcusénál egyáltalában semmi sincs rendben. Éspedig azért nincs, mert a marxi alapszituáció sorsában osztozik a probléma minden vonatkozása, beleértve Hegelt és a dialektika „eredeti” jelentését is. *Marcuse alap(tév)eszméje, miszerint a heideggeri fenomenológia, fő tendenciáját tekintve, úgy megy túl Hegelen, hogy a metafizikai elvontságok helyett a jelenkor történelmi problémáihoz fordul, gyakorlati beállítottságú filozófiát hoz létre*, a legtipikusabb előítélet erejével hat: Marcuse ehhez hangol minden számottevőt, amit lát (ill. olvas), ennek megfelelően minden *problémát*, amelyet megsejt vagy megközelít, rögvest olyan értelmezésben fogalmaz meg, amely eleve szinte láthatóan magában hordja „megoldása” irányát, hogy ne mondjuk – kiabál Heidegger után. Ez nyomja rá a maga korántsem csak külső bélyegét azokra a belátásokra is, amelyeket az imént kiemeltünk. Mert amikor Marcuse értelmezésében a hegei dialektika elméleti szervessége a hegei *ontológia* közegében érvényesül, így ennek a Hegel-értelmezésnek – mint majd mindjárt látni fogjuk – valódi filozófiai alapja Heideggerben található meg. És amikor Marcuse a konkrét filozófia alapállítását a konkrét történelmi szituáció számbavételében jelöli meg, számára ez *egyben* együtt jár azzal, hogy ez a számbavétel azért és annyiban filozófiai, amennyiben „magára az egzisztenciára” vonatkoztatott, pontosabban, amennyiben a Dasein-ről „in der konkreten Fülle seiner Existenz” van szó,⁶⁰ azaz amennyiben az elemzés ontológiai beállítottságú a szó heideggeri értelmében.

Ebben az optikai közegben kapunk tehát választ arra a kérdésre is, hogy *mi a dialektika*. Bizonyos, hogy a formális eklektikus dialektizálással szemben Marcuse joggal hivatkozik a platóni és a hegei dialektikafelfogás merőben *más*, „eredeti” értelmére. Sőt, első pillantásra messzemenően igaza van az eredeti felfogás jellemzésében is. Platón és Hegel szerint – állítja – *maga a valóság dialektikus*, lényege szerint. Ez pedig azt jelenti, hogy Platónnál az egység, a permanencia, az általános valóságosan csakis a sokféleség állandó mozgásában, az (érzéki) egyediség változó kapcsolataiban létezik, és így csak *benne* mutatható fel. A dialektika nem pusztán kognitív módszer, hanem az emberi ész képessége arra, hogy a valóságot ebben az összefüggésben ragadja meg. A dialektika az emberi tudás legmagasabb kifejezése, amennyiben ő maga a Logos, abban a kettős értelemben, hogy a lét Logosa és az emberi diszkurzus Logosa, amely láthatóvá teszi az „igaz” létezését. Hegel mármint (legalábbis a „Fenomenológiá”-ban és a „Logiká”-ban) ezt a dialektikafelfogást viszi tovább, méghozzá úgy, hogy a dialektikus összefüggések alapját a *történelmiségben* találja meg. A pluralitás mozgásában alakuló egység alapja a történelmiség: ez Hegel nagy felfedezése – mondja Marcuse.⁶¹

Az „eredeti” dialektikafogalom jellemzése azonban ezzel nem merül ki, és ettől kap az egész elejétől végig nagyon is meghatározott elméleti tendenciát. Az eljárás egyszerű.

⁶⁰ Uo. 90.

⁶¹ Marcuse, H.: „On the Problem of the Dialectic”, 16–19.

Teljesen a heideggeri Platón-értelmezés szellemében, Marcusénál kizárólagos pozitív hangsúly kerül a platóni dialektika közvetlen szemléleti jegyeire, a „láthatóvá tétel” preracionális jellegére, és a dialektika „valóságos” mivolta ezzel máris „tisztá” ontológiai értelmet kap: az eredeti dialektikafelfogás döntő erénye és nagysága az lesz, hogy „a létező igaz létét” explikálja, hogy *nem a megismerésnek a „világhoz” való viszonyából indul ki, hanem közvetlenül a létező valóságos létehez, az „élethez” fordul*. Amikor mármost Hegel megalapozza ezt a dialektikus ontológiát a történetiség felfedezésével, akkor ennek a tettnek a pozitív értéke (természetesen) szintén elsősorban az lesz, hogy Hegel rájön: a dialektika igazi terepe a történelem, *azaz az emberi lét*. „Csak az igazi történelmi létezés sajátosan dialektikus: az emberi létezés a maga realitásában, eseményeiben, a világon belül felfogott és alakított mivoltában.”⁶²

Mármost hogy mi minden keveredik össze, cserélődik fel, gyúratik és értelmeztetik át hallgatólágoosan ennek a dialektikaképnek – különösképpen pedig ennek a *hegeli* dialektikaképnek – az előállításakor, ezt minden részletében kimutatni teljesen felesleges fáradság volna. Elég kiemelni a dolog számunkra legfontosabb vonatkozását.

Mint láttuk, Hegel ebben a képben tulajdonképpen egy preracionális ontológiai vonal folytatójaként és megalapozójaként lesz a dialektikus gondolkodás klasszikusa. A Szellem-dialektika atyjáról ezt állítani persze enyhén szólva merész dolog. Ezt Marcuse is tudja. Nem is arról van szó, hogy tagadná a hegeli szellemfilozófia racionalizmusát, hanem arról, hogy a Dilthey–Kroner-féle Hegel-értelmezésre támaszkodva arra vállalkozik, hogy kimutatja az általuk Hegelben felfedezett „élet”-problematika *filozófiai értelmét és alapját* a hegeli *létfelfogás* kialakulásában és fejlődésében. Ennek jegyében aztán egyrészt kiderül, hogy a hegeli problematika eredendően és mindvégig *ontológiai* problematika volt. Kantot folytatva és bírálva Hegel alapvető álláspontja ez lett: *minden létező csak mint az objektivitás és a szubjektivitás mozgó egysége – mint einigende Einheit – van*.⁶³ Másrészt megtudjuk, hogy Hegel fiatalkori írásaiban ez a dialektikus létfogalom *az „élet”-re vonatkoztatott*. A teológiai írásokban és az első elméleti kísérletekben a Szellem mint wissendes Sein még csak *az élet egyik létmódja*, a Szellem ekkor az életből nyeri meghatározását. „A szellem fenomenológiájá”-ban azonban már megfordul a dolog, a Szellem lesz az „igazi lét”, az-életet így most *a tudásban* kell felfogni és meghatározni. Nem valamiféle törésről vagy éles váltásról van itt szó – hangsúlyozza Marcuse –, sokkal inkább arról, hogy a hegeli gondolkodásban ettől kezdve mindvégig harcol egymással a két elméleti tendencia: az életé és a tudásé. Egyensúlyra soha nem jutnak, mindenesetre később felülkerekedik a tudás vonal, és ez az, amiért és ami által a hegeli dialektika megmerevedik és metafizikai elvontságokba fut ki. Ez az, ami miatt a hegeli történelmiség is ön maga ellen fordul: Az „élet” meghatározottságában felfogva a létezők mozgó mivolta (Bewegtheit-je) az *emberre* vonatkoztatott mozgás – *történelem* –, amely magában hordja értelmét. A tudás ésszerű előrehaladásaként strukturálódott történelemnek azonban önmagán kívül van a lényege.⁶⁴

⁶² Uo. 22.

⁶³ Marcuse, H.: „Hegel's Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit”, Majna-Frankfurt 1932, 24 és kk.

⁶⁴ Uo. 255–256.

Nos, nem az itt a vitatható, hogy a fiatal Hegel írásaiban fontos és éppen a maga általános-átfogó jellegében sokatmondó terminus az „élet”. Az, méghozzá Hegel gondolkodásának egész *beállítottságáról* mond sokat, arról tudniillik, hogy Hegelt kora ifjúságától a *társadalmi valóság* problémái izgatták. De éppen a teológiai és politikai írások tanúsága szerint korántsem valami elvont-ontológiai jelleggel. Az állam, a vallás, az erkölcs problémái „életproblémák”, de e szónak nagyon is konkrét jelentésében, korhoz, sőt az akkori Németország korához kötött tartalommal és értelemmel.⁶⁵ „Létproblémák” is ezek persze, de az igazi szabadság lehetőségeit a társadalmi valóság alakításában kereső polgári individuum létproblémái. Igaz az is, hogy amikor aztán filozófiai alakot ölt a hegeli gondolatvilág, ez nem az „életproblematika” feladása. A kanti, a fichtei formalizmus ürességét Hegel éppen ennek a tartalmas életproblematikának a bázisáról utasítja vissza. Csakhogy miközben „filozófiai szintre emelkednek”, miközben elméleti tartalmat nyernek a hegeli fogalmak, eközben és *ezáltal* az életproblémák a *tudás tartalmává* lényegülnek át, az öntudat reflektáló mozgása lesz az ő adekvát filozófiai „modelljük”. Nem az „élet vonal” mellett születik meg a „tudás vonal”, hanem egy *ismeretelméletileg* is átgondolt, következetesen tudományos elmélet egyedül lehetségesnek gondolt alakjaként jön létre az öntudat filozófiája. Problématörténetileg nézve egyébként Marcuse is jól látja az öntudat „felülkerekedésének” gondolati motívumait. A „Glauben und Wissen” és a „Differenz . . .” alapján maga mutatja ki, hogy a kanti szintetikus egységből kiindulva az egyoldalú szubjektív meghatározottság bírálattól hogyan jut el Hegel objektivitás és szubjektivitás eredeti egységének *egyedül lehetséges létezési módjaként* a magát tudó tudáshoz, az öntudathoz.⁶⁶

Természetesen megteheti a filozófiatörténeti kutatás Hegellel is – mint mindenkivel –, hogy a szellemi szárnybontogatás, az útkeresés, a kísérletezés időszakának írásaiban kimutatja azokat a gondolati elemeket, „vonalakat”, fogalmakat is, amelyek lehetőségük szerint más irányba mutattak vagy mutathattak volna, ha a későbbiekben elnyerik elméleti igazolásukat.⁶⁷ Amit nem lehet megtenni, az az, hogy az elméletileg szervessé érett művek szövetét felfejtsék, hogy aztán a kihúzkodott szálakban mutathassák fel meghatározó tendenciaként az „eredeti” fogalmak továbbélését. Így ez nem az elmélet megértéséhez, hanem a meghamisításához teremt alapot. Hiszen az „önálló alakra hozott” eszmék és fogalmak preteoretikus tartalmukban aligha képviselhetnek „elméleti alap-tendenciákat”, *értelmezni* kell őket. Beléjük vetítenek hát idegen tartalmakat, ami valójában megváltoztatja egész elméleti akusztikájukat. Marcuse nyilvánvalóan ezt teszi. A „Fenomenológia” és a „Logika” bonyolultan többrétegű, belsőleg ellentmondásos, de egy koncepciót megvalósító gondolatömbjét kettéhasítja, és ezzel egy csapásra eltünteti a hegeli filozófiai gondolkodásnak azt a sajátos minőségét, amelyről már szó volt. A hegeli filozófiából, amely úgy akarja megragadni alakuló, sőt *alakítva alakuló mivoltában a létet*,

⁶⁵ Vö. Lukács György: „A fiatal Hegel”, Budapest 1976, I–II. fejj.

⁶⁶ Marcuse, H.: „Hegel's Ontologie . . .”, 116 és kk.

⁶⁷ Mint ahogyan ezt teszi pl. Habermas is Hegel jénai korszakával – elsősorban a jénai „Reálfilozófiá”-val – az „Arbeit und Interaktion”-ban. Függetlenül attól, hogy mennyire van igaza, az, amit tesz, a *jellegét tekintve* egészen más, mint Marcuse Hegel-értelmezése. Habermas azt akarja kimutatni, hogy Hegel a „Reálfilozófiá”-ban egy olyan dialektikus struktúra kidolgozásával kísérletezett, amely más, mint a későbbi, sőt akár mint a „Fenomenológia” felfogása, és felteszi azt a kérdést is, miért adta fel Hegel ezt a struktúrát. („Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie’”, Majna-Frankfurt 1969.)

hogy közben elfogadja ignorálhatatlan *alapnak* a Descartes-tól Kantig ívelő *ismeretelméleti* problematika alapvető belátásait, sőt *következetesebben* akarja ezeket alapul megtenni, mint bárki előtte, ebből a bonyolult alapképletű filozófiából Marcuse egyszerűen *két ontológiát* csinál, amelyeknek kiindulópontja, struktúrája és végső értelme tulajdonképpen egymással ellentétes. Meglepően, mi több, elképesztően leegyszerűsödik ezzel a hegeli „alapszituáció” és vele a dialektika problémája: Csupán meg kell látni az „élet” ontológiai rangját, fel kell ismerni benne az igazi ontológiai teljességet, és a dialektika megmenekül az elkárhozástól. Csupán helyre kell állítani az eredeti hegeli álláspontot: az élet *több* mint a tudás, amely csak az absztrakt gondolati formája és ebben a minőségében *létmódja* az előbbinek.

De *mi* az élet ontológiai értelmében véve? Ez az a kérdés, amelynél Marcuse *Heideggerhez* utasít bennünket. Mert ő az szerinte, aki végiggondolta ezt az újkori hagyományokkal szakító ontológiai problematikát, és ezzel tulajdonképpen *a helyes elméleti vágányra állította a hegeli dialektikát*. Tette pedig ezt azzal, hogy a wissendes Sein helyébe a Dasein-t állította. Ezzel ugyanis Marcuse szerint a következő helyzet jött létre: A konkrét, az élet gyakorlati teljességében felfogott ember kerül most a filozófia középpontjába, nem a megismerő, hanem *a gondolkodó ember*. A hagyományos filozófiai problematika ezáltal gyökeresen megváltozik. Nem a lényegi elvontságok létmódjaiként kell ezentúl értelmezni a történelmi konkrétumot (mint „megjelenési formát”), hanem az lesz a kérdés, hogy *mi a tulajdonképpeni egzisztencia, és hogyan lehetséges a tulajdonképpeni egzisztencia?*⁶⁸ Mivel pedig az egzisztencia a világbavettségében tevékeny, *gondolkodó* Dasein léte, az elméleti magatartás pedig Heidegger szerint a gondolkodáson alapszik, ezért ezzel Heidegger tulajdonképpen a *praxist* jelöli meg az emberi döntések terepéül. A döntést, az eltökéltséget viszont az ember saját történelmi sorsa magára-vállalásaként fogja fel, az ember tulajdonképpeni léte beteljesítéseként, *az egzisztenciához való hűségként*. — Egy olyan történelmi szituációban mármost, amelyben az ember egzisztenciája fenyegetett — és ez jellemzi korunkat —, ez az egzisztenciához való hűség csakis egy verändernde Tat, egy Radikális Tett lehet a praktikusan fennálló egzisztencia áttörése útján — mondja Marcuse.⁶⁹

Ezt az utolsó gondolatot, igaz, Marcuse szerint sem maga Heidegger fogalmazza meg. De szerinte *ez a teljes heideggeri gondolatmenet*, ez *következik* a végiggondolt létfenomenológiából. A heideggeri egzisztenciális ontológia *gyakorlati fordulatot* adott a filozófiai gondolkodásnak, méghozzá *a történelmi lényegűnek felismert konkrét jelen gyakorlatát* jelölte ki a filozófia gondolati terepéül. Maga Heidegger azonban csak a Tett küszöbéig viszi a dolgot, itt megtorpan, és visszafordul — állítja Marcuse. Ahelyett, hogy *továbbnyomulna* a történelmi szituáció teljes konkrétságához, ahelyett, hogy fel- és elismerné, hogy az emberi élettevékenység mindenkor *anyagi feltételei* meghatározzák, mert körülhatárolják a konkrét történelmi szituációt, továbbá ahelyett, hogy észrevenné, hogy ebben az anyagilag limitált voltában a történelmi szituáció igazi szubjektumaként már nem az individuális ittlétet, hanem mindig valamely történelmileg konkrét *kollektív Dasein-t* („társadalmat”) kell tételezni, amely képes a Radikális Tett végrehajtására, Heidegger megáll, és filozófiai absztrakciókba esik vissza. A döntést a magános egyén

⁶⁸ Marcuse, H.: „Beiträge . . .”, 59.

⁶⁹ Uo. 59 és kk.; Marcuse, H.: „Über konkrete Philosophie”, 96–97.

eltökélttségére korlátozza, és az egzisztencia történelmiségét csak mint a „gewesene Existenz” felidézését fogja meg.⁷⁰

Íme, így fest végül is tartalmában felvázolva a dialektika és a fenomenológia viszonya, *egymásrautaltságuk* kifejtett bizonyítása. Mint láttuk, a dolog lényege az, hogy eszerint *a dialektika igazi konkrétságában tulajdonképpen – a végiggondolt heideggeri fenomenológia*. Alapját az egzisztenciális lényegiség, a „tulajdonképpeni egzisztencia” eszméje kell hogy képezze. Ez Heidegger nélkülözhetetlen adaléka a konkrét dialektikához. Hogy teljes konkrétságában megragadja tárgyát, ehhez a dialektikának nemcsak a mindenkori konkrét történelmi szituáció adottságait kell elemeznie, levonva a belőlük adódó praktikus konzekvenciákat is, még csak az sem elég, ha megállapítja ez adottságok történelmi-emberi eredetét – állítja Marcuse –, hanem mélyebbre kell mennie „a másik irányba” is, *rá kell kérdeznie a tulajdonképpeni egzisztenciára is, azaz fel kell tennie a kérdést*, „vajon az adottság kimerül-e ebben, vajon nincs-e neki egy nem történelmen kívüli, de mégis minden történelmiségen át fennmaradó saját belső értelme”.⁷¹ Ugyanakkor „az első irányban” a történelmi adottságok konkrét számbavételében a dialektikának *tovább* kell mennie Heideggernél. Ez egyúttal a dialektika vizsontszolgálata a fenomenológiának.

5. A HEIDEGGERI ALAPSZITUÁCIÓ – MARXISTA FELFOGÁSBAN

A kérdés most már csak az, hogy a konkrét dialektikának és a fenomenológiának ez az egység-modellje megállja-e a helyét? Ez a kérdés pedig először megint csak visszaütal bennünket a Hegel–Heidegger viszonyhoz. Igaz-e, hogy a heideggeri létfenomenológia megváltoztatja a hegeli metafizikai beállítottságot, ha igen, miben, hogyan? Igaz-e, hogy a „konkrétrhoz fordulással” következetessé teszi a dialektikát? Egyáltalában, hogy áll a helyzet ezzel a konkrétsággal?

Hegel számára a kanti szintetikus egység azért nem fogadható el, mert egyoldalú, mert csak a szubjektivitás (a megismerés) dimenziójában meghatározott egység, ezért üres, tartalmatlan, az egységnek pusztá elgondolása, nem reális egység. Az igazi egységet nemcsak a megismerés formájában, hanem a lét formájában is tételezni kell. Nem mint holt adottságot, hanem mint levésben levő egységet, amely egyszerre *azonosság* és ugyanakkor *fennállása* szubjektivitás és objektivitás *különbségének*. Ilyen egység a tudás, pontosabban az önmagát tudó tudás, az öntudat, hiszen a közvetlen tudásban még csak tárgyként, a szubjektivitásban levő „más”-ként van tételezve az objektivitás. – A hegeli filozófiának olyan alapténye ez, amelyet egyébként Marcuse sem tagad.⁷² *Csakhog* *ebben az alaptényben két egyaránt fontos vonatkozás fejeződik ki*.

Az egyik az, hogy Hegel filozófiai problematikája nemcsak *küindul* az újkori polgári filozófia alapproblémájából, hanem ennek elméleti alapállásán *belül maradva* akarja a beteljesedést jelentő fordulatot produkálni. „...A filozófiának természetesen *az egységgel* van dolga, de nem az elvont egységgel, a pusztá azonossággal és az üres

⁷⁰ Marcuse, H.: „Beiträge...”, 61.

⁷¹ Uo. 68.

⁷² Vö. Marcuse, H.: „Hegel’s Ontologie”, 24 és kk.

abszolútummal, hanem a *konkrét* egységgel (a fogalommal) . . .” – mondja „A szellem filozófiája”-ban.⁷³ Az, hogy számára „természetesen az egység” a filozófia problémája, lényegi és tudatos kapcsolódás az újkori, mindenekelőtt a XVII–XVIII. sz.-i filozófiai gondolkodáshoz, „a metafizika korához”. Ő maga úgy látja ugyanis, hogy ennek a kornak a gondolkodása azzal, hogy a keresztény „eszmét” szekularizálta (azaz hogy a tartalmas, igaz általános problémáját az ember–természet dimenzióba vonta be), eljutott arra a fokra, hogy „ezt az eszmét szellemnek, magáról tudó eszmének” fogja fel.⁷⁴ A problémátörténeti adottságokat tekintve éles szemű jellemzése ez a polgári filozófia gondolkodási szituációjának. Hiszen laikus fogalmazásban ez azt jelenti, hogy ennek a kornak a gondolkodása veti fel „az eszme”, a „valóságosan igaz” kérdését úgy, hogy azt állítja: az emberi szubjektivitás „természete”, valamint ennek a materiális természethez való viszonya megkerülhetetlen *alapproblémája* a filozófiának. Mármint szükséges – véli Hegel –, hogy az eszmét ebben a közegben először abszolút ellentéteiben fogják fel. Természet és intellektus, materialitás és idealitás, lét és megismerés mint ellentétek ismertetnek fel, hogy aztán ezen az alapon az eszmére (az igazságra) való törekvés az ellentétek megbékítését, *egységük* kimutatását tegye fő érdeké. A materializmus és az idealizmus számára egyaránt az az elméleti alapfeladat, hogy az „eredeti egység” bizonyításával megalapozzák az igaz megismerés lehetőségének gondolatát.⁷⁵ Hegel a maga részéről minden eddigi egységtételezést vagy naiv-üresnek, vagy (érdemei elismerésével) áthidalhatatlan szakadékokat támasztó egyoldalú kísérletnek lát. *De nem változtatja meg a „modern kor” elméleti dimenzióját, és így számára is „természetesen” objektivitás és szubjektivitás „eredeti” egysége marad az alapprobléma.* Ez a dolog egyik vonatkozása.

A másik az, hogy amikor ezt az egységet Hegel *konkrét azonosságnak* fogja fel, akkor ennek az egységálláspontnak a lehetőségeit a maga ellentmondásosságában valóban minden irányban kiteljesíti. A konkrét azonosságban a lét egyáltalán nincs a megismerés, a szubjektivitás meghatározásán kívül, s így az azonosság szubjektum és objektum abszolút kettősségének „eredeti” *tagadása*. Ugyanakkor a konkrét azonosságban a megismerés *tartalmas* megismerés, amelyben nem olvad bele az objektivitás a szubjektivitásba és viszont, amelyen belül *a tárgyiság formájában mégiscsak végig fennáll a külvilág megkülönböztetett léte*, és a lét teljes igazságának feltárulása csak a kettős dimenzió kölcsönösen egymásra irányuló aktivitásában, közvetítések sorában mehet végbe. Nevezük bár „életnek” azt a tartalmat, amit Hegel a tudás közegébe bevon, bizonyos, hogy ez a tartalom nála a konkrét fogalomban az egymásra épülő relatív totalitások során át *megtartja aktív léte viszonylagos önállóságát a megismerés szubjektivitásával szemben*, mindaddig, míg fennáll a közvetítés folyamata. (Hogy viszont ugyanakkor ezen az állásponton belül logikusan el kell jutnia a folyamat *lezárásáig*, ezzel a metafizikai konklúziók kimondott-kimondatlan vállalásáig, erről korábban már szó esett.)

Mármint Heidegger elutasítja a teoretikus magatartásmód elsőbbségét – állítja Marcuse –, és közvetlenül a gyakorlati lét teljességéhez fordul. Igaz ez? Az első állítás bizonyos értelemben igaz, a második nem, a kettő együtt lényegileg félreérti Heideggert. Hogy Heidegger félreolja a hegeli közvetítést, a megismerés közegében felfogott lét eszméjét, és

⁷³ Hegel: „A szellem filozófiája”, Budapest 1968, 365.

⁷⁴ Hegel: „Előadások a filozófia történetéről”, Budapest 1960, 484.

⁷⁵ Uo. 195.

ebben az értelemben közvetlenül a „léthez” fordul, az igaz. A lét, amelyet közvetlen adottságában szemügyre vesz: az emberi lét, ez pedig nyilvánvaló, konkrét adottságában számára: az egyes ember – ez is tény. Csakhogy emlékezzünk rá, Heidegger *módszeres ontológiát* csinál, a létmegértés *elméletileg kidolgozott útját* akarja nyújtani, nem a szemléletben adott felfoghatatlan kinyilatkoztatását. Jól tudja, hogy *elméleti tény* kell hogy legyen a kiindulópont, azaz megalapozott, *indokolt* a tekintetben, hogy miért és milyen értelemben lehetett éppen az kiindulóponttá, ami. És amikor a Dasein lesz az ontológiája kiindulópontja, ez *elméleti tény*. A Dasein nem a heideggeri terminológiában kifejezett „létező egyedi ember”, hanem a létező egyedi embernek *az a heideggeri értelmezése, amelyben ez a létfenomenológia kiindulópontja lehetett*. Döntő jelentőségű ennek a különbségnek a megértése.

Korábban már összefoglaltuk azoknak az előzetes megfontolásoknak a lényegét, amelyek alapján Heidegger a Dasein-ben mutatja fel a létfenomenológia egyedül lehetséges kiindulópontját. Annak az alapozásnak az értelmében a Dasein, mint láttuk, a megélő tudat létmódjával bír, *ebben a létmódban felfogott* létező lett, az egzisztencia pedig az ebben a tudatban feltáruló „saját” lét, tulajdonképpen az a belső alap és értelem, amely a Dasein struktúrájában láthatóvá válik. De nem felesleges egy pillantást vetni a heideggeri *indoklás jellepére* is. Mert ez a Dasein azért lehetett kiindulópont a létre való kérdésben, mivel benne „eredeti”, nyilvánvaló egységet alkot a lét és a létmegértés. Ez adja az ember ontikus és egyben ontológiai elsőbbségét a többi létező között, ez az egység az egyszerű, eredeti bizonyosság, amelyből a létfenomenológia kiindulhat és amelynek alapján hozzáférhet a léthez. Heidegger filozófiai gondolkodása valójában *ugyanabban a dimenzióban mozog, mint a Hegelé, számára ugyanúgy lét és tudat kettősségének „megbékítése” az alap, amely kijelöli az „igaz” terrénját, mint Hegel számára*. Ő ebben a dimenzióban megy eleve „mélyebbre”, és ez a mélység így azt jelenti, hogy *a kettősség fennmaradása az azonosságban az ő létközvetlenségében többé szóba sem jöhet*. Azért nem, mert itt már nem lét és tudat *kognitív egységéről* van szó, amelyben a tudat közege a lét mozgásának és amelyben a tudat aktivitása által tárul fel az igazság,⁷⁶ itt a tudat mint a – (lét)megértés létmódja jön számba, *elméleti értelmében itt a tudat maga lesz az (emberi) lét*. Nem a kognitív tudat, nem a megismerés, a tárgyiasító tudat, hanem a *megélés maga*, a tudat mint életérzés. Ez a heideggeri Dasein „adottságában” véve, és így ez az, amelyet külső elvekből magyarázni nem, csupán belülről megérteni szabad.

Éppen ezért szó sincs arról, hogy a Dasein a maga világbanlétében a megismeréssel szemben a *gyakorlati élethez* fordulás lenne. Ellenkezőleg, ez a Dasein lemondás arról az alkotó aktivitásról is, amellyel a hegei Szellemben a tudat rendelkezett. Ez a Dasein „eredeti”, közvetlen mivoltában *maga a passzivitás*, ő a tehetetlen *átélő megértése* a körülötte levő dolgok és emberek rá való vonatkozásának, a saját maga „bennelétének” e világban, mintegy a puszta érzülete annak, hogy itt kell élni és megélni. Platón barlanglakójának szelleme, amint szorongva bámulja a falon mozgó árnyakat. Ennek a világbanlétnek a gond kell hogy legyen az értelme, *a gond*, és *nem* a tevékenység értelmében vett gondoskodás. Aminthogy Heideggernél az is, összetéveszthetetlenül. A gond *a szorongás* alapja és léte, a szorongás a világba vetettségében vett Dasein egyik (kitüntetett) *ráhangothság*-módusza, a ráhangothság a Dasein *feltárultsága* a világban-való-

⁷⁶ Vö. Heidegger, M.: „Sein und Zeit”, 183.

létben, a feltárultság a Dasein létének *megértésmódja*, a megértés viszont az, amiben a lét egyáltalában „van”. — Íme, visszapergetve, a gond egzisztenciális konstrukciója, mindaz, *aminek alapját a gond alkotja*. De ha „visszafelé” ebben egy szemernyi gyakorlati tartalom sincs, akkor a *fenomenológia metodikai követelményei értelmében kizárt dolog*, hogy *továbbhaladva*, a gond „értelmének” elemzésén át a tulajdonképpeni létig leásva gyakorlati tartalom „kerüljön bele” a lét értelmébe. — Ez az egyetlen meggondolás kihúzza a talajt Marcuse módosított Heidegger-értelmezése alól. Nem lehet gyakorlati fordulatot „belebeszélni” ebbe a filozófiába, mert ez az egész létfenomenológiai konstrukció felrúgását feltételezné.

Marcuse mintha mindebből semmit sem venne észre. Mintha semmit sem értett volna meg abból, amit pedig Heidegger már a „*Sein und Zeit*”-ban is fáradhatatlanul hangoztatott, mert saját felfogása egész lényegi újszerűségét ebben látta: *az egzisztenciális ontológia egyetlen kategóriája (azaz hogy egzisztenciálja) sem fogható fel valóságkategóriaként*. A Dasein nem a meglevő, a jelenlevő létező, hanem az emberi létezés, amely *azonos saját lehetőségeivel*, amely maga a primér „*Möglichsein*”.⁷⁷ Pontosabban, Marcuse éppen a dolog lényegét nem értette meg. Azt, hogy itt egyáltalában nem arról van szó, hogy a Dasein *több*, mint az emberi lét mindenkorai faktikus valósága, mivelhogy az embert lehetőségei határozzák meg, amelyek alapján *kitörhet* jelenvaló létezése korlátaiból. Nem, a heideggeri Dasein-ből nem vezetnek utak *kifelé* a valósághoz. Láthattuk, ez az egész egzisztenciális-fenomenológiai konstrukció lényegi jegye. És Heidegger számára tudatosan az. Az a lehetőség, amelyről ő beszél, nem a valóság modalitása — hangsúlyozza. „A lehetőség mint egzisztenciál... a Dasein legeredendőbb és végső pozitív meghatározottsága.”⁷⁸ Ebben a „legeredendőbb és végső pozitívitásban” pedig a lehetőség elméletileg arra predesztinált, hogy ne a valóságba átfordulás, *a megvalósulás*, hanem csupán az *önmagával szembenézés* legyen a sorsa. Évekkel később a sartré-i egzisztencializmust Heidegger éppen azért utasítja el, mert az az egzisztenciát az aktualitás, a valóság közegében fogja fel. Az ő egzisztenciájának ehhez semmi köze, az ő egzisztenciája szigorúan csak „a megnevezése annak a meghatározottságnak, ami az ember az igazság végzetében” semmi más, mint „kiállás a lét igazságába”.⁷⁹ *Amikor Marcuse a forradalmi praxis, a „radikális tett” filozófiailag megfogalmazott lehetőségterepét „fedez fel” a heideggeri egzisztenciában, a megengedhetlent engedi meg magának: megvalósítható lehetőséggé értelmezi át a „léthez való hűséget”. Kilép a fenomenológiából.*

Ugyanígy elméleti képtelenség a heideggeri Dasein-nek az az átértelmezése (pontosabban, menetközbeni módosítása) is, amelyet Marcuse korrekcióként javasol. Heidegger az individuális emberből indult ki — konstatálja, és ezt ő a maga részéről még tökéletesen helyénvalónak tartja. Éppen csak arról van szó szerinte, hogy ha a Dasein történelmi szituációjába bevonjuk az anyagi feltételek alakító voltát, akkor a konkrétumnak ezen a fokán át kell térnünk az individuális Dasein-ről az életüket az anyagi termelésben együtt produkáló és reprodukáló emberek „egységére”, valamely kollektív Dasein tételezésére, felismerve, hogy *ez a történelmiség igazi „szubjektuma”*. — De hát, először is, a heideggeri Dasein „adottságmódozataiba” *lehetetlen* bevonni az anyagságában vett történelmi

⁷⁷ Uo. 143.

⁷⁸ Uo. 143–144.

⁷⁹ Heidegger, M.: „*Platons Lehre von der Wahrheit*”, Bern 1954, 87–88.

környezetet éppúgy, mint ahogyan *lehetetlen* bevonni az önálló egzisztenciájában (még hozzá anyagilag termelő mivoltában) vett többi embert. Hiszen ez nyilvánvalóan ismét a Dasein (és a Mitsein) valóságkategóriaként való értelmezését feltételezné; ezzel együtt kilépést lét és megértés eredeti azonosságából – azaz a heideggeri elméleti beállítottság *lényegének visszavonását*. Ez tehát nem *továbbhaladás* lenne a heideggeri alapokon, hanem új kezdet, amelyet meg kellene alapozni. Másodszor, erre a Dasein-re sehogysem illene többé a heideggeri Dasein egzisztenciális szerkezete. Hiszen ez a szerkezet következetesen ráépül a Dasein individuális (lét)megértésként való felfogására, vagy helyesebben, annak a szerkezetnek minden konstitutív momentuma ebből fakad. Az a szerkezet tulajdonképpen nem más, mint az az út, amelyen ez a felfogás következetesen egyre „mélyebbre” hajt a legvégső, azaz hogy a „legeredendőbb” értelemig. Csakis az individuális szubjektivitásban lehet a világhoz való viszony „közvetlen adottságában” *ráhangeltség*, ennek különböző móduszaiban. Csak az individuális szubjektivitásban van egyáltalán értelme annak a felfogásnak, hogy a többi emberrel való együttlét *menekülés a saját léttől*, a tulajdonképpeni egzisztenciától. Márpedig *ez az utóbbi konstituálja a továbblépés lehetőségét*. Ez indokolja ugyanis, hogy a különböző „ráhangoltság-módusok” közül *éppen a szorongásban* lássuk meg az egzisztenciálisan alapvetőt, és ezért a következő lépésben az *ő értelmére* kérdezzünk rá.⁸⁰ És nem szorul különösebb bizonyításra, hogy amikor az alapvetően szorongással kitöltött *gond* bizonyul a világha vetett Dasein létének (a nem tulajdonképpeni létnek), ezt a létet „egészként” csakis az individuális szubjektivitás szemszögéből lehet „*halálhoz mért létnek*” felfogni. Annak pedig, hogy a halál jelenik meg a lét egészének horizontján, ismét csak *konstitutív értéke van*. Még hozzá most már a *történelmiség* felfogása számára. A halálhoz mért lét az időiséggel szembenező lét. Ezt a létet az teszi „egész”-szé, hogy a születés és a halál határolja. De a lét nem maga a születés vagy maga a halál, hanem éppen a „között”, az az „életösszefüggés”, amely a születés és a halál között feszül, és amely ontológiailag teljesen sötét marad, ha a vulgáris történelmiség-felfogással akarjuk megragadni, ha olyan összefüggésnek fogjuk fel, amely „az időben” végbemenő élmények sorából, egymáshoz kapcsolódásból áll.⁸⁰ Itt ismét az egzisztenciális-fenomenológiai konstrukció segít: a történetiség lényegét úgy kell feltárni, hogy *ki kell indulni a Dasein-történet vulgáris megértéséből, és végig kell vinni az eddig nyert struktúrákat*. Ennek során aztán „... a Dasein történetiségének elemzése megkísérli megmutatni, hogy ez a létező nem úgy „időbeli”, hogy „a történelemben áll”, hanem megfordítva, csakis történetileg létezik és létezhet, mivel léte alapjában időbeli”.⁸¹

Ez az a belátás – „az emberi lét eredendő történelmisége” –, amelyben Marcuse lelkesülten ismeri fel a Marxszal való mély rokonságot. Éppen csak a lényegét tolja ismét félre. Azt, hogy elméleti meghatározottságában, tartalmában mennyire különös történelmiség a Heideggeré. Azt, hogy az individuális szubjektivitásban megkonstruálva ez a történelmiség megváltoztathatatlanul, valóban „végzetszerűen” *lezárt keretek között* „van”, a születés és a halál abszolút végpontjaihoz mért történelmiség. Az abszolút történelmiség, amelynek abszolút vége van, még hozzá összehasonlíthatatlanul kisztíltabb és nyomorúságosabb, mint a hegei abszolút vég. Azt, hogy az individuális szubjektivitás-

⁸⁰ Heidegger, M.: „Sein und Zeit”, 372 és kk.

⁸¹ Uo. 376.

ban megkonstruálva ez a végzetesen behatárolt történelmiség a jövőtlen történelmiség, amely nem is adhat mást, mint szembenézést azzal, hogy *ez a sorsunk*: a születés és a halál közötti számunkra kimért időt ebben az öröklött világban átélni. A heideggeri egzisztencia lényegi „zukünftig” jellege semmi egyebet nem jelenthet, mint hogy *jövendő halálunk* vállalásának „szabadságában” szemlélhetjük faktikus világbavettségünk lehetőségeit.⁸² Milyen alapon „mehetne tovább” a heideggeri történelmiség „az igazi egzisztencia megvalósítása” felé? Merő képtelenség. A heideggeri történelmiség nem lehet más, mint ami lett, „Widerruf der gewesenen Existenz”, azaz: *a sorsszerűség vállalása*. És ez „létünk legmélyebb értelme”.

Csak szónoki kérdés ezek után: Ez lenne a konkrét dialektika nélkülözhetetlen mélységdimenziója? A konkrét dialektikáé, amely a *proletariátus gyakorlati* forradalmának elméleti igazolása és egyúttal *a valóságos gyakorlati mozgalom* alakulásának elméleti reflexiója kell hogy legyen – éppen Marcuse szerint? A heideggeri fenomenológia „korhoz kötött konkrétsága” valójában egy „modern szellemben” átírt mítosz konkrétsága: az ő Dasein-je az a Narcissus, aki megbűvölt utálattal, de eltökélten mered saját tükörképére. És a belenyugvásnak ez az ontologizált erkölce lenne a marxi történelemszemlélet adekvát filozófiai kifejezése?

*

Amikor Marcuse mégis megpróbálja egyesíteni a tüzet a vízzel, valójában annak a képnek, amit „a történelmi materializmus fenomenológiájaként” felvázol, igen nagy ára van. Láttuk néhány példáját: oly „szabadon” kell bánnia nemcsak a marxi, hanem a heideggeri „anyaggal” is, oly önkényes módosításokkal kell egymáshoz hasonlítania őket, hogy e műveletek során elvész mindkét anyag elméleti értelme is. Ha a tüzet előbb kioltjuk, a vizet lecsapoljuk, akkor a hamu belekeverhető lesz a sárba. De hogy ez a massa lenne akár a tűz, akár a víz „igaz értelme”. . . ?

⁸² Uo. 385–386.

DOKUMENTUMOK

AZ AGITÁTORKÉPZŐ ISKOLA ELŐADÁSAIBÓL. POLÁNYI ELVTÁRS ELŐADÁSA 1919. ÁPRILIS 28-ÁN A KERESKEDELEM SZOCIALIZÁLÁSÁRÓL*

Polányi elvtársnak ez az előadása fontos mind saját tudományos életműve motívumainak, mind pedig az első magyarországi munkáshatalom második hetében megindult Agitátorképző Iskola előadásainak színvonala és tartalma értékelése, sőt ezen túlmenően még általában a Tanácsköztársaság gazdaságpolitikája jobb megértése szempontjából is.

A Tanácsköztársaság 1919. április 2-i rendelettel államosította a nagykereskedelmet, amely kiterjedt a 10 vagy több alkalmazottat foglalkoztató kiskereskedőkre is. „A nagykereskedelem államosítása ugyanolyan simán zajlott le, mint a bankoké” – írja erről Hajdu Tibor („A Magyarországi Tanácsköztársaság”, Kossuth 1969, 375.). Az üzérkedés megakadályozása és leltározás céljából bezáratták a kisboltokat is; a probléma akkor adódott, amikor azokat újra ki kellett volna nyitattani. Ezekről a kérdésekről vita folyt a Tanácsköztársaság vezetői között. A Forradalmi Kormányzó Tanács 1919. április 8-i ülésének jegyzőkönyvi tanúsága szerint Varga Jenő kijelentette: „Ami a kereskedések ügyét illeti, magában a népbiztosság keretében ellentét van”. Ehhez hozzáfűzi a saját véleményét: „A fő szempont az, hogy a proletariátus jusson hozzá” (ti. az árukhoz – S. J.) (PIA, 601 f., 1/10 öe., 39.). E kérdésnek a legújabb kutatások is nagy figyelmet szentelnek. Péteri György írja: „Talán nem kell az olvasót meggyőzni arról, hogy a forradalom szempontjából a közelítés fennakadásának legyőzése fontosabb volt, mint a szatócsüzletekig vitt kisajátítás jogi deklarációja”. („A Magyar Tanácsköztársaság iparirányítási rendszere”, Doktori disszertáció, Kézirat, Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem, Budapest 1978, EK 10216, 75.) Ebbe a történelmi szituációba ágyazódik Polányi elvtárs tevékenysége s így az Agitátorképző Iskolán elhangzott előadása is.

*

„Tisztelt elvtársak! Mielőtt rátérnénk arra, hogy mit csináltunk eddig a kereskedelem szocializálása terén és milyen teendőink vannak még, röviden szólnom kell arról, hogy a szocializálás előtt milyen állapotot találtunk itt, mi az az anyag, amit szocializálásra a régi társadalomtól átvettünk, milyen állapotban volt az, milyen funkciókat töltött be a gazdasági életben. Azaz: mennyire, milyen módon, milyen úton szolgálta az emberek anyagi javakkal való ellátásának a célját.

Az a speciális helyzet, amelyben mi a kereskedelmet találtuk, bizonyos fokig különbözik attól a helyzettől, amelyben általában véve a kereskedelmet találunk kellett

*E kézirat eredetijét az Országos Széchényi Könyvtár őrzi (Fol. Hung., 2194, II. 23–45.). Kissé rövidítve. Szerkesztette, közreadja, valamint a bevezetőt írta: Selmeczi József.

volna. Mi ugyanis egy ötéves háborúnak mindenféle rendelkezései, sanyarúságai, anyagtárolási nehézségei által egészen különösen befolyásolt helyzetet találtunk itt, amelyet nagyjából a következőként jellemezhetünk:

A régi kapitalista társadalmi rendben tulajdonképpen az lett volna a kereskedelem szerepe, hogy az árukat a termelési helyről a fogyasztókhoz juttassa, és az egyes kereskedelmi szervekre, magukra az egyes kereskedőkre bízta, hogy milyen árut honnét hová vigyenek. A megfontolás az volt, hogy a kereskedőt a profit hajtja, s a leghelyesebb, a legjobban megválasztott út az lesz, amely a legtöbb profitot fogja hajtani a kereskedő számára. Tehát teljesen a kereskedők profitösztönére kell rábízni azt, hogy mit honnan és hová vigyenek és kinek adjanak el.

Az a korszak, amelyből a kereskedelemnek ez az ideológiája keletkezett (a XVII. század végén és a XVIII. század elején), a manufaktúra, a vitorlás hajók, a földrajzi felfedezések korszaka. A kereskedelem ekkor tulajdonképpen egy önálló vállalkozási forma volt. Az igazi kereskedő az volt, aki Liverpoolban, Hamburgban, Lübeckben, a tengerparti városokban önmaga egy hajót állított ki, azzal expedíciókat szervezett a tengerentúli országokba, a saját felelősségére és saját rizikójára életveszélyek közepette behozta a bennszülöttektől elcserélt árut Európába és azokat kiosztotta itt.

Nem szabad elfeledkezni arról, hogy ugyanebben a korszakban tulajdonképpen igazi kereskedelem az ország belsejében még nem volt. Maga a manufaktúrista, maga a kisiparos, aki rendelésre dolgozott, aki közvetlen összeköttetésben állott az ő falujának vagy városának a piacával, úgyszólván teljesen közvetítő kereskedelem nélkül szolgálta ki a vevőit. Éppen úgy, mint ahogy a falusi kovács és a falusi gazda között közbeiktatott kereskedelemnek sincsen helye; azonban az ekegyáros és falusi gazda közé van iktatva a mezőgazdasági gépekkel kereskedő kapitalista csoportoknak egész láncolata.

A kereskedelem valamikor, a kapitalista idők elején tényleg azoknak az áruknak a megszerzésére és szétosztására irányuló gazdasági tevékenység volt, amely árukat maga a kis- és középipar, maga a manufaktúra közvetlenül a fogyasztóknak nem bocsátott rendelkezésére, a forgalmat a fogyasztókkal közvetlenül nem bonyolította le. A kapitalizmus fejlődésével, a kis- és középipar felszívódásával, a manufaktúra teljes megszűnésével az ipari nagyüzemek és az ipari mammutüzem kiterjedésével a gyártás, az ipari termelés teljesen különvált a forgalomba hozataltól. Abban a mértékben, ahogy a gyártás koncentráltódott (egyre nagyobb, egyre hatalmasabb gyári üzemek keletkeztek), ugyanabban az arányban függetlenítette magát a kereskedelem magától a gyáripartól és átment jórészt azoknak a monopolista kapitalistáknak a kezébe, akik a hitel, a pénztőke segítségével finanszírozták magukat a gyárvállalatokat és akik egyúttal nyújtották azokat a hiteleket is, amelyekre a fogyasztóknak szükségük volt. Egyre jobban s egyre önállóbb tevékenységgé alakították ily módon át a kereskedelmet, amely pedig nem volt egyéb, mint az áruk elosztására szánt organizáció. Egyre önállóbb és függetlenebb hatalmi organizációvá vált a kereskedelem a gazdasági életben olyannyira, hogy a világháborút megelőző időkből a társadalmi rend tulajdonképpen uralkodó eleme immár a kereskedelemmel összefonódott nagykapitalista, finánckapitalista volt. A finánckapitalista az egész kereskedelmet egységes elvek szerint szervezte, óriási kartelleket, trösztöket hozott létre. A szükségleti tárgyakat és cikkeket átvette a gyár-vállalkozótól és teljesen önkényesen, teljesen uralmi elvek szerint tartotta kezében, és osztotta szét a lakosság között.

Az a processzus, amelyet az erfurti programban előre láttunk, s amelyet Marx megjósolt – a koncentráció processzusa az iparban –, teljes mértékben lejátszódott a kereskedelemben is.

A kereskedelem organizációjára és koncentrációjának nagyságára jellemző példa, hogy ... Magyarország egész cukortermelése egyetlen szervezetnek, a cukorkartellnek a kezében volt. A cukorkartell sokkal több cukrot gyártott az általa finanszírozott gyárakkal, mint amennyire Magyarországon szükség volt. A felesleget a gyártási árnál olcsóbban is elhelyezte külföldön, s mindezt a veszteséget teljes mértékben a belföldi fogyasztásra csapta rá és a cukrot Magyarországon olyan árért árulta, amely az egész termelésnek a profitját, de ezenkívül még mindazt a veszteséget is magában foglalta, amely a külföldre való olcsóbb árusításból származott. Magyarország egész fakeskedelme egyetlen, óriási mértékűre kiépített tröszt organizáció kezében volt, amely a legkülönbözőbb szervek, a legkülönbözőbb nevek, a legkülönbözőbb cégek alatt egészen átláthatatlan módon volt felépítve – megkoronázva a Fabank által – és Magyarország egész fakeskedelmét, faexportját, fafogyasztását a kezében tartotta. Magyarország egész gyapjúbehozatala egyetlen monopolizált tröszt kezében volt, amely a Hitelbank égisze alatt annak egyik osztályaként működött azon a jogcímen, hogy a budapesti gyapjúaukciókra neki van monopolizációja és így egyetlenegy kézbe koncentráltta Magyarország egész gyapjúkereskedelmét. Magyarország egész vaskereskedése egyetlen nagy organizációnak, a Hitelbank és a Kereskedelmi Bank által finanszírozott vaskartellnek a kezében volt. Magyarország egész petroleumfogyasztása – mellesleg megjegyezve: az egész földkerekség petroleumfogyasztásával együtt – egy áttekinthetetlen hálózat része volt. A Standard Oil Co., a Deutscher Bank és az ahhoz affiliált román, hollandiai és az egyéb kapitalista organizáció által összetartott New-York Oil Comp. egy világtröszt kezében van, amely Amerikában szenátorokat ültetett be az amerikai szenátusba és Magyarországon éppen úgy megvoltak a képviselői a magyar parlamentben, mint a porosz urak házában, a francia kamarában és az orosz kül- és belügyminisztérium szobáiban.

Magyarország egész sókereskedelme a Magyar Bank egyik osztályának kezében volt, az egész déligyümölcs-behozatal egyetlenegy organizációnak, a Magyar Bank déligyümölcsaukció osztályának a kezében, s ha végigmegyünk a szükségleti cikkek egész sorozatán, a fabútortól az ablaküvegig, a zománcedénytől kezdve bármely elképzelhető és elképzelhetetlen cikkig, pl. a cipőtalpakig, vagy az elektromos izzólámpákig, vagy a vilamosvasúti berendezésekig, vagy akármilyen szükségleti cikkig, azt fogjuk látni, hogy a kereskedelmi organizáció kétarcú organizáció volt a kapitalista korszak utolsó éveiben. [A termelés] és a [kereskedelem] láthatatlanul – a tömeg számára nem látható módon – a bankoknak, a nagy fináncióknak és a velük szövetkezett kapitalista nagytőkének hatalma és uralma alatt állott. A minden egyes szükségleti tárgyra kiterjedő hatalmas trösztök és kartellek kiterjedtek mindazoknak a szükségleti cikkeknek talán 90%-ára, amelyek az emberek ruházkodásához, étellemezéséhez és mindenféle egyéb szükségleteinek kielégítéséhez elengedhetetlenek voltak. Az egész óriási monopol organizáció a szabad verseny és a szabad kereskedelem jelszava alatt húzódott meg, amely mindig szabad volt akkor, amikor az árakat kellett emelni, amely mindig szabad volt akkor, amikor az uzsorának újabb és újabb eszközeihez kellett nyúlni, amely mindig szabad volt akkor, amikor a kapitalista állam hatalmi eszközeit kellett igénybe venni a fogyasztók rovására, amely mindig szabad volt akkor, amikor újabb és újabb vámokat lehetett követelni, hogy

a belső fogyasztást megdrágítsa. Szabad volt abban, hogy a sztrájkok végtelen sorozatával kiharcolt munkabéremelést, a munkabérek minden látszólagos javulását újabb áremelkedéssel ellensúlyozzák és megszüntessék a nagy trösztökben organizált kapitalista érdekeltség javára.

Ebből állott a kereskedelem szabadsága a kapitalizmus utolsó éveiben, ennek a szabadságnak a jelszavával szállottak a tőkések harcba a szervezett, a szocializált kereskedelem követeléseivel szemben. Ennek a szabadságnak – ennek az álszabadságnak, amely csak az elnyomás szabadsága volt – a nevében érveltek a kapitalisták azon álláspontunk és állásfoglalásunk ellen, hogy a kereskedelemre mint szabad gazdasági tevékenységre tulajdonképpen szükség sincsen, mert a kereskedelem nem egyéb, mint az áruk elosztásának egy szervezete, amelyet kiválóan, értelmesen szervezett más intézményekkel éppen olyan jól vagy még jobban le lehet bonyolítani, mint ahogy a szervezett kapitalisták profitjára beállított szervezetekkel ezt meg lehet csinálni.

A háború lényegesen kiélesíti azt a helyzetet, amely a háború előtti kereskedelmi korszakban mutatkozott. A kereskedelem álszabadságához a háború alatt hozzájárult az állami kapitalizmusnak minden nyúge, mind pedig az az egyoldalú szociálpolitikája, amelyet minden téren ismerünk. A kartellek, ezek a bankérdekeltségek, ezek a nagytőkés befolyások voltak a háborús központok hátterében. A háborúban azzal a jelszóval, hogy anyagihiány van, s az anyagok értelmes elosztásáról kell gondoskodni, a hadviselő államok és azok között nem utolsósorban, hanem legmagasabb fokban éppen a magyar hadviselő állam, óriási állami központokat létesített, amelyek feladata az volt, hogy a szükségleti cikkeket egységes elvek szerint osszák szét azoknak, akiknek arra szükségük van. De tényleg mi történt? Az történt, hogy ahány kartell, ahány nagykapitalista, ahány nagybank Magyarországon volt, azoknak az exponensei a tőke részeseltetésével csinálták meg az úgynevezett háborús központokat. A régi, háború előtti kartellek átalakultak állami szervekké, de nem olyan formában, hogy az állam felügyelete alatt működtek és állami ellenőrzés alá kerültek volna a köz javára az érdekeltségek és a kartellek, hanem olyan formában, hogy a köz rovására a kartellek és az érdekeltségek ellenőrzése alá helyezte magát az állam.

A központok nem-működése, a központok teljes csődje a legerősebb és legnagyobb érv, amelyet a kereskedelem állami vezetése, a kereskedelem szocializálása ellen állandóan hallani fognak az elvtársak. Ez a legerősebb érv, amelyet a szabad kereskedelem mellett, az államilag szervezett kereskedelem ellen a szocializmus ellenzői részéről a legszélesebb rétegekben újra és újra hallani fognak az elvtársak. Ezzel tehát foglalkoznunk kell, mert ez a csoportja az érveknek, amelyekkel elsősorban szembe kell szállnunk.

Meg kell állapítanunk először is azt, hogy a háborús központok semmiben a világon nem különböztek a háborút megelőző kartelleknek a tőke-, a személyi összetételétől. A kartellek átalakultak állami szervekké és abban a kapitalista államban, amelyben állami feladat, hogy a kizsákmányoló osztályoknak az állam minden erejét, hatalmat, az állam valamennyi eszközét bocsássa rendelkezésükre, egészen természetes volt, hogy abban a pillanatban, amikor a kartellek beilleszkedtek az államrendszerbe, ez nem jelenthetett semmi egyebet, mint hogy a kartellek a kiuzsorázásnak egy újabb eszközét fedezték fel. Az állam egész hatalma az újabb eszköz, amelyet sikerült a kartell egész profit-wirtschaft-jának rendszerébe beilleszteni.

Csődöt kellett mondani azoknak a központoknak és azoknak az állami organizációknak, amelyek egyetlen emberének sem volt célja, hogy a szükségleteket elégítsék ki jobban, mint eddig, amelyben egyetlen embernek sem volt az a célja, hogy a termelést racionalisabbá tegye, mint eddig volt; azok kétfelé vágtak és az egyik oldal, amelyre vágtak a szabad kereskedelem még megmaradt kis nyomainak végső elpusztítása, de nem a szocializmus, nem a köz, nem az árak letörése érdekében, hanem a koncentrált kartell profitpolitikájának teljes érvényesülése érdekében.

Felléptek a lánckereskedelem és a szabad kereskedelem ellen, de nem annyiban és nem akkor, és nem ott, ahol a lánckereskedelem, a szabad kereskedelem megmaradó romjai a közönségnek végső kizsákmányolásához vezettek, és nem azért léptek fel, mert a közönség végső kizsákmányolásához vezettek, hanem azért, mert a kartellek egyeduralmának, az állami monopóliumok egyeduralmának ezek veszélyeztetőivé válhattak. A harc, amelyet az állami központok a szabad kereskedelem romjaiként megmaradó lánckereskedelem ellen vívtak, ez a harc belső indítóókokkal bírt, de ez a belső indítóók nem az volt, hogy az árak ne emelkedjenek, hanem az, hogy a szabad kereskedelem még mindig tudott áruhoz jutni, árut szerezni.

Meg lehet állapítani, hogy a kartellek és az azokból alakult központok nem tettek semmit, hogy az árubehozatalt megkönnyítsék. Ellenkezőleg, azt állapíthatjuk meg, hogy a központok egyetlen politikát követtek, s ez a politika az volt, hogy megghiúsítsák az áruk behozatalát, lehetetlenné tegyék azt, hogy bárki is árut behozzon, kivéve magukat a központokat.

A központoknak egyetlen politikája volt: megvédeni azokat az érdekeltségeket, amelyek a központok mögött húzódtak meg. Erre számtalan példát tudunk hozni. Számtalan pontban tudjuk kimutatni, hogy a központok a kapitalisták hatalma és profitja biztosítására alakultak. Ezért az, hogy e központok csődöt mondtak a közellátás terén, természetes következménye annak, hogy a közellátásra komolyan gondolni soha nem is akartak. Ha akartak volna, bizonyos, hogy jobban lett volna módjuk, mint az izolált, minden hatalom nélkül és minden erő nélkül rendelkező szabad kereskedelemnek. Tény azonban az, hogy még az a kevés szabad kereskedelem is, ami megvolt, többet járult hozzá a szükségletkielégítéshez, mint az óriási nagy, hatalmas organizáció, mert ez utóbbinak nem volt semmi más célja, mint csak az, hogy a kereskedelmet lehetetlenné tegye és az egész országot kizárólag saját speciális profitpolitikájától tegye függővé.

Egyetlen ponton sem fogadjuk el azt az érvet, hogy a központok működésével bármiféle néven nevezendő érvet lehetne kovácsolni a kereskedelem állami szervezése ellen. Amit mi láthatunk az az, hogy nem sikerült ezeknek a központoknak árut behozni, nem sikerült a központoknak árut szétosztani; egyetlen dolog sikerült nekik és azt védték is az utolsó pillanatig és tartották az utolsó pillanatig: azoknak a bankoknak és azoknak a finanszírozásoknak befolyását megtartani és erősíteni, amelyeknek az expositurái voltak.

Tisztelt elvtársak! Azért foglalkoztam kissé hosszadalmasabban a háborús központok kérdésével, mert a háborús központ látszólag a kereskedelem szocializálásának a kísérlete volt és annak abszolút csődjét nem a kapitalizmus számlájára szeretnék írni, hanem azoknak az egészen csekély szocialista elemeknek a rovására, amelyek e formában érvényesültek a központok felállításánál.

Természetes azonban, hogy a kapitalista államban szocialista politikát csinálni nem lehet. Természetes az, hogy amikor a kapitalista állam a saját közigazgatásának a

képtelenségét, a saját gyengeségét az egész vonalon megérezte, amikor próbált kis piros szalagocskákat rákötni mindenhová a kizsákmányolás és a kiuzsorázás politikájára, szocialista frázisokkal próbálta fedezni és eltakarni azt, hogy tulajdonképpen nem csinál egyebet, mint a régi politikájának még erősebb folytatását, visszatérését a régi rendhez.

Az a döntő erő, amellyel a kapitalista kereskedelmet szocialista kereskedelemmé lehet átalakítani, ez a döntő erő nem az, hogy a bankigazgatók és a nagy fináncsoport exponenseinek gyülekezeteit elnevezzük állami szocialista gyülekezetnek, ennek a döntő tényezője az, hogy a profitnak a politikája helyébe tényleg a széles rétegek, a proletariátus szükségletének kielégítési politikáját helyezzük. Akármit csinál a régi központi rezsim, ez álszocialista kapitalizmus, tekintve azt, hogy nem azok az emberek csinálták, akik elsősorban a proletariátus szükségleteiről akartak gondoskodni, nem azért csinálták, hogy a proletariátus szükségleteiről gondoskodjanak, és mivel nem azokkal az emberekkel és nem azokkal az eszközökkel csinálták, amelyekkel a proletariátus a saját szükségleteinek kielégítéséről gondoskodni tudott, nem tehetett egyebet, mint hazugságot hazugságra halmozni és csődöt mondani az egész vonalon. Az, amit ma csinálunk, és amit nekünk csinálni kell, az távolról sem hasonlít ahhoz, amit a régi rendszer csinált akkor, amikor látszólag szocialisztikus intézményeket léptetett életbe azáltal, hogy lehetőleg sok jegyet bocsátott ki s hogy lehetőleg sok bejelentést csinált, hogy lehetőleg sok felvételt eszközölt stb. . . Az, amit csinálnunk kell, és egész gazdasági politikánk terén csinálni kénytelenek vagyunk és ami nélkül gazdasági politikát csinálni nem lehet, az az, hogy a proletariátus a kezébe véve az uralmat, égerszersmind végre is hajtja azokat az intézkedéseket, amelyeket a saját szükségleteinek kielégítésére jónak lát . . .

. . . Ha tehát formailag teljesen hasonlít az, amit a kapitalizmus csinál a kereskedelemnek a koncentrációja terén ahhoz, amit nekünk meg kell csinálnunk a kereskedelem koncentrációja terén, ha formailag úgyszólván ugyanolyan központokat állítunk fel, mint amilyeneket ők állítottak fel, ha formailag teljesen hasonló szerveket fogunk is életbe léptetni, mint amilyen szerveket ők léptettek életbe, mindebből nem következik az, hogy ezeknek a szervezeteknek akár a működése, akár a szerepe, akár a célzata, és mindezekből következőleg az eredményei ugyanazok lennének, mint az ő szerveiknek, az ő központjaiknak az eredményei voltak. A kapitalisták ugyanilyen szervekkel, a kereskedelem teljes koncentrálásával, a jegyrendszerrel, mindazokkal az eszközökkel, amelyekkel lehetséges lenne az igazságos elosztást keresztülvinni, kizárólag csak azt csinálták meg, ami az ő politikájuknak a célja volt, vagyis a saját profitrezsimjüknek a fenntartását. Mi ugyanazokkal az eszközökkel egészen más eredményeket érhetünk el.

Jöjjünk tisztába azzal, hogy olyan nagyon sok eszköz sohasem áll rendelkezésünkre. A proletárdiktatúra vasúti forgalmát ugyanazok a lokomotívok fogják lebonyolítani, mint a kapitalista társadalom vasúti forgalmát. Azonban hogy yajon ezek a lokomotívok a proletariátus ellen felvonuló imperialista hadseregeket visznek-e magukkal, vagy pedig az imperializmus ellen felvonuló proletár hadseregeket, ebben van a döntő különbség és nem a lokomotívban vagy a sínekben, amelyek változatlanul maradnak. Ha nekünk százezerszer fogják azt mondani, hogy csődöt mondott a központosítás, csődöt mondott a kapitalista korszakban a központok rendszere, akkor azt fogjuk mondani mi válaszképpen, hogy csődöt mondott, mert ezek olyan lokomotívok voltak, amelyeken az imperialista és kapitalista hadseregek vonultak fel a proletariátus ellen, ma pedig ezeken a proletariátus vonul fel a profitrezsim frontja ellen . . .

... Jelenleg a kereskedelem szervezése terén két egymástól különböző, egymással homlokegyenest ellentétes feladatot kell a proletárköztársaságnak megoldani. Az egyik feladat a kereskedelem koncentrálása, racionálissá tétele, a kereskedelem függetlenítése a profitelvtől: a legszélesebb rétegeknek a lehető legtöbb, a lehető legjobb, a lehető legmegfelelőbb szükségleti cikkekkel való ellátása. Ez az, ami előttünk lebeg. A tényleges helyzet azonban, amelyben találjuk magunkat, az más. A tényleges helyzet az, hogy – öt esztendeig tartó rabló-wirtschaft, a világháború, a tiszta profit garázdálkodása után – egy úgyszólván minden szükségleti cikkeitől kifosztott, éhségövtől környezett országban találjuk magunkat; egy olyan országban, amelyben korábban nem is volt senkinek a célja az, hogy megfelelő tartalékokról gondoskodjék. Senki sem törődött azzal, hogy a proletariátus széles rétegei számára legyen elegendő ennivaló, tüzelőanyag, ruha, cipő, s legyenek meg más szükségleti cikkek.

Tény az, hogy ma mi üres raktárak előtt állunk, egy kifosztott országban élünk s ebben a helyzetben – mielőtt tulajdonképpen magát a nagykereskedelmet meg tudnók szervezni, mielőtt azt a nagy organizációt ki tudnók építeni, amelynek a feladata az, hogy a mezőgazdaság a maga feleslegeit az iparnak és az ipar a maga feleslegeit a mezőgazdaságnak átadja – egy másik feladatot kell megoldanunk. Ma abban a helyzetben vagyunk, hogy a termelésünk úgyszólván megállott nyersanyagok hiányában, s így a termelés szocializálása nem csak organizatorikus feladat.

A mai szituációban a kereskedelemnek az első problémja az, hogy – szakítva azzal a rendszerrel, amelyben az, aki jobban és többet tudott fizetni, elhalászhatta a szükségleti cikkeket azoknak az orra előtt, akik kevesebbet tudtak fizetni érte; ahol az a kevés anyag, amely rendelkezésre állott, a drága árat megfizetni tudó kizsákmányolók kezeibe jutott – most azt a kevés anyagot, ami van, igazságosan osszuk szét azok között, akiknek elsősorban és a legnagyobb mértékben van ezekre a cikkekre szükségük. Mielőtt valósággá válnának a hatalmas méretekben termelő szocializált üzeink, elsősorban a fogyasztás szocializálását, kommunizálását kell keresztülvinni. Gondoskodni kell arról, hogy a szükségleti cikkek azoknak a kezébe és rendelkezésére jussanak, akiknek azokra a legnagyobb szükségük van, akik azokra leginkább rá vannak szorulva. Itt az agitációnak rendkívül nagy feladata nyílik.

A helyzet a következő. Nem akarok itt rózsásra festeni semmit és meg kell vallanom a legnagyobb nehézséget, amellyel a szociális termelés népbiztosságánál az áruk elosztásában találkozunk. A nehézség az volt, hogy azok a szervek, amelyekre politikánk ellenőrzését rábíztuk, ezek a szervek, hogy úgy mondjam, nem váltak be. Ez egészen természetes, mert ha módunkban lett volna ezekben a szervezetekben dolgozókat rendszeresen oktatni, felvilágosítani őket és megmagyarázni nekik azt, hogy mi az ő teendőjük, beavatni őket a mi politikánk célzatába, akkor egészen bizonyos vagyok benne, hogy a proletár öntudat megteremtette volna azt a kontrollt, amelyre felépítettük volna a szükségleti cikkek helyes és igazságos elosztásának rendszerét. Ehhez nem volt idő s nem volt módunkban megakadályozni, hogy az álproletárok széles tömegei foglalják el annak az ellenőrző szervnek a helyét, amelyet mi a proletariátusnak szántunk.

Talán nem kell különösképpen hangsúlyoznom, hogy a házbizalmi rendszerre gondolok. Szomorúan tapasztaltuk, hogy a házbizalmi rendszernél a proletáröntudat nem érvényesült kellő mértékben. Olyanokat választottak meg házbizalminak, akiket nem lehetett proletároknak nevezni. A legkülönbözőbb elemek jutottak e nagy és súlyos kontrollálás

feladat elvégzéséhez és ezrével gyűjthettük össze a szükséglet-bejelentő és vásárlási engedély cédulákat, amelyeket a legértelmetlenebbül és a legostobább rosszhiszeműséggel adtak ki olyanoknak, akiknek, még ha semmijük sem lett volna, akkor sem lett volna szükségük olyan mennyiségekre, mint amilyen mennyiségek vásárlását egyes házbizalmiak engedélyeztek.

Egy másik tényező, amellyel találkoztunk, ez az volt, hogy a proletariátus széles rétegei, nem lévén kellőképpen felvilágosítva arról, hogy milyen kevés az az anyag, ami rendelkezésünkre áll, s hogy milyen szigorú takarékossgal kell azzal bánnunk, amink van – nos, bizonyos rétegek úgyszólván kötelességüknek érezték azt, hogy a vásárlási engedély rendszerével éljenek. Ez egyébként ismert gazdasági tünet. Minden olyan esetben, amikor a fogyasztásnak bizonyos formákat adnak, a fogyasztást irányítani próbálják, akkor a szükséglet a maga teljességében érvényesül. Egészen nyilvánvaló, hogy ha azt mondom, hogy minden embernek joga van egy ruhára, akkor mindenki fog igényelni egy ruhát, tekintet nélkül arra, hogy van-e szüksége rá vagy nincs. Így hát neki igénye lett egy ruhára, holott a mi szándékunkban nem az volt, hogy igénye legyen mindenkinek egy ruhára, hanem az, hogy akinek feltétlenül szüksége van a ruhára, az hozzájusson egy ruhához.

Valóságos vásárlási szenvedély tört ki Budapesten. Pedig ma az a proletár kötelesség, hogy csak azt vásároljuk meg, amire multhatatlanul szükségünk van, mert ha valaki nélkülözheti azt a tárgyat, amelyet mégis megvásárol, feltétlenül olyantól vonja el, akinek nagyobb szüksége van arra, mint neki. A városi agitációban Budapesten, a külvárosokban és a vidéken a legfontosabb feladat az, hogy megértessük az emberekkel: ma a nem-vásárlás a kötelesség. Mindenkinek kötelessége a legmesszebbmenő mértékben takarékoskodni azzal a kevés anyaggal, ami a Tanácsköztársaságnak rendelkezésére áll.

Egy másik főfontosságú feladat, ami különösen a vidéki agitációban rendkívül súlyos problémává fog alakulni: felvilágosítani és megértetni a mezőgazdákcal, hogy ők nem fognak iparcikkekhez juthatni, ha nekünk élelmicikkeit nem fognak adni. Nem azért, mintha mi valami harcias álláspontra helyezkednénk velük szemben, vagy mintha mi kiuzsorálni akarnók őket; nem azért, mert nem érezzük magunkat velük egységesnek, hanem, mert megfelelő élelmicikkek hiányában lehetetlen fenntartani az ipari termelést. Megfelelő élelmicikkek hiányában lehetetlen fenntartani a fegyelmet, és felborul az egész rendszerünk, teljesen lehetetlen akár politikailag, akár technikailag, akár gazdaságilag előállítani azokat a cikkek, amelyekre nekik szükségük van. Meg kell magyarázni azt is, hogy nekünk azért is szükségünk van az élelmiszerekre, hogy azokból a bennünket ma kiuzsorázó még nem szocialista, még nem kommunista államoknak valamit juttassunk azért, hogy tőlük iparcikkek kapjunk cserébe. Meg kell nekik magyarázni, hogy a mezőgazdaság egy napig függetlenítheti magát az ipari termeléstől, de az ipari termelés egy napig sem állhat meg a mezőgazdaság által neki nyújtott élelmiszerek nélkül.

Az a mesterségesen szított, minden ellenforradalmi törekvés alapját képező agitáció, hogy a falut kijátsszák a város ellen, azt mondja: ne adjatok a pesti zsidóknak, mert azok csak pénzt adnak a termékekért, a pénzt pedig el fogják venni. Ez a rendszeresen szított ellenforradalmi agitáció az, amelyet ellensúlyoznunk kell azzal, hogy megmagyarázzuk: a mi kereskedelmünk nem profit-kereskedelem, abból, amit a városnak ők átengednek, abból egyetlen kereskedő egyetlen fillért nem szerez, s ezek a cikkek azon mód, ahogy mi tőlük kapjuk, abban az árban és teljesen azon a módon, ahogy ők átadják, azonnal az ipari

proletariátus között lesz szétosztva. Célja és rendeltetése az, hogy az ipari proletariátust képessé tegye azoknak az iparcikkeknek az előállítására, amelyek nélkül a mezőgazdaságnak csődöt kell mondani.

Meg kell azonban magyarázni azt is, hogy azokon az iparcikkeken, amelyeket a várostól cserébe kapnak, a jövőben egyetlen kereskedő egy fillért sem keres. Meg kell magyarázni, és ez talán nem is olyan nehéz, hogy a mezőgazdák kiuzsorázásának, az iparcikkek árai felhajtásának, egy liter petróleum 6, 8 és 10 koronáért való árusításának, egy skatulya gyufa 10 tojásért való becserélésének – egyszóval az uzsora mindazon módjainak, amelyek őket eddig bizalmatlanná tették a kapitalista rendszer városaival szemben – egyszer és mindekorra vége van.

... A fontos az ellenforradalom machinációjának leleplezése, amely a falut a várossal szembe akarja állítani. Meg kell a falunak magyarázni, hogy mit csinálunk, de meg kell értetni azt is, hogy a kereskedelem szocialista szervezése elsősorban a mezőgazdasági proletariátusnak az érdekében van és a burzsoáziának a letörésére szolgál.

Én hiszem, hogy mindannyian, akik az agitációban részt akarunk venni, a fő figyelmet erre a pontra fogjuk irányítani. Ipari termelésünk és ezzel a rendszer fenntarthatósága azon áll vagy bukik, hogy azt a végtelen bizalmatlanságot, amelynek alapoka a falusi kereskedő viselkedésében rejtett, s a faluval szemben elkövetett kereskedelmi uzsorának az emlékeiben rejlik, ki tudjuk-e vagy nem tudjuk kiküszöbölni a mezőgazdasági proletariátus agyából.

Arra kérem Önöket, hogy amikor Önöket az agitáció a vidékre viszi, figyeljék meg mindenütt, hogy milyen eszközöket vonultat fel az ellenforradalmi machináció a falu és a város közötti bizalmatlanság kiélezésére. Ezen a ponton kell nekünk azt az igazságot hirdetni (amely az egyedül becsületes igazság, amelynek lobogója alatt bátran mehetünk), hogy a mi kereskedelmünknek nincs más célja, mint az, hogy a fogyasztók érdekében, a fogyasztók által, a fogyasztók kormányzása alatt – a proletariátussal, a proletariátusért, a proletariátus segítségével elosztani a városi és a mezőgazdasági termelést, kicserélni egymás közt a felesleget mindannyiunk közös javára ...

... Az a célunk, hogy kiirtsunk minden felesleges, minden gazdaságtalan, minden értelmetlen tevékenységet az áruelosztás területéről, hogy a lehető legrövidebb, legtermészetesebb úton juttassuk el az árukat a termelő helyről – akár külföldi beszerzésről, akár mezőgazdasági termelvényekről, akár gyáripari cikkekről legyen is szó – azoknak a szövetkezeteknek vagy azoknak a csoportoknak vagy azoknak a szocializált üzleteknek, amelyek lehetőleg közel fekszenek azokhoz a helyekhez, ahol a proletárok együtt laknak.

Ma már bátran állíthatjuk, hogy teljesen megszűnt az az állapot, hogy a pénztárca vastagsága érvényesülni tudjon kereskedelmi téren. Mikor láttuk, hogy a házbizalmi rendszer önmagában véve nem volt elég ahhoz, hogy az árunak a proletariátus körébe való eljutását biztosítsa, irgalmatlanul becsukattuk azokat az üzleteket, amelyekben olyan árukat árusítanak, amelyekre a proletariátusnak van szüksége. Ezzel szemben a fogyasztási szövetkezetek egyik fiókjukat a másik után nyitják a munkásnegyedekben, ahol azokat legközelebb megtalálja a proletariátus. Ezekkel a fogyasztási szövetkezetekkel kimegyünk a környékekre, a városokba, a vidékre, a falura. Minden eszközzel gondoskodni fogunk és gondoskodnunk kell arról, hogy addig, amíg az áruban hiány van, addig, amíg gondosan kell mérlegelnünk, hogy kinek adjuk az árut, kizárólag és egyedül csak a proletariátus kezébe juthasson az a kevés áru, ami a rendelkezésünkre áll.

Az a nagy organizációja a központosításnak, amelyet e mellett és e mögött végzünk, a legközelebbi jövő egységes és központilag szervezett kereskedelmének az előkészítése, ez ma még egy bizonyos fokig háttérbe szorul, mert ezt igénybe venni, teljes mértékben a proletariátus rendelkezésére állítani csak akkor lesz lehetséges, amikor ezeket a koncentrált üzemünket tényleg el is tudjuk látni áruval megfelelő mértékben.

Amit a kapitalista fekete hollók károgtak, amikor áttértünk a kommunizmus rendszerére, hogy ti. az árak fel fognak szökni, s a munkabérek emelkedését az árak emelkedése fogja követni — ezt mindannyian láthattuk —, nem következett be. Módunkban volt és találtunk rá eszközöket, hogy minden néven nevezendő lánc kereskedelmet, minden néven nevezendő árdrágítást ne csak megtoroljunk, ahogy azt a múlt rezsim ígérte, hanem egyszerűen, teljes mértékben, elejétől fogva lehetetlenné tegyünk.

Sikerült az árakat vagy megtartani, vagy leszállítani. Sikerült azt elérnünk, hogy semmiféle spekulatív vásárlás nem történhetik. Sikerült elérni, hogy mindazt az árut, amit itt az országban találtunk, amikor a kormányt átvettük, lefoglaljunk, arra rátegyük a kezünket, és mindezt a proletariátus számára rezerválni tudjuk. Meg vagyok arról győződve, hogy az az áru, ami talán kisiklik a kezeink közül, amit valahol összevásárolhattak egyes emberek, a századrésnyi töredékét sem teszi ki mindannak az árunak, amelyet a proletariátus részére lefoglaltunk és rendelkezésére tartunk.

A kereskedelem jövőbeni organizációját ma csak előkészíteni lehet, s ma fel kell használni azokat a kereteket, amelyek rendelkezésünkre állanak. A legközelebbi jövőben megszervezzük a bútorkereskedelmet, a vaskereskedelmet, a ruha-, a bőrkereskedelmet, a cipőkereskedelmet és a háztartási és mezőgazdasági iparcikkokkal foglalkozó kereskedelmet is, amelyre a faluban való csereforgalomban szükségünk van. Megnyugtathatjuk a falut, hogy soha többé, amíg a proletárdiktatúra áll, nem történhet meg, hogy a mezőgazdáknak szükséges iparcikkeket lánc kereskedők és árdrágítók juttassák el hozzájuk. Módunkban van és eszközeink vannak arra, hogy a falunak szükséges iparcikkeket minden közbeeső fórum közbeiktatása nélkül rendelkezésére tudjuk bocsátani.

A két legfontosabb cél közül az első, amelyet ebben a pillanatban el kellett érni, a meglevő szükségleti cikkeket lefoglalni és kizárólag a proletariátus rendelkezésére tartani, minden árdrágítás és spekulatív összevásárlás megakadályozásával. A másik célunk pedig olyan áru-reszervának megteremtése, amellyel a faluval való gazdasági csereforgalmat biztosítani tudjuk.

Én kérem Önöket, hogy főleg a vidékre, a falura figyeljenek és nyugtassák meg a mi rendszerünk részletes megmagyarázásával a falut, hogy a mezőgazdákat többé nem fogják becsapni, a falu többé nem fog értéktelen papírpénzt kapni azokért a terményekért, amelyeket ő szolgáltat, hanem módjában lesz árukat közvetlenül olyan cikkekre becserélni, amelyek a mezőgazdasági üzemben és a mezőgazdaságban dolgozó proletariátusnak szükségesek. Az agitációban ezt a szempontot, a mezőgazdaság és a város közötti ellentét elsímításának, a mezőgazdaság és a város közötti bizalmatlanság kiküszöbölésének a szempontját tartsák elsősorban szem előtt. Ezzel tehetik Önök elvtársak a legnagyobb szolgálatot a proletárköztársaságnak.”

TAJÉKOZÓDÁS

A SZOCIÁLIS ÖSSZEHASONLÍTÁS SAJÁTOS MAGYARÁZATA: A SZEMÉLYISÉG „SAJÁT MAGASABBRENDŰ KONFORMITÁSA” JELENSÉGE

B A L O G H T I B O R

Axiómánk szerint a filozófia kompetenciájához hozzátartozik más tudományok teóriái elemeinek, egészének sajátos logikai elemzése. Eszerint hozzátartozik a pszichológiai teóriák sajátos logikai elemzése is – pl. „az inger és a reakció viszonya; a valóság magasabbrendű tükrözése a második jelzőrendszer segítségével” (a materializmus ismeretelméletének az illetékességi köre terjed ki erre), vagy pl. „a személyiség csoportbeli magatartásának problémája” (erre a társadalmi lét ontológiáját és a társadalmi lét gnoszteológiáját vizsgáló filozófiák jelenthetik be igényüket).

Írásunkban az utóbb említett probléma egy különös megoldását ismertetjük. 1979. januári keltezését visel magán Jean-Paul Codol xeroxos kiviteli, a „tudományok doktora” minősítés elnyerése érdekében megírt disszertációja. A disszertáció címe: „*Semblables et différents (Recherches sur la quête de la similitude et de la différenciation sociale)*”. Az aix-en-provence-i kutató tehát a hasonlóságok és különbözőségek kutatását szociális jelenségek sajátosságainak kereséseként valósítja meg.

Codol disszertációja azért érdemel figyelmet, mert *jellegetes szociálpszichológiai konstrukciónak bizonyul integrációs próbálkozásra*.

Codol maga műve leglényegesebb hozadékaként azt az integrációs kísérletet nevezi meg, amely különböző elméletek, munkálatok koherenssé tételét eredményezte reményei szerint.

A disszertáció originalitását a szerző előljáróban úgy summázza – „bizonyos magatartásokat nem lehet másként magyarázni, csak szimultán módon: mint a szociális konformizmus keresésének jelenségét és mint a szociális differenciáció keresését”.

Az értekezés négy szerkezeti egységre tagolódik. Az első részben Codol a *hasonlóságok* problémáit veszi szemügyre, főként Festinger és Schachter alapján; a második részben a *szociális differenciáció és indifferenciáció* elméleteit vázolja Festinger, Pepitone és Newcomb, Singer, Brush és Lublin, Zimbardo, Ziller, Maslach, Fromkin, Lemaine tevékenységét szemlélve, s kiegészítve e szemlélt néhány olyan vonással, amelyeket saját kutatásai révén tud megrajzolni. Az értekezés harmadik része a „*legszemélyesebb*”: azt az *experimentális bázist* nyújtja át itt Codol, amely igazolta a magatartásbeli hasonlóság és különbözőség jelenségének feltételezett törvényszerűségeit. A negyedik rész röviden megfogalmazott kísérlet, mely a *kognitív kutatás* keretében illesztett jelenségeket integrálja és magyarázza.

Jelen közleményünkben a harmadik, a „legszemélyesebb”, azaz a leginkább originális rész egyik igen fontos kísérleti szériáját mutatjuk be, a bemutatandó kísérleti széria fogalomgyűjtését jellemezzük.

Codol szerint ha egy kísérleti situációban – néhány fős (kísérleti alanyból szerveződő) csoportban – azt a feladatot exponáljuk – hasonlítsák össze a csoport tagjai saját jellemvonásaikat társaikéival, domináns tendenciát tapasztalhatunk: a felszólítottak úgy jellemzik önmagukat, mint akik társaiknál jobban megfelelnek a kísérleti situáció normáinak.

Ezt a jelenséget Codol a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenségének („conformité supérieure de soi”) nevezi el. Magyarázó hipotézisében e jelenséget kettős folyamatból eredezteti. Szerinte az egyén azért konform a társadalmi situáció normáihoz, mert kedvező képet igyekszik önmagáról nyújtani. Másrészt meg akarja őrizni saját identitását, s e törekvése originalitásra, társadalmi differenciálásra készíti.

Magyarázó hipotézisét kifejtendő a francia szociálpszichológus megadja a *norma* jelentését. Véleménye szerint a *norma* két, leggyakoribb konnotációja minősíthető elfogadottnak; a *norma* implikálhat *szokásos tényállást* (azaz: *rendes, szabályos, az esetek többségének megfelelő*). Ebben az esetben a *norma* csoportonként, situációkként eltérő lehet, tehát *specifikus*. Másrészt célként vagy modellként implikálhatja az *ideális állapotot* is (amilyennek a csoportnak* vagy situációnak *lennie kellene*). Ilyenkor a *norma* általános, társadalmilag kulturálisan valorizált. Codol vizsgálatai során kísérleti alanyainak bemutatta a *norma* jó néhány a francia nyelvben élő konnotációját, s azt találta, hogy alanyai az imént jelzett két fő konnotációra vezették vissza a többit, e kettőbe integrálták a felkínált konnotációkat.

Az aix-en-provence-i kutatónál a specifikus normák olyan tényleges, konkrét magatartási élményekre vonatkoznak, melyeknek egy világosan körülírható társadalmi egységben részt vevő, véges számú egyén a részese. Az általános normák viszont a társadalmi képzetek és elvárások kollektív kulturális rendszeréhez tartoznak, imaginárius jellegűek.

A jelzett disztinkciónak elsősorban konceptuális szempontból tulajdonít jelentőséget Codol, hiszen kísérletei során azt tapasztalta: a „szociális konformitás” tendenciája nem teszi lehetővé a *norma* két fő konnotációjának rigorózus elkülönítését, s ez már csak azért is érthető, mivel ami egy szociális situációban a résztvevők számára *szabályosnak, az esetek többségének megfelelőnek* tűnik, az egyszerűs mind e situáció különös, konkrét keretei között *társadalmilag valorizálnak* is tetszik.

Codol a *norma* konnotációit tipizáló fejtegetésében megkülönbözteti a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenséget és az „én-valorizáció” jelenségét. Interpretációja szerint az „én-valorizáció” alkalmával a személyiség mindig *pozitív* értékű jellemvonásokat tulajdonít magának, s ez a folyamat *nem kívánja meg* saját maga és mások *összehasonlítását*. Ettől eltérően a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége során *esszenciális* az én és a nem én-ek *összehasonlítása* (a személyiség nemcsak a normákhoz, hanem másokhoz viszonyítva is értékeli magát).

Az imént összefoglalt szabályszerűségek feltáró jellegű verifikálása érdekében Codol kérdőív felhasználásával értékeltette kísérleti alanyaival annak a csoportnak a specifikus normáit, amelyhez a kísérleti személyek tartoznak. Azt találta: bizonyos specifikus, a csoportban érvényes normákat nem kategorizáltak a kísérleti alanyok kíváncs, ideális állapotot tükrözőnek, tehát ilyen értelemben nem általánosították ezeket a normákat. Az exponált kérdőíven szereplő tételek (személyiségvonások, viselkedési szokások) Codol elvárásai szerint normák, s „feldolgozásuk” négy típust jeleníthet meg; a kísérlet alanyai értékelhetik a normákat

- a) specifikus, általános ideális vonatkozásúakként;
- b) specifikus, általános vonatkozású nemkívánatos „ellen-normák”-ként;
- c) nem specifikus, általános ideális vonatkozásúakként;
- d) nem specifikus, általános vonatkozású nemkívánatos „ellen-normák”-ként.

Mármost ha a kísérletbe bevontakat arra kérjük: a nekik adott kérdőívén szereplő valamennyi tétel relációjában hasonlítsák össze saját magukat a csoport többi tagjával, tulajdonképpen azt várjuk, döntsék el – egy-egy tétel „jobban” vagy „kevésbé” jellemzi őket, mint társaikat.

A személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenséget az igazolhatná, ha a kísérlet alanyai – az *általános* szinten *pozitívan* valorizált normák vonatkozásában a „*többieknel jobban*” minősítéssel illetnék magukat (függetlenül a *specifikus* szint pozitív vagy negatív valorizáltságától) –, s a „*többieknel kevésbé*” minősítéssel illetnék magukat (függetlenül a *specifikus* szint pozitív vagy negatív valorizáltságától) az *általános* szinten *negatívan* valorizált „ellen-normák” vonatkozásában; – olyan tételek esetében, melyek (az előzőektől eltérően) *nem az általános kulturális szférára*, hanem *az aktualisan érintett csoport specifikus szférájára*, sajátos miliőjére illeszthetők, s így az aktuális csoport specifikus normáit reprezentálják vagy feltűnően nem reprezentálják, a *specifikus* szinten *pozitívan* valorizált normák vonatkozásában a „*többieknel jobban*” minősítéssel illetnék magukat (függetlenül az *általános* szint pozitív vagy negatív valorizáltságától) –, s a „*többieknel kevésbé*” minősítéssel illetnék magukat (függetlenül az *általános* szint pozitív vagy negatív valorizáltságától) a *specifikus* szinten *negatívan* valorizált csoportnormákat képviselő tételek vonatkozásában.

A kérdőív tételeinek általános és specifikus normajellegét kombinálva azt mondhatjuk: minél általánosabb és specifikusabb is egyben valamely tétel (minél „normatívabb valóság”-ot jelöl), annál inkább illeti meg a kísérlet résztvevői által a „többieknel jobban” válasz.

A *norma* specifikus és általános konnotációjának megkülönböztetése azért is nehézkes, mert Codol szerint nem lehet a priori egyetemes hipotézist megfogalmazni arra vonatkozóan: egy-egy norma specifikus vagy általános jellege milyen fontossággal bír valamely kísérleti személy esetében. Szituatív tényezők nagy mértékben meghatározzák a specifikus vagy általános jelleg előnyben részesítését.

A személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenséget illetően (a codoli *norma*értelmezés jelzése után), három, szorosan összetartozó kísérletsorozatot ismer-tetünk. E kísérletekhez eltérő populációkat választott Codol, példázván: *a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége nem függ a kísérleti alanyok partikuláris jellemzőitől – nem függ lényegében az életkortól és a társadalmi-gazdasági helyzettől sem.*

Az I. kísérlet alanya 76 egyetemi (bölcész) hallgató volt, fiúk–lányok vegyesen, 18–19 éves átlagéletkorral. A II. kísérlet alanya 85 diplomás közgazdász, mérnök, szociológus, jogász volt, több éves szakmai gyakorlattal, 28 és 40 év közöttiek. A III. kísérlet alanya 23 szakszervezeti aktivista munkás volt (valamennyien a „Francia és Demokratikus Munkásszövetség” tagjai), 25 és 50 év közöttiek.

A három kísérlet nemcsak populációját tekintve, hanem a kísérleti alanyoknak adott *utasításokat* illetően is különböző volt:

- eltérőek voltak a kísérleti alanyoknak adott kategóriák (normák);
- az „én”–„mások” összehasonlításhoz a „többieknel jobban” és a „többieknel

kevésbé” válaszlehetőséget két kísérlet esetében bővítette Codol a „többiekhez hasonlóan” („ugyanúgy, mint a többiek”) válaszlehetőséggel, az egyik esetben ez a lehetőség egy volt a lehetséges háromból, tehát azonos értékkel bírt, míg a másik esetben nem tanácsolta Codol e felelet választását, csak megengedte;

– az összehasonlítás során a kísérleti alanyok önmagukat a „többiek többségéhez” vagy a „többiek átlagához” vagy a „többiekhez általában” mérték.

Az utasítások különbözősége, a feltételek módosítása megállapíthatóvá tette: a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége karakterisztikus-e annyira, hogy elviselje a módosításokat.

(A kísérletek során az összehasonlítás a hasonlítást végző és a *hasonlított személyek közös ismérvei* alapján történhetett, a közös ismérvek azonban még *nem adnak elégséges alapot* e szituáció résztvevőinek egységét illetően a *hagyományos, szigorú értelemben vett „csoport” elnevezésre.*)

Codol azt állítja: a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenségének megfigyelhetőnek kell lennie minden, összehasonlításra lehetőséget adó szituációban. „Amennyiben az összehasonlítás lehetséges az egyének között kialakuló minden tényleges interakcióban (pl. egy reális csoportban), nem kétséges, hogy éppígy lehetséges a komparatisztika más személyek fizikai távollétében is. A személyiség 'saját magasabbrendű konformitása' jelensége hipotézisének verifikálhatónak kell lennie tényleges csoportokra, csoportosulásokra', pusztán fiktív módon együttlétező egyénekre.”

Kísérlet egyetemi hallgatókkal. Codol 500 melléknevet tartalmazó alapjegyzékből (az alapjegyzéket az *Inventaires de Personnalité* tételeiből szerkesztette) 100 melléknevet választott ki véletlen mintavétellel. E melléknevek személyek jellemzésére alkalmas kategóriák, melyeket a kísérlet előtt – a kísérletihez hasonló populáción előtesztelve – használt fel Codol.

Az előtesztelés során a melléknevek közül azokat kellett megjelölni, amelyek a választ adók szerint leginkább jellemzik az egyetemi hallgatókat (tehát specifikusan az „egyetemi hallgatók” normáit); tipizálni kellett valamennyi jellemvonást, besorolni az „inkább erény”, „inkább hiba” típus egyikébe (tehát általános normát, illetve ellen-normát választani). Az előteszteléssel kapott repertoárból 12 normát és 12 ellen-normát emelt ki Codol, s ezeket exponálta véletlen sorrendben, három kérdőívben a 76 bölcsészhallgatónak. Az „A” kérdőív adta feladat annak a 12 kategóriának a kiválasztása volt (a 24-ből), melyek „leginkább jellemzik a tipikus egyetemi hallgatót”. A „B” kérdőívet kitöltve meg kellett mondaniuk az egyetemistáknak a 24 jellemvonás mindegyikéről, 0–6-ig terjedő skálát felhasználva, hogy erényt vagy hibát jelentenek-e. Végül a „C” kérdőívben azt kellett eldönteniük: a 24 jellemvonással az „egyetemi hallgatók többségénél nagyobb mértékben”, a „többséghez hasonlóan” vagy a „többségnél kevésbé” rendelkeznek-e.

Egy-egy kérdőív kitöltése után – a moralizálást kerülendő – 20–20 perces vizuális percepció-feladatot kaptak a vizsgálatban részt vevők; e feladatnak nem volt köze természetesen magához a kísérlethez.

Codol leglényegesebb eredményül azt olvashatta le a kérdőívekről: az egyetemisták saját specifikus normáikként valorizáltak általános normákat (71,1%), míg az általános ellen-normák legtöbbször nem érezték saját specifikus normáiknak (67,7%).

Kísérlet diplomásokkal. Ez esetben a kérdőívre csak pozitívan valorizált normák kerültek oly módon, hogy a már említett 500 mellékneves alapjegyzékből előteszteléssel

kiválasztott Codol 40-et, mint amelyek a „jó diplomás szakember” társadalmi sztereotípiái. A 40, társadalmilag sztereotip jellemvonást véletlen sorrendben exponálta a 85 kísérleti alanynak, akiknek 15 kategóriát kellett kiragadniuk, mondván – „ezek jellemzik legfrappánsabban a velem azonos képzettséggel rendelkező, és jelenleg hozzám hasonló foglalkozású személyeket”. Néhány órányi szünet után ismét a kísérleti alanyok elé tetette a francia szociálpszichológus a 40 tételes jegyzéket, arra szólítva fel: értékeljenek minden tételt a következő három minősítés valamelyikével – „e kategória a velem azonos szintű képzettséggel rendelkező, és jelenleg hozzám hasonló foglalkozású személyek átlagánál *nagyobb mértékben* jellemez engem” (vagy „*hasonló mértékben*”, vagy „*kisebb mértékben*”).

Eredményként az adódott, hogy a *hasonló mértékben* minősítés dominált; e típus 53 %-nyi preferenciájú lett. Ugyanakkor a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége egzisztenciáját is igazolta a kísérlet; az átlagnál, a többiekénél *nagyobb mértékben* minősítés szignifikánsan nagyobb számú volt, mint a másik két minősítés – a vonatkozási csoport specifikus normáinak a megítélésekor (a 15, legfrappánsabban jellemzőnek tartott kategória megítélésekor).

Kísérlet szakszervezeti aktivistákkal. Az 500 mellékneves alapjegyzékből 10 előtesztelő 24-et választott ki, szerintük ezek a „jó szakszervezeti aktivista” legjellemzőbb sztereotípiái. A véletlen sorrendben elhelyezett 24 melléknevet ezek után mutatta be Codol kísérleti alanyainak, két kérdőívben. Az első kérdőívben a 24 kategóriát két csoportba kellett besorolni (lehetőleg egyenlően, kb. fele-fele arányban megosztva őket), annak szem előtt tartásával, hogy a szervezett munkásokat, illetve a nem-szervezett munkásokat jellemzik-e adekvátabban. [Itt tehát nyomatékot kapott a vonatkozási csoport (szervezett munkások) és a külső csoport (nem-szervezettek) szembeállítására.] Két nappal később azt kellett eldönteniük a kísérleti alanyoknak, minden egyes kategória vonatkozásában, hogy e kategóriák „*nagyobb mértékben*” vagy „*kisebb mértékben*” jellemzik őket, mint a többi szakszervezeti aktivista munkást. Codol felhívta a figyelmet a „többiekhez hasonló mértékben” megoldásra is, ám ennek alkalmazását nem tanácsolta. A személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége itt is manifesztálódott; ami az aix-en-provence-i szociálpszichológus szerint külön is érdekes, az a jellemvonások megosztását illetően az instrukciótól való eltérésben mutatkozott meg. Mivel az előtesztelt kategóriák kivétel nélkül pozitívan valorizáltak voltak, a szervezett munkásokat kétszer annyival illeték, mint a nem szervezetteket (a megosztás pontosan 66,5%–33,5% volt). A vonatkozási csoport sokkal intenzívebben implikálta tehát a pozitív társadalmi sztereotípiák felsorolását, „be-gyűjtését”.

E kísérleti szériák lefuttatása után az okozott gondot Codolnak: a kísérleti feltételek véletlen, esetleges hatásának tulajdonítható epifenomén-e a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége, vagy pedig – reményeivel egyezően – széles körű, azonos kultúrán belül általánosan fellépő pszichikus jelenség.

A válaszhoz ki kellett zárni a hasonló tendenciát mutató három kísérletsorozat talán megegyező torzításhoz vezető azonos módosító hatásait (artefaktumait). Codol egy ilyen artefaktumra utal: mindhárom kísérletsorozat specifikus vagy általános normáit (ezek képezték az összehasonlítás alapját) maguk a kísérleti alanyok definiálták. Ily módon elképzelhető, hogy e normák nem a kísérleti alanyok vonatkozási csoportjában létező

normák észlelésének eredményeiként jelennek meg, hanem a kísérleti alanyok *önmaguknak* tulajdonított jellemvonásaikat vetítik ki (projiciálják). Amennyiben ez így lenne, a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége artefaktum lenne – ugyanis *ha valaki a társadalmi normákat pusztán a saját magáról alkotott képre vonatkoztatva definiálja, elkerülhetetlenül úgy jellemzi személyiségét, mint aki a többieknél jobban megfelel e normáknak.*

A jelzett deformitást fiktív normák felhasználásával próbálta megszüntetni Codol. 68 fős, egyetemi hallgatókból álló kísérleti csoportjától mindenekelőtt 24 személyiségvonás értékelését kérte. Értékelni kellett a bemutatott személyiségvonásokat, eldöntve: az *egyetemi hallgatók populációjának specifikus* normái-e, vagy sem. El kellett dönteni továbbá a kategóriák *általános* normatív jellegét is: megállapítva – 0–6-ig terjedő skálát használva –, hogy a személyiségvonások *erények* vagy *hibák*. A kapott eredmények alapján Codol 20 személyiségvonásra mérsékelte a kategória-repertoárt, s 4 alcsoportot képezett. 5–5 személyiségvonás került egy-egy alcsoportba.

Néhány hét elteltével ezt a 20 személyiségvonást ismertette a kettéosztott populációval Codol. A populáció egyik része fordított utasítást kapott, mint a másik. Amit az egyik esetben a leginkább specifikus normajellegű és legkifejezettebben pozitív normaként közölt a kísérletvezető, azt a másik esetben a legkevésbé normatívnak, ellen-normának titulálta, s amit az előző esetben mint negatív specifikus normát, ellen-normát exponált, azt a másik részpopuláció mint leginkább specifikus normajellegűt és legkifejezettebben pozitív normát kapott meg.

A kísérleti alanyok két csoportja tehát pontosan fordított indikációt kapott minden egyes személyiségvonás specifikus normatív jellegére vonatkozóan. A kísérleti alanyok feladata az volt: döntsék el a 20 kategória mindegyikéről – ők maguk „nagyobb mértékben” vagy „kisebb mértékben” jellemezhető-e e kategóriák által, mint az egyetemi hallgatók általában.

A kísérleti alanyok válaszai a személyiségvonások két típusára vonatkoztak:

- olyan személyiségvonásokra, melyeket ők maguk ítélték specifikus normáknak;
- olyan személyiségvonásokra, melyeket a kísérletvezető definiált specifikus normaként.

Amennyiben a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége nem artefaktum, csak azon személyiségvonások esetében nyilvánulhat meg a jelzett kísérletben, amelyeket a kísérletvezető mint normákat definiált (ezt az alkalmazott kísérleti eljárás, a populáció két részre osztása, az ellentétes indikációjú kategóriák garantálják). Codol azt az eredményt kapta, hogy a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége csupán a kísérletvezető által specifikus normáknak mondott személyiségvonások esetében manifesztálódott.

Megállapíthatjuk: *abban az esetben, ha semmiféle orientációt sem kapnak a kísérleti alanyok, saját személyiségvonás-kiválasztásukat érzik objektívnak, s ezekre mint normákra vonatkoztatva definiálják magukat. Ha azonban azt tapasztalják: csoportjuk specifikus normái nem azok, melyeket ők annak állítottak, akkor a mások által normáknak minősített kategóriákra vonatkoztatva definiálják magukat.* Mindkét esetben – illusztrálta Codol – *releváns a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége.*

További részletes bemutatás helyett jelen alkalommal pusztán megemlítjük: Codol különböző életkorú gyermekek bevonásával genetikai típusú vizsgálatokat is végzett;

kimutatta és tanulmányozta a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenségének megnyilvánulásait ténylegesen funkcionáló (tehát nem kísérleti célból életre hívott) csoportok *teljesítményében, tevékenységében*.

Konceptuális szempontú megalapozási próbálkozásai közül megemlítjük: részletekbe menően kutatta a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége és a *kölcsönös rokonszenv* légkörében történő normakonstruálás összefüggéseit.

A részletesen leírt kísérleti szériák konklúzióiként megállapíthatjuk: önmagát másokkal összehasonlítva a személyiség hajlamos arra, hogy úgy kategorizálja magát, mint aki a többiekénél jobban megfelel az aktuális szituáció általa észlelt vagy mások sugalmazása alapján észlelt normáinak.

E jelenséget titulálja Codol a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelenségének; a jelenséget lényegében (azonos kultúrkörön belül) nem befolyásolja szerinte sem az életkori eltérés, sem az eltérő társadalmi-gazdasági pozíció, Codol állítása szerint eredményeit nem metodológiai artefaktumoknak köszönheti.

A szociális összehasonlítás sajátosságainak leírás-irodalmából figyelemre méltónak hisszük Codol leírását. A filozófia számára sem lehet irreleváns annak megállapítása, hogy a társadalmiságánál fogva szükségszerűen különböző csoportokhoz tartozó személyiség szociális létét és szociális ismereteit milyen mechanizmusok jellemzik.

Annak, hogy cikkünkben tartózkodtunk a kritikai észrevételektől, nem az az oka, hogy opponálhatatlannak gondoljuk Codol elméleti és experimentális bázisát. (Kritikai észrevételeket a Codol felhasznált irodalom és Codol elmélete vonatkozásában is tehetnénk – pl. Jean Maisonneuve „La perception des préférences et la présentation de similitude” c. tanulmánya alapján.) Reflexiók nélkül, mintegy „nyersanyagként” ismertettük Codolt, a társadalmi lét ontológiai és gnoszeológiai kérdései iránt érdeklődőket tájékoztatva a szociálpszichológia egy különös koncepciójáról.

A FILOZÓFUSOK ÉS A NÉP*

BESENYŐI ERIKA

„A megítéléshez ismeretre van szükség, az ismerethez pedig minden tudható tudására” – olvasható Antonio Gramsci egyik jegyzetében. De mit jelent az ismeret? Gramsci szerint: „könyvszagú, gépies, iskolás” ismeretet, történelmi ismeretet, az élő és mozgásban levő világgal fenntartott kapcsolatot, az egyes emberig terjedő lélektani, együttérzési képességét, kritikai ismeretet”. Harry C. Payne e könyvében, melynek központi kérdése a XVIII. századi francia filozófusok magatartásának „megítélése”, igyekszik az ismeretek e széles skáláján bizonyítani véleménye helyességét. A könyv elolvasása után mégis úgy érezzük, hogy nem azt kaptuk, amit vártunk. A cím azt sugallja, hogy a szerző segítségével meg tudhatunk valamit a felvilágosodás filozófiájának szerepéről a polgári forradalom előkészítésében, – egy pillantást vethetünk arra a titokzatos folyamatra, melyben az eszmék „anyagikká” válnak. Az efféle olvasói várakozás kielégítetlen marad, és helyette be kell érni egy minden oldalról gondosan körülhatárolt „nép”-fogalommal és tartalmas, de néhol könyvszagú történelmi, filozófiai, gazdasági ismeretekkel.

Milyennek látták a filozófusok az embert, a népet; hogyan változott véleményük; látásmódjuk milyen programot sugallt: ezek a kérdések alkotják Payne tanulmányának tárgyát. A szerző hangsúlyozza, hogy művét nem a filozófusok védőiratának szánta, és az a célja, hogy elfogulatlan képet adjon a felvilágosulatlan tömegnek, a „népnek” szánt programjukról.

Jacques Bousset „A szegények különös magasságossága az egyházban” (1659) című művében óva inti a hívőket a szegények megvetésétől. Az alsóbb néprétegekkel kapcsolatban kétféle látásmódot említ. Aki „testi” szemével néz rájuk, az

csupán hitványságukat látja, és ezért megveti őket. Aki viszont belső, lelki szemével tekint rájuk, az Jézus Krisztust, az ő ígéretének örököseit, egyházának igaz gyermekeit fedezheti fel bennük.

Voltaire és társai, mivel kizárólag az evilági élettel és a jelennel foglalkoztak, nem követték Bousset intelmét, és minden kétséget kizáróan „materiális” szemmel vizsgálták. Gondolkodásmódjuk megkövetelte, hogy az „elmélet” és a „tapasztalat” összhangban legyen, és mivel azt látták, hogy a nép hitvány, tudatlan, és hajlamos a bűnözésre, nem írhattak, nem beszélhettek másról.

Payne úgy véli, hogy a kor, melyben éltek és gondolkodtak, szintén hozzájárult ahhoz, hogy testileg és lelkileg elkülönültek az alsóbb osztályoktól. A filozófusok szorosan kötődtek az elithez, és azokhoz hasonlóan a paloták felső emeletéről vagy egy hintó ablakából szemlélték a népet. Ez a helyzet szülte a sztereotip jelzőket is: a nép „ostoba”, „vak”, „babonás”, „szánalmas” stb. . . .

Payne a legszembevetőbb hiányosságnak azt tartja, hogy a filozófusok teljesen figyelmen kívül hagyták a nép belső differenciálódását. A meglevő társadalmi és műveltségbeli távolságból nézve ezeket az alsó néprétegeket egyszerűen „peuple”-nek nevezték.

A nép és a köznép szó jelentése bizonyos társadalmi rétegek önteltségének függvényében szinte országról országra változott, és ezért gyakran adott alkalmat félreértésekre.

Aimar de Ranconet 1621-ben megjelent szótára már a szó több jelentését feltünteti, de az alacsonyabb népréteget csak akkor jelöli vele, ha a „menu peuple” vagy a „commun peuple” kifejezésekben fordul elő.

*H. C. Payne, *The philosophes and the People*. New Haven–London: Yale University Press, 1976.

Jó hetven évvel később Antoine Furetière szótára már jelentéshasadásról tanúskodik. A „peuple” a gazdag, művelt ember ellentétévé válik. Az átlagember mindig és mindenhol a „nép”-hez tartozik. Furetière megjegyzi, hogy a „nép”-et főleg a piacok környékén lehet találni.

A szótárak tehát azt mutatják, hogy a tudósok a klérus, a nemesség és a harmadik rend megkülönböztetésének szemszögéből nézték a népet, és olyan társadalmi csoportként határozták meg, mely elkülönül minden egyéb csoporttól.

A XVIII. század elejétől a szót speciális társadalmi tartalommal ruházták fel: a népesség azon részét nevezte meg, melynek megélhetése mások anyagi javától függött.

Coyer abbé 1755-ben megjelent munkájában – „Dissertation sur la nature du peuple” – a „le peuple” fogalom fejlődését vizsgálva rámutat arra, hogy az egyes csoportok néptől való elszakadását a megnövekedett társadalmi igények, a „felemelkedés” vágya idézték elő. A magas rangú hivatali állást betöltők nemesi rangot kaptak, a szellem emberei hátat fordítottak a népnek, a pénzemberek és a jobb módú kereskedők szegényekhez hovatartozásuk miatt. Maradtak tehát a földművesek és a kézművesek.

Később, mikor Voltaire a népről beszél, azokra gondol, akik a két kezük munkájából élnek. Turgot a földműveseket és a kézműveseket két csoportra osztja: azokra, akik beruházást is végeznek, és azokra, akik csupán munkabéért dolgoznak. Voltaire és Turgot is ugyanazt a megkülönböztetést teszi, amit az írók és a jogtudósok már az előző században alkalmazni kezdtek. A szó új jelentése tükrözte a gazdasági valóságról alkotott képet és a régi hierarchiával való elégedetlenséget. A „nép” és a „nem nép” között megsejtett különbség a valóság reális felméréséből adódott, és tapasztalati alappal bírt.

Miután némi lelkiismeretfurdalással elfogadták ezt a szétválasztást, továbbléptek: értelmezték ezt a felosztást, megvizsgálták a szociális körülményeket, kísérletet tettek egy harmonikusabb társadalmi rend körvonalazására.

A nép immoralitása volt az első kérdés, amit tanulmányoztak. Voltaire jegyzeteiben olvasható, hogy a nép mindig állati vonásokkal lesz jellemezhető. Ezt enyhítve később hozzátette: a nép mindig a homo sapiens és a vadállat között fog állni. „Henriade” című eposzában pedig a népet a Viszály oklatan és barbár gyermekének nevezte.

Payne elemzése szerint a gondolkodók két utat követtek az immoralitás „természetrájában”. Az egyik tábort Condorcet és Turgot véleményét/osztva azt állította, hogy az embereket nehéz sorsuk tette érzéketlenné. A másik csoport úgy vélekedett, hogy az emberek tudatlanságra vannak kárhoztatva, és ez a tudatlanság szülte az immoralitást.

A szerző mint egy jó védőbíró igyekszik megmutatni a filozófusok magatartásának másik oldalát is. E célból idézi az Enciklopédia „Peuple” cikkét, amiben De Jaucourt a „közember” költőileg is gazdag portréját adja. De Jaucourt hangsúlyozza, hogy a nép mindig a társadalom legnagyobb és leghasznosabb részét alkotja.

Payne a hasznos ember dicséretét visszavisszatérő jelenségnek könyveli el. A felvilágosodás hívei a gazdasági szükségleteket felismerve kimondták, hogy a néphez tartozók munkája alkotja a gazdasági és a társadalmi élet alapját, és szót emeltek azért, hogy az emberek társadalmi helyzetét hasznosságuk alapján határozzák meg. Ebben a kérdésben Holbach álláspontja a leghatározottabb: „a gazdag kigúnyolja és megveti a munkást, a földművest: a nemzetek fenntartóit, akik munkája nélkül nem lenne búza, jószág, manufaktúra és kereskedelem. Mindegyik mesteriség nélkülözhetetlen a társadalom számára.”

Szemmel láthatóan kettős vélemény alakult ki: a nép, gondolkodását tekintve a legmegvetendőbb, állatias; termelői tevékenysége azonban nélkülözhetetlen, tehát hasznos.

A szerző szerint ez a kettősség lehetett a humanitárius érzelmek szülőanyja. Az aggodás az „emberiség legszerencsétlenebb gyermekeinek” sorsáért már kevesebb filozófust vonzott. A humanitárius magatartás a szerencsétlenségek, nehézségek ésszerű elfogadását jelentette, melyeket most a viszonylagos nyugalom korában nyíltan lehetett „gyógyítani”. Figyelmüket mindig bizonyos társadalmi csoportok szembeszökő nyomorára, elesettségére összpontosították. Ilyen terület volt például a vidék állapota. Erről Condorcet így írt 1770-ben: „Segíteni nem tudok, de szomorú vagyok, mikor összehasonlítom a párizsi fényűzést a limousini nyomorúsággal, és mikor arra gondolok, hogy az a luxus ezeknek az embereknek a megélhetéséből származik.” Condorcet véleménye mind közigazgatási, mind irodalmi körökben általános volt: a monarchia végtelenül elhanyagolta és kihasználta a vidéket. Beccaria jogi reformjavaslatától a vidéki életről szóló

versekig a vidék helyzete miatti felháborodás, és a hajlandóság, hogy erről beszéljenek, a felvilágosodás társadalomvizsgálatának szerves részévé vált.

A francia felvilágosodás képviselői nem elégedtek meg csupán a tények regisztrálásával: változtatásokat javasoltak, kiálltak a népoktatás ügye mellett, és határozott elképzelésük volt a felvilágosult törvényhozóról. Politikai és történelmi írásaiknak domináns alakja a félig misztikus, félig történelmi „törvényhozó”, aki alakítja, változtatja a társadalmat. Valószínűleg az ókori történelem tanulmányozása és Plutarkhosz példája vezette őket ehhez az eszményi alakhoz, akit erőteljes, a társadalmi és vallási konfliktusok fölé magasodó férfinak képzeltek, s képesnek tartottak az egykori béke visszaállítására.

A törvényhozó nem csupán irányelveket dolgoz ki, amelyeknek a többek számára normává kellene válni, hanem meghatározza azokat az eszközöket is, melyekkel ezeket az irányelveket keresztülviszik. A népek objektív körülményei és a filozófusvezérek közti különbség eltéréseket okoz ennek az ideálnak az alakjában, de mindig közös vonás marad a társadalmi egyensúlyra és harmóniára való törekvés. Ennek az egyensúlynak a feltétele pedig olyan törvények szerkesztése, melyek összhangba hozzák vagy legalábbis közelítik a szegények, a középosztály, a gazdagok és az állam érdekeit. A filozófusok úgy vélték, hogy hosszú időn keresztül a vallás ereje funkcionált törvényhozóként. Fvetődött a kérdés: egy felvilágosodott korban is képes-e betölteni ezt a feladatkört? Ezen a ponton ismét heves viták robbantak ki, és a bölcselek tábora megoszlott.

Payne idézetei azt bizonyítják: az enciklopédisták megegyeztek abban, hogy minden társadalomban szükség van egy istenre, és főként olyanra, amelyik jutalmazza a jót és bünteti a gonoszt. Cikkeik a vallás társadalmi hasznosságát helyezték előtérbe. Montesquieu szerint a vallás

fontos elem a társadalom életében. Akár elfogadható etikát is kifejleszthet. A lényeg az, hogy bölcsen kell megválasztani. Turgot egy olyan vallást javasolt, amely mindenki számára világos és megalapozott, mert az emberek néme-lyike, és főleg a nép, nem képes a racionális választásra.

A vallás szükségességét hirdetőkkal szemben felsorakozott az ellentábor is, akiket Payne az „ateista fa gyümölcsének” nevez. Tagadták a vallás társadalomformáló erejét, és kijelentették, hogy a hagyományos vallásnak semmiféle szerepe nem lehet a törvényhozásban. Holbach szerint a vallás soha nem volt – és sajátos arculata révén sohasem lehet – hasznos a törvényhozó számára. A történelem során bebizonyosodott, hogy a természetes vallás is fanatizmusba és babonába torkolt.

Könyve zárófejezetében Payne Rousseau munkásságáról és nézeteiről ad vázlatos képet. A szerző ezt a szétválasztást Rousseau és a főáramlat morális látásmódjának a különbségével magyarázza. (Meg kell jegyeznünk, hogy ez az ütköztetés célravezetőbb lett volna, ha az egyes kérdéseknél, programpontoknál történt volna meg.)

Ugyanakkor nemcsak morális kérdésekben mutatkozott különbség, hanem a társadalmi hovatartozást illetően is. Payne döntő szerepet tulajdonít annak a ténynek, hogy a felvilágosodás főbb filozófusai közül Rousseau volt az egyetlen, aki úgy beszélt a népről, hogy maga is ehhez a néphez tartozott.

A filozófusok megkísérelték egy olyan rendszer kidolgozását, amely az előkelők és a nép érdekeinek is megfelel. A vezetőrétegnek olyan hatalmat és uralkodást ajánlottak, melyet a néptömegekkel való jótékony és bölcs bánásmód szilárdít meg. Meggyőződésük volt, írja Payne, hogy a hatalom ára a népért érzett felelősség.

Martin Jay könyve a frankfurti iskola, ill. a „kritikai társadalomelmélet” amerikai, „újbaloldali” recepciójának fontos dokumentuma, jóllehet nem az egyetlen a maga nemében.¹ Bizonyára nem véletlen azonban éppen Jay könyvének gyors németre fordítása. A szerző vállalkozott arra a munkára, amivel a nyugatnémet „újbaloldal” adós maradt: megírta a frankfurti iskola tárgyilagos, jól dokumentált, forrásmunka értékű történetét. Ez talán új mederbe fogja terelni a körülötte folyó vitákat, főként ami a marxizmus-hoz való viszonyát és az „újbaloldali” stratégiája számára való használhatóságát illeti. A könyv ugyanis bizonyos erényeinél fogva mindkét kérdésben meglehetősen szkeptikus eredményre jut, olykor a szerző szándékai és bevallott szimpátiái ellenére.

A frankfurti iskola képviselőinek szellemi odüsszeáját, a „Café Marx”-tól a „Café Max”-ig vezető utat (ahogyan a diákok az Institut für Sozialforschungot két döntően különböző időszakában nevezték) a történelmi háttér tükrében tárja fel, kronologikus szerkezetben, gazdag mutatóapparátussal és irodalomjegyzékkel ellátva. Az elmélet kifejtését alárendeli a történetiség szempontjának, miközben bemutatja az elmélet fejlődését, amely minden kontinuitás ellenére nemcsak hogy törésvonalakat mutat a történelmi fordulatok nyomvonalán, hanem belsőleg sem egységes, amint ezt az iskola tagjai közötti gyakran kenyértörésig vitt konfliktusok jelzik.

A szerző e tekintetben is jelentős feltáró munkát végzett; a publikált és a kéziratban maradt írásos dokumentumok mellett a még élő tanúkkal folytatott számos interjú, beszélgetések, visszemlékezések és levelezések segítik abban, hogy a frankfurti iskola rejtettebb belső viszonyait, tagjainak árnyaltabb szellemi arculatát, az Institut für Sozialforschungnak más baloldali értelmiségi körökhöz való kényes viszonyát bemutathassa. Úgy tűnhet, hogy mindez éppen nem

szolgál az objektivitás javára; hiszen a sok személyes mozzanat, a tárgyalt személyek – s éppen a főalakok: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal, Pollock, E. Fromm, Benjamin – sorsának olykor elégikus-ironikus hangvételű ecsetelése, a sok szeretettel tált anekdotikus elemek, amelyek érdekesítő olvasmánnyá kerekítik a könyvet, mintha valamilyen impresszionisztikus „kollektív biográfia” útjára sodornák az ábrázolást. Jóllehet a szellemtörténeti szemlélet dominanciája tagadhatatlan a műben, az ilyen részletek mégis kétségkívül hozzájárulnak az iskola szellemi arculatának megértéséhez. Különösen egy olyan iskola esetében, amely sokáig élt tüntetően hermetikus elszigeteltségben, s egyfajta intellektuális elefántcsonttoronyba visszahúzódva a megközelíthetetlen aurája övezte.

A szerző kétféle módon próbál menekülni a szubjektivizmus csapdájától: egyrészt a kritikai elmélet fejlődésének a mindenkori történelemre való szakadatlan visszavonatköztetésével, másrészt azáltal, hogy nem akarván bíróként fellépni, hangsúlyozottan tárgyilagos marad, a kétes esetekben az ellentmondásos tények és interpretációk bemutatására korlátozódik. Az állásfoglalást gyakran az olvasóra bízta. Jóllehet nem rejti véka alá saját szimpátiáit, mégis nemegyszer lehetővé teszi, hogy a közölt tények és dokumentumok alapján a szerzővel ellentétes következtetésekre jussunk.

Mindenekelőtt a könyv alaptézisével, „eszmei mondanivalójával” kell vitakoznunk. Jay szerint a frankfurti iskolában modellszerűen láthatóvá vált korunk baloldali értelmiségének alapkonfliktusa: a társadalmi mozgalmaknak való feltétlen elkötelezettség és a szellemi függetlenség, integritás közötti ütközés. Szerinte a frankfurti iskola példája világosan mutatja az ebből származó veszélyeket, valamint azt is, hogy a konkrét politikától, a pártoktól való radikális függetlenség az előfeltétele a szellemi produktivitásnak. A

*Jay, Martin: „Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950”, Fischer, Majna-Frankfurt 1976 (The Dialectical Imagination, Boston–Toronto 1974).

¹Lásd újabban Slater, P.: „Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective”, London 1977., Tar, Z.: „The Frankfurt School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Th. W. Adorno”, New York–Sidney–Toronto–London 1977.

könyv további menetében a szerző tulajdonképpen ingadozik a között, hogy az iskola teljesítményeit – amelyek iránti csodálatának gyakran ad kifejezést – végül is a „szellemi produktivitás” avagy a „veszélyek” oldalára sorolja-e.

Ez az alapkoncepció a „kritikai elmélet” „újbaloldali” recepciójának kétségkívül problematikusabb alternatívájára utal, mint amit pl. Göran Therborn képvisel, aki szerint a frankfurti iskola politikai absztinenciája egyfajta elméleti impotenciához vezetett, amit szellemi virtuozitással ideig-óráig sikerült ellepleznie. (Vö. „Valóság”, 1972/4.) Jay Lukácsra hivatkozik, aki szerint feláldozta szellemi autonómiáját a párt-szolidaritás oltárán. Készséggel elismeri ugyan, hogy másfelől a praxis feladása is „veszélyeket rejt” magában. Mégis az a meggyőződése, hogy a szimbolikus akció – tehát az írás és gondolkodás – is akció: ha e között és a valóság között szakadék tátong, ezt az intellektuelek nem hidalhatják át anélkül, hogy el ne veszítsék a szükséges perspektívát, ami az intellektuális létezés szükséges eleme; munkájuk megszenvedti ezt, és propagandává züllik. „A kritikus intellektuel... – írja Jay – kevésbé elkötelezett, ha elfogult és pártos, mint ha ragaszkodik azon integritás-normákhoz, amelyeket munkája tételez a számára.” Az intellektuelnek így „a feltétel nélküli szolidaritás Scyllája és az önfejtő függetlenség Charybdis között kell középutat törnie, vagy elbuknia”. (13., 22.)

Az elkötelezettségben rejlő dialektika létét szükségtelen tagadni. Itt azonban, úgy tűnik, antinómiák felállításáról van szó: ilyeneket adott időszakban a történelem valóban produkálhatott, de ezeket elméleti rangra emelni és az intellektuális élethelyzet karakterisztikájává tenni igen veszélyes lehet. Jaynek meg kell engednie legalább egy kérdést: vajon nem lehetséges-e olyan pártosság, amely nincs ellentétben a szellemi munka fent említett integritás-normáival? Nem lehetséges-e tudományos felismerésekre alapozott politikai elkötelezettség, pártosság a marx és lenini értelemben? Jogos a kérdés, vajon valóban a frankfurti iskola s nem inkább Lukács képviseli-e itt az áhitott középutat. Ezt nem dönthetik el személyes szimpátiák, csak a teoretikus teljesítmények. A szerző erényeinek hála, könyve végén maga is eljut az általa nem kívánt következtetésig: hogy az iskola tagjai, bármennyire megvetően nyilatkoztak is a mannheimi „szabadon lebegő értelmiségről”, fejlődésük során egyre hasonlóbbá váltak hozzá. Ezt támasztja alá Benjáminnak, az

iskola politikailag talán legradikálisabb tagjának ugyanott idézett megjegyzése is: „A frankfurti iskola munkái a polgári tudat kritikájában konvergálnak. Ezt a kritikát nem kívülről hajtják végre – hanem mint önkritikát.”

A két végpont – az elején vázolt modell és ennek végül kelletlen cáfolata – között feszül a könyv történeti anyaga, amely az iskola legtermékenyebb esztendeit, az 1923–1950 közötti időszakot tárgyalja.

Az Institut für Sozialforschung alapítását a szerző – helyesen – a német munkásmozgalom század eleji megosztottságából, a szociáldemokrácia és a leninizmus közötti harmadik út keresésének igényéből vezeti le. Ebből származott azután az a törekvés, hogy a „csödöt mondott” marxizmus filozófiai alapjait revidéálják. Ebben természetesen nem mindenki volt egyformán érdekelve: az intézet alapításának első éveiben még az ortodox irányzat volt túlsúlyban, s később is mindig akadtak képviselői az iskolán belül. Elég itt az első igazgató, Grünberg s a közgazdász Henrik Grossman nevét említeni. A „kritikai elmélet” lényegében revizionista irányzata csak Horkheimer vezetése alatt jutott érvényre.

A szerző nem kerüli meg azon „kényes” kérdés tárgyalását sem, hogy milyen szerepet játszott az iskola tagjainak túlnyomóan zsidó (gyakran nagypolgári) származása, ami később burkolt támadások céltáblájává lett. A könyv erre egy szociológiai és egy kulturális magyarázattal szolgál: az a felismerés – vagy legalábbis megsejtés –, hogy a zsidó emancipáció Németországban csak a társadalom gyökeres átalakításával oldható meg (amit Németország későbbi története messzemenően igazolt), radikalizálta a zsidó intellektueleket; másfelől nagy szerepet játszott egy forradalmi messianizmus kialakulásában a zsidó misztika újjáéledése, amelynek akkor éppen Frankfurtban volt a központja (Nehemiah A. Nobel karizmatikus rabbi körül). Az intézet közvetlenül is a munkásmozgalom és a zsidó emancipáció már Marx által is felismert szükség-szerű belső összefüggésének köszönhetette alapítását: az antiszemitizmus és a munkásmozgalom története kutatásának elősegítésére biztosított nagyvonalú anyagi támogatást a nagytőkés Weil család részéről.

A szerző azonban okkal hangsúlyozza, hogy mindennek semmi köze a tényleges tartalmi teljesítményekhez, legfeljebb egy magyarázó mozzanat lehet a többi között. Mégis, ha valamilyen hatást gyakorolt ez a háttér – amit az iskola

tagjai mindig is hevesen elvitattak –, úgy ez „a kritikai elmélet erősen morális hangvétele”, amely a zsidó kulturális tradíciókban érvényes erkölcsi értékekhez való ragaszkodás következménye; továbbá a radikális meggyőződések és a nagypolgári életvitel békés egymásmellettsége. (Azokkal szemben, akik ezt szemére vetették, mondta volna Adorno: vajon ha munkássapokát tesszünk fel, közelebb jutunk az igazsághoz?)

„A kritikai elmélet genezise” c. fejezetben a szerző az elmélet szellemi leszármazásának nyomait kutatva elemzi az életfilozófiához való viszonyát (Schopenhauer, Nietzsche befolyása mindvégig jelentős maradt) s az empirizmus és „vulgármarxizmus” elleni polémiaját, amelyből a visszatükrözés-elmélet és a természetdialektika tagadása szintén végigkíséri egész útját. Az ész és a praxis a „kritikai elmélet” két pólusa; a racionális elmélet, az esztétikai fantázia és az akció szintézisének kísérlete a fő motívum. Az elmélet és a gyakorlat viszonyának sajátos, „he-roikus” felfogása – a baloldali újhegelianizmus szellemében – szintén mindvégig jellemző: „Az elmélet ragaszkodni fog az igazsághoz még akkor is, ha a forradalmi praxis letér a helyes útról. A gyakorlat követi az igazságot, nem fordítva.” (Marcuse.) A rendszeralkotás elvetése, a filozófiai esszé uralma vezet majd el a főként Adornóra jellemzőnek tartott ún. „atonális filozófiához”, amelynek híres negatívítása gyakran csak definíciatlanságában, megfoghatatlanságában áll.

A „negatív”, kritikai erők eltűnése, a munkásosztályhoz mint forradalmi szubjektumhoz fűződő remények szertefoszlása a fasiszta fordulat után az elméletet egyre inkább a transzcendencia irányába sodorja. „A pszichoanalízis integrációja” c. fejezet fő tartalma: a munkásmozgalom kudarcának „mélyebb” megindoklása az emberi természet, a pszichikum síkján. A „lehetetlen megkísérlése”, Marx és Freud összeegyeztetési kísérlete fontos szerepet játszik a „kritikai elmélet”-ben: a freudizmusból merítik emberképüket. A forradalmi perspektívák eltűnésével egyenes arányban nő Freud jelentőségének hangsúlyozása. Emellett a szerző kimutatja, hogy az iskola egyes tagjainak merőben különböző elképzelése volt e szintézisről. Míg Fromm pl. egy szociálpszichológiát teremtett, s a pszichoanalízist a marxi gazdasági alap és ideológiai felépítmény közötti kötötagnak tekintette, amely az emberi természet materialista felfogásába hivatott életet lehelni, addig Horkheimer inkább az antagonizmust hangsúlyozta

Freudnál, mely az agresszió ösztönében kifejezi korunk valóságát, Marcuse pedig megkonstruálta a „forradalmár” Freud alakját.

A szerző érthető részletességgel számol be az intézet amerikai éveiről, a család és autoritás, valamint a fasiszmus mint totalitárius állam tárgyában folyó szociológiai-politológiai kutatásokról. Az intézet ezekben az években is megőrizte különállását, „belső” száműzetését; azaz, hogy munkáit németül adta közre, egy hanyatló kultúra utolsó posztjainak védelmére hivatkozva, egyrészt elszigetelte magát az amerikai szellemi élet pragmatikus üzemétől, másrészt biztosította későbbi gyors tömeghatását az NSZK ifjúságának körében. A szerző figyelmét mindamellett nem kerülte el az intézet radikális pozícióinak lassankénti felpuhítása, amely pl. Benjamin írásainak erős cenzúrájában nyilvánult meg.

Külön terjedelmes fejezetet szentel a szerző az iskola talán legmaradandóbb teljesítményének, az esztétikai elméletnek és a tömegkultúra kritikájának. A „kritikai elmélet” felfogásában a művészet mint „a boldogság ígérete” ízelítőt ad egy „egészen más, eljövendő társadalomról”, s ennyiben humanista tiltakozást fejez ki az elnyomó intézmények ellen. Ezzel szemben a megvetett „a-firmatív kultúra” körébe tartozik mindaz, amiből hiányzik ez a kritikai elem, mindaz, ami hamis illúziókba ringatja az embert. „A kultúra minden dokumentuma egyszersmind a barbárságé is” – írja Benjamin, ti. amennyiben tiltakozik az embertelen viszonyok ellen, megszüntetve megőrzi önmagában a maga ellenpárját, a barbárságot. Ennyiben az esztétikai szféra elkerülhetetlenül politikus; az ebből fakadó konzekvenciákat azonban nem vonják le egyforma következetességgel. A leginkább politikus, tragikus sorsú W. Benjamins az iskolához való ellentmondásos viszonyát részletesen tárgyalja a szerző. A kultúrpar manipulációs funkciójának kritikája – jóllehet elitárius felhangokkal – (Adorno és Horkheimer részéről), továbbá egy irodalom- és művészetszociológia megteremtése (Leo Löwenthal) szintén az iskola érdemei közé tartozik.

A kései, rezignatív periódust, mely a felvilágosodás dialektikájával kezdődik és a történetfilozófiai perspektívák elborulásával Adorno Negatív dialektikájáig, ill. az idős Horkheimer „visszaeső” schopenhaueri ízű miszticizmusáig tart, kissé elnagyoltan ábrázolja a szerző. Részletesen elemzi viszont az intézet Frankfurtba való visszaköltözésének, tudományos és politikai rehabilitációjának

körülményeit a háború után. Ezzel kezdődik az iskola igazi tömeghatásának időszaka.

Az elismeréssel és nyilvános tetszéssel azonban az iskola kritikai élességének lassú fellazulása jár együtt – helyenként a hidegháború szellemének is engedve. „A háború utáni Németország kopár szellemi tájain a frankfurti iskola talán még nagyobb benyomást keltett, mint ha a viszonyok a weimarinak feleltek volna meg” – írja Jay. A német humanista tradíciók megőrzésével – amelyeket a hagyományos német „mandarin”-értelmiség elárult – és az amerikai szociológiai módszerek importálása révén az iskola egy csapásra jelentős szellemi hatalom lett az NSZK-ban – bár talán nem annyira, mint amennyire ez Amerikából nézve látszik. Mindenképpen nagy volt az ifjúságra gyakorolt hatása. E hatás ambivalenciája azonban már kívül esik a szerző látókörén. A frankfurti iskola kétségtelenül jelentős közvetítő szerepet játszott a marxizmus elterjesztésében akkor, amikor Marx tabu volt az egyetemeken és a tudományos körökben egyaránt. Ámde sajátos marxizmus-interpretációjuk hozzá is járult a diákmozgalom későbbi dezorientálásához, mivel „az emancipáció filozófiája” kinos igyekezettel tartózkodott a gyakorlati politikai konzekvenciák levonásától, nem is beszélve arról, hogy a filozofálás sajátos frankfurti modora visszatartott a

társadalmi valóság konkrét gazdasági-politikai elemzésétől.

A szerző maga is kiemeli az iskola marxizmus-hoz való viszonyának problematikusságát. Voltak ugyan alkotó alkalmazásai a marxi módszernek a kultúrkritikában, de „végső soron oly lényeges revíziót hajtott végre a marxizmuson, hogy elveszítette az igényjogosultságát arra, hogy a marxizmus számos örököse közé sorolják”. (343.) Ezze] a – megalapozott – következtetéssel a könyv bizonyára hozzájárul annak a legendának a szertefoszlatásához, melyet a frankfurti iskola tagjai és részben mai örökösei: J. Habermas, Alfred Schmidt, O. Negt és A. Wellmer maguk is szöttek, hogy ti. a „kritikai elmélet” a marxizmus mai, korszerű – filozófiai – alakja lenne. Már pusztán ez a filozófiára szorítkozás is leleplezi a legendát.

A marxizmustól való eltérés azonban, jóllehet nagyon fontos, ma már nem lehet döntő szempontja a kritikának. Hiszen a „kritikai elmélet” a maga módján, sajátos korlátaival együtt jelentős társadalomfilozófiai próbálkozás marad, hozzájárulás korunk problémáinak kifejezéséhez és megértéséhez. S e tekintetben Jay gazdagon dokumentált könyve hozzásegíthet a frankfurti iskola teljesítményeinek sokoldalúbb értékeléséhez.

GÁSPÁR LÁSZLÓ: A TÁRSADALMI GYAKORLAT SZÜKSÉGLETEI ÉS AZ ÁLTALÁNOS NEVELÉS TARTALMA*

KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN

A nevelés és a társadalmi gyakorlat összefüggései mind gyakrabban keltik fel a neveléstudomány legkülönbözőbb kérdéseivel foglalkozó szakemberek figyelmét. A különös érdeklődés nemcsak azzal magyarázható, hogy ezek az összefüggések szoros kapcsolatban vannak a tételezett marxista–leninista neveléselfogással, hanem főként azzal, hogy a neveléstudomány jelenkori gyakorlati és elméleti feladatainak szempontjából igen nagy jelentőségű a kettő közötti tartalom feltárása. Több ízben felhívták erre a figyelmet az utóbbi évek irodalmában, ennek ellenére az adott probléma sem nevelésfilozófiai, sem gyakorlatilag nincs tisztázva. Egyes monográfiák fel-

vetették ugyan egyes aspektusait elsősorban a kutatások konkrét jelentőségének, de ami a munkát illeti, ilyen egyáltalán nincs. Külön ki kell emelnünk ezért Gáspár László könyvét, mivel elsőként kísérelte meg átfogóan elemezni a társadalmi gyakorlat szükségletei és az általános nevelés tartalmának kölcsönös viszonyát. A szerző túlnyomórészt a kölcsönös viszony legáltalánosabb kérdéseire fordítja a figyelmét; munkája alapját pedig ténylegesen végigvitt, illetve mind a mai napig folytatott kísérletsorozat (lásd a szentlőrinci iskolakísérleteket) alkotja, jóllehet nem tartotta kizárólagos feladatának a gyakorlati eredmények mindenoldalú bemutatását.

*Akadémiai Kiadó, Budapest 1977.

A társadalmi gyakorlatnak a jelenkori nevelés-filozófiában elfoglalt helyét lehetetlen megérteni és jellemezni magának a kérdésnek filozófiai megközelítése nélkül. Ez pedig nemcsak kiszélesíti a vizsgálat tényleges alapját, hanem néhány olyan általános mozzanat megvilágítására is lehetőséget ad, amely a társadalmi gyakorlatnak a pedagógiába való bevonásával függ össze. Épp ezért érthető, hogy a könyv szerzője a marxista elmélet forrásaihoz megy vissza, mert az effajta vizsgálat segíti elő annak az egyetemes nevelési koncepciónak a kidolgozását, amely objektíve szembenáll az elvont embereszmény feltételezett tulajdonságain alapuló szemlélettel. S mivel az általános nevelés tartalmát nem lehet ontológiai aspektusától elszakítva megismerni, a társadalmi gyakorlat szerepének, mint minden más jellemzőjének a megértéshez az *emberi tevékenységek megismerésén* keresztül közeledik.

A bevezető tanulmányt olvasva vehető leginkább észre, hogy a szerző a „mire neveljünk, mivel és hogyan neveljünk?” hármas kérdését az osztársadalmi gyakorlat általános filozófiai meghatározásából bontja ki. Ugyanakkor már itt utal arra, hogy az ezzel ellentétes felfogások általában az egyes nevelési célok függetlenségéből indulnak ki. A nevelési célok elszigeteltségénél maradván azonban nem lehet megérteni a nevelési folyamat sokoldalú kapcsolatait sem az elsajátítással, sem a társadalmi gyakorlattal. Ennek következtében nem szabad lebecsülni az egységes nevelési eszményt, hiszen a mindennel való emberi kibontakozásban valójában olyan vonások dominálnak, amelyek a társadalmi gyakorlat alapvető funkcióinak elsajátítását feltételezik. A társadalmi gyakorlat funkcióinak szükségképpen elsajátítását bizonyítja a nevelés *megtervezésében* az a vonás is, hogy a társadalmi fejlődés törvényszerűségei konkrét megjelenési formáinak „értelmezésében” a nevelés mint történelmileg döntő mozzanat lép fel. A társadalmi tevékenységi módok intézményes közvetítésében, mint magában a társadalmi valóságban is, az általános törvényszerűségek nem sablonszerű, egyszer s mindenkorra adott formában jelennek meg, hanem teljesen határozott, konkrét módon, amelyben egyesül az általános egyedi, a lehetőség és valóság sokfélesége.

A kommunista nevelés tartalmát vizsgálva a szerző joggal indul ki az osztársadalmi gyakorlat struktúrájából, mivel „abban vannak kijelölve azok az alapvető társadalmi tevékenységi módok (funkciók), amelyeket az egyes embernek – a többi emberrel együtt, azok segítségével – el kell

sajátítania” (28.). A „mire neveljünk” kérdése tehát a társadalmi gyakorlat két jelentős mozzanatát feltételezi. Először, alapvető axiómaként a marxista embereszmény határozódik meg. Csak-hogy ezt nem az egyes normatív tulajdonságok alapján szerveződik „ideálból” kell eredeztetni, hanem az osztársadalmi gyakorlat struktúrájából. A társadalmi gyakorlat számos jellemzőjének tanulmányozása eredményeként válik lehetségessé a nevelés általános tartalmának megvilágítása. Másodszor, a pedagógiaiilag *reprodukált* társadalmi gyakorlatnak történelmileg is megvan a maga jelentősége. Tekintettel arra, hogy a kapitalista társadalom az, amely a társadalmi munkamegosztás végtelenségig való fokozásával egyetemesen fejleszti ki az alapvető tevékenységi módokat, a marxista pedagógiának mármint az a legfontosabb feladata, hogy a társadalom valamennyi tagját az osztársadalmi gyakorlat valamennyi oldalával és saját szabad tevékenységi lehetőségével „vonatkozásba hozza” (31.). A társadalmi gyakorlat vizsgált jelenségei egyrészt a nevelő tevékenység gazdagításával járulnak hozzá (például a tanítás–tanulás törvényszerűségeinek feltárásával), másrészt a szabadidő-tevékenység fontosságának kiemelésével. Ez azt jelenti, hogy a kommunista társadalom gyakorlatában a szabadidőt az emberi szervezet megújításának, a képességek szabad kifejlesztésének és kifejtésének lehetőségévé kell tenni.

A könyv szerzője joggal feltételezi azt is, hogy a társadalmi gyakorlat funkcióinak elsajátítását nem lehet csupán nevelésmódszertani oldalra korlátozni, bármennyire fontos is ez önmagában. A nevelés *hogyanja* lényegét tekintve elsősorban a párhuzamos pedagógiai hatás *makarenkói* kategóriájával áll kapcsolatban. A vizsgált módszer lényegének és funkcióinak teljesebb magyarázata érdekében célszerűnek látja megkülönböztetni az értelmezés köznap és tudományos szempontjait. Nem lehet véletlennek tekinteni, hogy a párhuzamos hatás pedagógiáját – melynek jelentős előtörténete van – leggyakrabban a „kettős neveléssel” azonosították, amely nagymértékben korlátozta a nevelési folyamat dialektikus jellegét. Bár a pedagógiai gondolkodás rendszerében e kategória tartalmának lebecsülése valójában a probléma szimplifikált értelmezéséhez vezetett, aminek következtében az iménti módszert csak a közvetett vagy közvetlen hatás összességének tekintették, ennek kritikája – figyelembe véve Makarenko intencióit – mégis segítette a valóságos fogalom kikristályosodását (46.). Gáspár

László – helyesen – a körülmények megváltoztatása és az emberi önmegváltoztatás dialektikus folyamatát teszi meg alapnak; nem feledkezve meg arról sem, hogy ebben a kontextusban a neveltek saját tevékenységére esik a hangsúly. Ezt annál is inkább ki kell emelnünk, mert az ún. nevelő tevékenységek (tanítás–tanulás, termelés–gazdálkodás, társadalmi-politikai és szabadidő-tevékenység) nemcsak a társadalmi gyakorlatban való részvételre készítene elő, hanem a társadalmi gyakorlat aktív részeseivé is teszik az egyént.

A párhuzamos ráhatás elve tehát szélesebb, mélyebb és specifikusabb az egyszerű nevelő–nevelt viszonyánál. A megváltoztatás és önmegváltoztatás valóban nagyon fontos szerepet játszanak a nevelési folyamatban, amennyiben lehetővé teszi az össztársadalmi gyakorlat funkcióinak elsajátítását. De ezeknek a céloknak mindannyiszor a legátfogóbb feladatok meghatározására kell irányulniuk. Az *utolsó* fejezetben – az ember mindenoldalú fejlesztése marxi perspektívájának felvázolásában – hangsúlyozott figyelmet kap a *mindenoldalúság* nevelési-társadalmi folyamatban való, szigorúan következetes elemzésének szükségessége is. A társadalmi tevékenységmódok és az emberi képességek szembeállításánál a szerző nem téveszti szem elől, hogy az első pillantásra értelmetlennek tűnő mindenoldalúság a társadalmi funkciókhoz kapcsolódva más értelmet kap, mint a bírált felfogásoknál. A társadalmi gyakorlat szerepének tisztázása itt is azért különösen fontos, mert a tevékenységek, képességek és szükségletek kölcsönös kapcsolatainak feltárását segíti elő. E megközelítés révén nemcsak a mindenirányú nevelési feladatok általánosított jellemzése válik lehetségessé, hanem a feladatok történelmi szükségességének tanulmányozása is. A felsorakoztatott érvek azt a korábban kimondott tételt bizonyítják, hogy a mindenoldalúan fejlődő embereszmény célul tűzése a „jövőnek

nevelést” támasztja alá. Ebben a részben Gáspár még két feladatot vet fel: az egyik az idő felszabadításának tanulmányozása az iskolai nevelésen belül, a másik a tanítás–tanulás valóban korszerű felfogása és hatékonyságának fokozása (56.). A tudományos-technikai haladás ugyanis nemcsak az oktatás forradalmához való eljutást teszi lehetővé, hanem azt is, hogy az elsajátítandó tudás mélyreható átalakítását az *ismeretek* struktúrákba való rendezésével végezzük el. Mivel a szocialista-kommunista nevelésnek nem pusztán az emberiség tudásanyagának átszarmaztatása fontos, hanem az alapvető tevékenységi módok társadalmi elsajátítása, mely megteremti minden ember minden irányban való továbbfejlődésének lehetőségét, az oktatás jelzett átalakítása aligha tagadható.

Az általános nevelés tartalmának vizsgálata – mint az eddigiekben láttuk – rendkívül értékes a társadalmi gyakorlat szükségletei szempontjából és magának a marxista nevelési eszménynek a megvalósítása szempontjából is. A könyv szerzője szerint nem elegendő csupán a nevelési célok eltérő és hasonló elemeinek vizsgálata, hanem ennél sokkal fontosabb a nevelési folyamat sajátosságainak következetes elemzése a társadalmi fejlődés egy-egy szakaszában. Minthogy a társadalmi lét mozgása, fejlődése és tökéletesedése határozza meg az ember fejlődését, sajátosságait személyiséggé válásának folyamatában, a gyakorlat útján és nem elvont spekulációk révén juthatunk el magához a neveléshez is. A társadalmi lét az elsődleges és meghatározó, amely az embernek magát mindig már meglevőként, készenlevőként „felkínálja”, s amelyet az ember mindig magába kell hogy fogadjon, el kell hogy sajátítson. Minden olyan nevelésfelfogás tehát, amely a társadalmiság és történetiség ezen konkrétságából kiragadja az embert, s az elszigetelten fejlődő embert teszi meg kiindulópontnak, feloldahatatlan elméleti zavarhoz és ellentmondáshoz vezet.

SUMMARIES

József Selmeczi: What Arguments for Socialism Were Taught in 1919 in the Agitators' Training School?

The Agitators' Training School was set up one week after the victory of the Hungarian Soviet Republic with the twofold aim to disseminate information on most actual questions on the one hand, and to provide a regular course on scientific problems of socialism on the other. Even though its constitution and status changed during its three months of existence (a state institution and a party school), its relatively permanent staff with outstanding scientific qualities (including Elek Bolgár, Zoltán Rónai, László Rudas, Jenő Varga, Sándor Varjas, etc.) exerted a great and lasting influence on the history of Marxism in Hungary. The present study, based on the five volumes of materials kept by the National Széchényi Library, is making an attempt to select some characteristic economic, political and moral arguments for socialism from the body of lectures. Central arguments in training in 1919 were among others the lofty idea of workers' brotherhood, the socialist conception of social equality, and Marx and Lenin's theory of proletarian dictatorship. Many of these arguments are of historical interest, e.g. the criticism of the Kantian categorical imperative used for the logical proof of the truth of communism, nevertheless those concrete analyses of monopolistic capitalism both in Hungary and on an international scale contain still valid and effective ideas of the superiority of the economy, the political organization and the culture of socialism. Considering the variety and scientific depth of the arguments, this study judges the lectures at the Agitators' Training School in 1919 to be important and valuable documents of the history of Marxism-Leninism in Hungary.

Imre Ruzsa: The Centenary of the Birth of Symbolic Logic (The oeuvre of Gottlob Frege)

On the centenary of the publication of G. Frege's „Begriffsschrift”, the author summarizes Frege's basic ideas in logic, semantics, and philosophy of mathematics and shows that most of these thoughts play a very important role in contemporary logical and philosophical investigations. Moreover, the much criticized Fregean ontology is reborn as a set-theoretical methodology (rather than a philosophical ontology) in the semantics of modern intensional logic.

Vilmos Sós: On Mathematical Objects

The essay seeks an answer to the questions what mathematics really is and what place it has in human thinking. The first suggestion as to the existence of mathematical objects was made by classical Platonism. The Platonist solution results in a vicious circle because, instead of proving that mathematical constructs are objects, it makes real physical objects similar to mathematical entities, which are the products of human activity. The essay goes on to discuss mathematical knowledge as the example of sure knowledge and to reveal the interrelation between everyday certainty and mathematical knowledge. It then arrives at the conclusion that in interpreting mathematics, the recognition of mathematical objects and also the acceptance of a moderate Platonism are unavoidable. The entities of mathematics do not really exist without the creative activity of the cognitive subject but, when invented by human intellect, they may become the objects of independent enquiry by other minds and may serve as starting points for new mathematical concepts and statements. As an example, the concept of a

set is used to demonstrate the viability of this theory. Sets come into life when we use plural phrases of reference but later on they are not only fit for this purpose but may be themselves the objects of further study. In this sense they can already be considered as objects, as the socially established and later relatively independent objects of spoken or written language.

László Hársing: A Logical Analysis of the Problem of Determinism

In an attempt to build up a logical theory of determinism, the present study takes as its point of departure the work of J. Lukaszewicz, P. Suppes and A. Irvin. Its framework is the propensity theory of probability, which also establishes a temporal order of events. The concepts of sufficient and necessary conditions are defined, and a measure function is introduced to measure determinacy and indeterminacy. This is followed by the formulation of the principles of determinism that hold in a possible world. The notions of predeterminism, fatalism and post-determinism are given novel interpretations.

Examination is extended to the concepts of reproduction, stability and lability as well. The essay raises a conjecture that development is only possible in labile systems of events. It concludes with a discussion of the problem of causality.

Tibor Szabó: Gramsci's Early Conception of History

The author continues his monographic study of Gramsci's philosophy, the present section being devoted to the formation of Gramsci's conception of history in the period from 1914 to 1920.

This article consists of two parts. As it is well known, Gramsci was a thinker of a polemic character. Therefore the first part is a review of historical conceptions which Gramsci challenged in dispute. Until 1916, Gramsci used to fight positivism on the basis of the Italian tradition (Croce and Labriola). Then he continued his fight – mainly against Loria's economism – in gradual detachment from Croce, leaning more and more on the Marxist philosophy of history. At that time he was still essentially a „culturist”, one

who no longer shares messianistic views yet rejects Jacobinism. In the second, the main part of this study, the fundamental categories of Gramsci's philosophy of history are presented: subjectivity, praxis, and history itself. Starting out from the subject was not only characteristic of Gramsci at the time but e.g. of Lukács, too. After 1918–19, influenced by the Russian revolution Gramsci conceives the subject as concrete, a force shaping society, whose consciousness is a fundamental factor of history. Lenin also shared this view. The concept of praxis is perhaps the most frequently referred to by Gramsci. He followed Hegel and Lenin in understanding it also in an ontological sense, as the process of theory becoming practice. In 1918–19, his aim is to implant proletarian dictatorship as an idea into reality, therefore praxis for him signifies revolutionary change. He stipulates change in a realistic way, as a process. The processual nature of history was often emphasized by Marx and Lenin, too, when speaking of the creation of the new state. During the „two red years” (1919–20), Gramsci gives a manifold analysis of the questions of consciousness and social determinism. He attributes crucial importance to the subject's activity of shaping society but criticizes any overemphasis on praxis.

Edit Rózsahegyi: Dialectics and Phenomenology? An Attempt in Marcuse's Early Philosophy to Unite Marx and Heidegger

At the first stage of his career, between 1927 and 1932, Marcuse tried to unite the Marxian dialectics with Heidegger's phenomenology, in order to provide a basis to outline his concrete dialectics. The present article first deals with Marcuse's interpretation of Marx at that time, trying to think out some principal questions about the relation of Marxism to philosophy. Its second part is devoted to the critical analysis of the plan to unite dialectics with phenomenology. The criticism is based on the examination of the theoretical construction of Heidegger's phenomenology. This author at the same time attempts to demonstrate the real core problem of the plan of concrete dialectics, pointing out why and in what sense it is necessary to elaborate the theoretical foundations of Marxian dialectics.

Йозеф Шелмеци: Какие аргументы приводились в Школе агитаторов в 1919 году в пользу социализма?

На следующей неделе после победы Советской республики в Венгрии была открыта Школа по подготовке агитаторов, которая ставила себе двойную задачу: с одной стороны распространение знаний по самым актуальным вопросам, с другой стороны, создание регулярных курсов по научным вопросам социализма. Если организация ее и ведомственное подчинение — государственное учреждение и партийная школа одновременно — менялись на протяжении трех месяцев ее существования, то благодаря высокой научной подготовке и относительно постоянному составу ее преподавателей (Элек Болгар, Золтан Ронаи, Ласло Рудаш, Йенё Варга, Шандор Варьяш и другие) она оставила глубокий и значительный след в истории марксизма в Венгрии. Эта статья на основе хранящегося в Государственной библиотеке им. Сечени рукописного материала (5 томов) пытается выделить в лекциях и докладах характерные аргументы экономического, политического и этического характера в пользу социализма. Высокая идея братства рабочих или социалистическая идея общественного равенства также стояли в центре внимания в 1919 году, как и марксистско-ленинская теория пролетарской диктатуры. Эти аргументы заключали в себе многие специфические моменты. Так, например, критическая оценка кантовского категорического императива использовалась для логического доказательства правоты коммунизма. Однако, давая конкретный анализ условий развития монополистического капитализма как в Венгрии, так и в международных

масштабах, высказывались и поныне действенные идеи об экономике, политической системе и культуре социализма как о явлении высшего порядка. Отмечая многообразие и научную глубину доводов, статья оценивает лекции в школе Агитаторов 1919 года как важный, значительный период в истории марксизма—ленинизма в Венгрии.

Имре Ружа: Символистской логике — 100 лет (деятельность Готтлоба Фреге)

По случаю 100 — летия юбилея издания „Описания понятий” Г. Фреге автор обобщенно освещает основные идеи Фреге в области логики, семантики, математики и философии и доказывает, что значительная часть их играет важную роль в современных исследованиях по логике и философии. Более того, возрождается многократно критиковавшаяся онтология Фреге, но не как философская онтология, а как методология теории множества в семантике современной интенциональной логики.

Вильмош Шош: О математических объектах

Автор пытается найти ответ на вопрос, что же такое математика и каково ее место в человеческом мышлении. Впервые решение вопроса о характере математического объекта было предложено в классическом платоновском учении. Однако это решение заключено в ошибочном ряду, так как доказывает не сущность объекта математических конструкций, а сравнивает действительные физические объекты с математическими целостностями, которые являются продуктом конструктивной деятельности человека. затем автор переходит к изложению мате-

математического знания, как образца достоверного знания и показывает взаимосвязь между повседневной достоверностью и математическими знаниями. Затем делается заключение, что в понимании математики нельзя обойтись без признания математических объектов и принятия некоего умеренного платонического учения. Математические целостности действительно не существуют вне творческой деятельности познающего субъекта, но поскольку они уже созданы человеческим интеллектом, то могут стать предметом независимых исследований другого интеллекта, исходным пунктом новых математических понятий и утверждений. Затем на примере множества автор доказывает законность данного представления. Множества оживают, когда мы пользуемся плюральными реферирующими выражениями, после чего они могут быть использованы не только с этой целью, но могут стать предметом дальнейшего исследования. В этом смысле они могут рассматриваться уже как объекты, как закрепленные в разговорной речи или в языковом описании общественные предметы, которые в дальнейшем получают относительную независимость.

Ласло Харшинг: Логический анализ круга проблем, связанных с детерминизмом.

Данная статья, исходя из работ И. Лукашевича, П. Суппе и А. Ирвина, делает попытку построения логической теории детерминизма. В качестве исходной конструкции берется диспозициональная теория вероятности, которая одновременно дает и темпоральный событийный ряд. В ней дефинируется понятие достаточного и необходимого условия и для измерения детерминизма и индетерминизма вводится функция измерения. Затем формулируются те принципы детерминизма, которые могут осуществиться в некоем возможном мире, и дается новое определение преддетерминизма, фатализма и постдетерминизма. Исследуются понятия репродукции, стабильности и неустойчивости и делается предположение, что развитие возможно только внутри неустойчивых событийных систем. В заключение статьи приводится дискуссия по вопросу о причинности.

Тибор Сабо: Исторические взгляды раннего Грамши.

В статье автор продолжает изучение философии Грамши и показывает развитие его взглядов на историю в 1914–1920-ые годы. Статья состоит из двух частей. Как известно, Грамши был мыслителем полемического склада, и поэтому в первой части разбираются те исторические взгляды, с которыми Грамши полемизировал. Против позитивизма Грамши боролся, примкнув к итальянской традиции (Кроче и Лабриола) до 1916 года. После этого от главным образом выступил против экономизма Лория, опираясь на марксистское понимание истории и постепенно отдаляясь от Кроче. Однако в это время Грамши стоял по сути на позиции „культуризма“, что означало, что хотя он и не разделяет мессианистских взглядов, якобинство он все-таки отвергает.

Во второй, главной части статьи мы указываем на основные категории философии истории Грамши: на субъективность, практику и историю. Субъект как исходная точка в это время характерна не только для Грамши, но, например, и для Лукача. Субъект под влиянием русской революции, после 1918–1919 года понимался Грамши конкретно, как сила, формирующая общество, чья сознательность является основным фактором истории. Таковыми были и взгляды Ленина. Практика – наверное наиболее разработанная категория у Грамши. Практику Грамши понимал, примыкая к взглядам Гегеля и Ленина, также в онтологическом смысле, как процесс превращения теории в практику. В 1918–1919 году Грамши хочет воплотить в действительности идею диктатуры пролетариата: в его взглядах практика означала революционные изменения. Но изменения он понимал реально, как процесс. Понимание истории как процесса много раз подчеркивали Маркс и Ленин, говоря о создании нового государства. В период „двух красных лет“ (1919–1920) Грамши уже многосторонне анализирует вопрос сознательности и общественной детерминированности. Он считает решающей для истории деятельность субъекта, формирующую общество, но критикует переоценку практики.

Эдит Рожахеди: Диалектика и феноменология? (попытка соединения Маркса и Хейдеггера в ранней философии Маркузе).

Маркузе в первый период своей деятельности в 1927 и 1932 годы попробовал соединить марксистскую диалектику с феноменологией Хейдеггера, чтобы за этой основе обрисовать контуры „конкретной диалектики“, т. е. теории диалектики. Первая часть статьи говорит об интерпретации им Маркса в ту эпоху и в связи с этим пытается просле-

дить некоторые принципиальные вопросы, касающиеся отношения марксизма и философии. Вторая часть статьи анализирует и критикует его план соединения диалектики и феноменологии. Основой этой критики является рассмотрение теоретического построения хейдеггеровской феноменологии. В то же время автор пытается выявить зерно реальной проблемы в конкретной диалектике, а именно то, почему и в каком смысле необходимо разрабатывать теоретическую основу марксистской диалектики.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Balogh Tibor, JATE, Filozófiai Tanszék, tanársegéd • *Bayer József*, MTA Filozófiai Intézet, tudományos munkatárs • *Besenyői Erika*, egy. hallg. • *Hársing László*, MTA Filozófiai Intézet, tud. főmunkatárs, fil. tudományok doktora • *Kerékgyártó István*, Pécsi Jogtudományi Egyetem, Fil. Tanszék, tanársegéd • *Rózsahegyi Edit*, MTA Filozófiai Intézet, tud. munkatárs, kandidátus • *Ruzsa Imre*, ELTE BTK, Logikai Tanszék, egy. tanár, a fil. tud. doktora • *Selmeczi József*, MKKE Tud. Szoc. Tanszék, tud. főmunkatárs, a fil. tud. kandidátusa • *Sós Vilmos*, MTA Filozófiai Intézet, tud. munkatárs, kandidátus • *Szabó Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, aspiráns

MAGYAR NYELVŰ IRODALMI FOLYÓIRATOK
az Akadémiai Kiadó műhelyéből

**A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NYELV- ÉS IRODALOMTUDOMÁNYOK
OSZTÁLYÁNAK KÖZLEMÉNYEI**

Felelős szerkesztő: SZABOLCSI MIKLÓS

Tartalma: az Osztályhoz tartozó tudományterületek (nyelv- és irodalomtudomány filológia, orientalisztika, zenetudomány, néprajz) új kutatási eredményeit ismertető tanulmányok

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 84,— Ft

FILOLÓGIAI KÖZLÖNY

Felelős szerkesztő: HORÁNYI MÁTYÁS

Tartalma: összehasonlító irodalomtörténeti, irodalomelméleti, stilisztikai tanulmányok a közép- és újlatin filológiától kezdve a modern európai filológia eredményeiig

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 64,— Ft

HELIKON

Világirodalmi Figyelő

Főszerkesztő: KÖPECZI BÉLA

Tartalma: az összehasonlító irodalomtudomány, az irodalomelmélet legújabb eredményei, irodalmi viták, új jelenségek a nagyvilágban, beszámolók nemzetközi eseményekről, kongresszusokról, könyvismertetések

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 72,— Ft

A folyóiratok előfizethetők az Akadémiai Kiadó Terjesztési Osztályánál (1054 Budapest, Alkotmány u. 21.) és a Posta Központi Hírlap Irodánál (1051 Budapest, József nádor tér 1.)

MAGYAR NYELVŰ IRODALMI FOLYÓIRATOK
az Akadémiai Kiadó műhelyéből

IRODALOMTÖRTÉNET

Főszerkesztő: NAGY PÉTER

Tartalma: a magyar irodalom, ezen belül a XX. századi s a mai magyar irodalom problémái, folyamatai, eredményei
Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 72,— Ft

IRODALOMTÖRTÉNETI KÖZLEMÉNYEK

Főszerkesztő: KLANICZAY TIBOR

Tartalma: elvi, történeti, esztétikai jellegű tanulmányok a magyar irodalomtörténet köréből, eddig ismeretlen dokumentumok publikálása, magyar és külföldi irodalomtörténeti kiadványok bemutatása
Megjelenik évente 1 kötet 6 füzetben · Évi előfizetési díj: 90,— Ft

LITERATURA

Felelős szerkesztő: SÖTÉR ISTVÁN

Tartalma: az MTA Irodalomtudományi Intézetében folyó kutatási eredmények ismertetése, elsősorban a XX. századi magyar irodalommal összefüggő elméleti, esztétikai, műelemző írások
Megjelenik évente 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 68,— Ft

A folyóiratok előfizethetők az Akadémiai Kiadó Terjesztési Osztályánál (1054 Budapest, Alkotmány utca 21.) és a Posta Központi Hírlap Irodánál (1051 Budapest, József nádor tér 1.)



A LEGFRISSEBB EREDMÉNYEKRŐL TÁJÉKOZTATNAK az Akadémiai Kiadónál megjelenő közgazdasági és jog- tudományi folyóiratok

ÁLLAM- ÉS JOGTUDOMÁNY

A Magyar Tudományos Akadémia
Állam- és Jogtudományi Intézetének folyóirata
Főszerkesztő: SZABÓ IMRE

Kutatási eredmények és tájékoztatás az állam- és jogelmélet, a nemzetközi
jog, a büntetőjog, az alkotmányjog és az igazgatási jog területéről.

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 112,— Ft

GAZDASÁG- ÉS JOGTUDOMÁNY

A Magyar Tudományos Akadémia
Gazdaság- és Jogtudományok Osztályának közleményei
Szerkeszti: EÖRSI GYULA

Áttekintés és tájékoztatás az Osztály munkájáról, előadásain, konferenciáin
elhangzott kérdésekről, értekezések a közgazdaságtudomány, az ágazati
gazdaságtudományok, az állam- és jogtudományok, a szociológia, a statisztika,
a demográfia területéről.

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 56,— Ft

KÖZGAZDASÁGI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia
Közgazdaságtudományi Bizottságának folyóirata
Főszerkesztő: ZSARNÓCZAI SÁNDOR

Tanulmányok a közgazdaság, az ipar, a mezőgazdaság, a bel- és külkeres-
kedelem, a tervgazdálkodás és a világgazdaság időszerű problémáiról. Tájé-
koztató a magyar és külföldi szakirodalomról.

Megjelenik havonta · Évi előfizetési díj: 180,— Ft

SZIGMA

Matematikai közgazdasági folyóirat
Szerkeszti: MARTOS BÉLA

Tájékoztató azokról a bel- és külföldi matematikai módszerekről, melyek a
közgazdaság területén alkalmazhatók.

Megjelenik évente egy kötet 4 füzetben · Évi előfizetési díj: 60,— Ft

Előfizethetők: az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány u. 21.) és a
Posta Központi Hírlap Irodánál (1900 Budapest, József nádor tér 1.)

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

**A kézirat nyomdába érkezett: 1979. V. 29. – Terjedelem: 16,1 (A/5) ív
79.7199 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György**

CONTENTS

JÓZSEF SELMECZI: What Arguments for Socialism Were Taught in 1919 in the Agitators' Training School?	567
IMRE RÓZSA: The Centenary of the Birth of Symbolic Logic	590
VILMOS SÓS: On Mathematical Objects	614
LÁSZLÓ HÁRSING: A Logical Analysis of the Problem of Determinism	630
TIBOR SZABÓ: Gramsci's Early Conception of History	656
EDIT RÓZSAHEGYI: Dialectics and Phenomenology?	681

DOCUMENT

From Lecture in the Agitators' Training School. Karl Polányi's Lecture of 28th April, 1919, on the Socialization of Commerce	715
--	-----

REFLECTION

TIBOR BALOGH: A Specific Explanation of Social Comparison: The Phenomenon of the Personality's "Own Superior Conformity"	725
--	-----

REVIEWS

ERIKA BESENYŐI: The Philosophers and the People	732
JÓZSEF BAYER: From the „Café Marx” to the „Café Max”	735
ISTVÁN KERÉKGYÁRTÓ: László Gáspár: The Needs of Social Practice and the Contents of General Education	738

СОДЕРЖАНИЕ

Йозеф Шелмеци: Какие аргументы приводились в школе агитаторов в 1919 году в пользу социализма?	567
Имре Ружа: Символистской логике — 100 лет	590
Вильмош Шос: О математических объектах	614
Ласло Харшинг: Логический анализ круга проблем, связанных с детерминизмом ...	630
Тибор Сабо: Исторические взгляды раннего Грамши	656
Эдит Рожакхеди: Диалектика и феноменология?	681

ПУБЛИКАЦИИ

Из лекций Школы агитаторов. Лекция Кароя Полани о социализации торговли 28 апреля 1919 года	715
---	-----

ОБОЗРЕНИЕ

Тибор Балог: Своеобразное объяснение социального сравнения: явление личности порядка „высшей конформативности”	725
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

Эрика Бешенной: Философы и народ	732
Йозеф Байер: От Café Marx до Café Max	735
Иштван Керекдарт: Ласло Чаплар „Потребности общественной практики и содержание общего воспитания”	738

Ára: 20 Ft
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbősítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül, vagy postautalványon, valamint átutalással PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111—010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185—881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116—269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 120 Ft

1 szám ára: 20 Ft

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONHARMADIK ÉVFOLYAM

1979/6

9 1220

1997 FEB 04



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:

KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN

NYÍRI KRISTÓF

SZERKESZTŐSÉG MUNKATÁRSA:

SIPOS JÁNOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:

HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,

BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,

KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,

MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF, RUZZA IMRE,

SZIGETI GYÖRGYNE, TÓKEI FERENC, VERECZKEI

LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1979/6

TARTALOM

ERICH HAHN: A szocialista valóság értékelése és a szocialista tudat fejlődése	751
ALFRED KOSING: A német szocialista nemzet fejlődése az NDK-ban	757
GÜNTER KRÖBER: A tudományos-technikai forradalom mint társadalmi folyamat ...	770
WOLFGANG EICHORN: A termelőerők és termelési viszonyok dialektikája a szocializmusban	779
HELMUT KLOTSCH: A szellemi alkotótevékenység fejlődésének problémái	786
HERMANN KLENNER: Igazságosság — jogfilozófiai kategória?	798
MANFRED BUHR: Leibniz és a klasszikus német filozófia	809
OTTO FINGER: Lenin meghamisításának filozófiai és politikai tendenciái az NSZK-ban	816

TÁJÉKOZÓDÁS

HORST ULLRICH: Vállvetve. Magyar és német kommunisták közös imperializmus- és fasizmusellenes elméleti harcának hagyományai (1926–1933)	827
---	-----

SZEMLE

A történelmi materializmus alapjai (GISELA KOCH)	838
A marxista—leninista filozófia alapkérdései (ADOLF BAUER)	842
Kutatási eredmények a filozófiatörténet és a dialektikus materializmus tárgyköréből. A „Filozófiai és filozófiatörténeti írások” c. sorozatból (ULRICH HEDTKE)	847
Adalékok a marxizmus—leninizmus előrenyomulásához és a kommunistaellenesség ideológiájának és politikájának válságához. Időközi beszámoló egy aktuális sorozatról (GÜNTER KRAUSE—BERND P. LÖWE)	853

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Üri u. 51. Telefon: 160-160/269 má.

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

A SZOCIALISTA VALÓSÁG ÉRTÉKELESE ÉS A SZOCIALISTA TUDAT FEJLŐDÉSE

ERICH HAHN

I

A polgári filozófia történetében az értékproblematika éppolyan jelentős, mint amilyen végzetes szerepet játszott. Eltekintve számos árnyalati különbségtől és differenciától, az értékfilozófiák következő általános vonásait emeljük ki: *Először*. A polgári értékfilozófiák a valóság *elleplezésére* és *misztifikációra* irányulnak, függetlenül tehát mindenekelőtt attól, hogy az értékeket ideális hatalmak és lényegiségek önálló birodalmának' (értékobjektívizmus), vagy érzelmek, szükségletek stb. kifejeződésének, tehát szubjektíven tételvezetteknek (értéksubjektívizmus) tekintik. *Másodszor*: Max Scheler idézve – a „történelem összes eddigi tényleges értékrendszerénél sokkal magasabbra helyezett abszolút eszme és értékbirodalomnak”¹ az a sajátos funkciója, hogy a tőkés rendszer *szilárdságát* legalább szellemi téren kimutassa. Ez egyúttal a polgári értékfilozófiák politikai szerepét is megalapozza. Egy szilárd „értékrendre” való törekvés áll a hetvenes évek kezdete óta az NSZK-ban a CDU/CSU ideológiájának középpontjában, ezáltal kívánják politikai programjuk erősebb világnézeti megalapozását elérni. A CDU főtitkára pártjának egyik ülésén azt az álláspontot képviselte, hogy a „társadalmi piacgazdaság” mint „jó rend” értékjelleggel bír; „Abban különbözünk a szocialistáktól, hogy ismerjük a különféle rendek és intézmények értékét, és ezért nem bocsátjuk őket tetszés szerint bárki rendelkezésére.”²

Az értékproblematika a jelenlegi polgári szociológián belül is mint a tőkés társadalom megszilárdításának ideológiai tényezője játszik szerepet. Az értékproblematika akkor talált utat a polgári szociológiához, amikor a szociológia az uralkodás technikájának részévé kezdett válni.³

Harmadszor. Az ember környezetéhez fűződő bármilyen értékelő viszonyának szubjektíválása évtizedek óta a *munkásosztály ideológiájának tudományos jellege ellen intézett pozitivistá támadások* középpontjában áll. Mivel – úgymond – az értékítéletek nem mások, mint az embernek a tárgyakhoz fűződő tisztán szubjektív viszonyának objektíválásai⁴ a tudományos objektivitással áthidalhatatlan ellentétben állnak (Ernst Topitsch). Másrészt azonban elválaszthatatlan részét alkotják az ideológiának, ezért az ideológiák sem lehetnek tudományos természetűek. Ez nem más, mint az értékeléseknek, értékíté-

¹ M. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. In: M. Scheler: *Gesammelte Werke*, Bd. 8. (A társadalmi tudás formái. M. Scheler: *Összegyűjtött művei*. 8. kötet.) Bern 1960, 26. o.

² „Frankfurter Allgemeine”, 1977 szeptember 26.

³ Vö. J. Friedrichs: *Werte und soziales Handeln*. (Értékek és társadalmi cselekvés.) Tübingen 1968.

⁴ Vö. Th. Geiger: *Ideologie und Wahrheit*. (Ideológia és igazság.) Neuwied/(West-)Berlin 1968. 49., 51. o.

leteknek, értékmagatartásnak, mint a személyes döntések, állásfoglalások és cselekvések elemzendő, de nem befolyásolható, tehát elfogadandó irracionális alapjának igazolása.

Negyedszer. Az értékfilozófiának az az áramlata – nevezetesen az etikai szocializmus –, amely magát egyenesen és közvetlenül a tudományos szocializmus ellentettjének tekinti, végső soron szintén ennek az önálló értékbirodalomnak idealista konstrukciójában gyökerezik, abban, hogy az értékeket a „lét kellésének” fogják fel, aminek tehát „érténye van, de nincs léte”.⁵ Nem áll szándékunkban a jobboldali szociáldemokrata pártok jelenlegi hivatalos ideológiájának kapcsolatát vizsgálni a századforduló „etikai szocialistáival”. Tény, hogy az előbbieket a szocializmusnak vagy a szocializmus melletti döntésnek etikai megalapozását mint a szocializmus tudományos megalapozásának pótlékát tekintik. Igaz továbbá, hogy azáltal, hogy a szociáldemokrata programot úgymond „a demokratikus szocializmus alapértékeivel” támasztják alá, az etikai szocializmus ideológiai-gyakorlati funkciót tölt be. Megalapozza a lemondást a tőkés társadalom alapvető gyakorlati megváltoztatásáról. Azáltal, hogy másodlagos jelentőségű, a meglévő fenntartásához multhatatlanul szükséges reformokat, valamint illuzórikus változtatásokat proklamál, hozzájárul az alapvető változtatásokra irányuló törekvések világnézeti meghamisításához.

II

Az értékproblematikával kapcsolatos *marxista–leninista* nézetek elválaszthatatlanul kapcsolódnak a dialektikus és történelmi materializmus alapjaihoz. Itt csak annyiban kívánjuk vázolni e nézetek közös vonásait, amennyiben kapcsolatban állnak a bennünket érdeklő kérdéssel, vagyis az értékelés és tudati fejlődés összefüggésével. *Először.* Az értékekről alkotott elképzelések kiindulópontja az emberek gyakorlati magatartása. Ez világosan kiderül pl. Marx „Széljegyzetek Adolph Wagner *Lehrbuch der politischen Ökonomie*-jához” című művéből. Ezekben a megjegyzéseiben Marx aláhúzza annak az elképzelésnek másodlagos, származék jellegét, „amit ismételt igazolódás tapasztalattá tett” és amely szerint „bizonyos külső dolgok szükségleteik kielégítésére szolgálnak”. Kiemeli, hogy ez az elképzelés, valamint ennek „nyelvi megjelölése”, tehát az, hogy bizonyos dolgokat mint „jót”, „értéket” jelölünk meg, másodlagosak az ember aktív gyakorlati magatartásával szemben: „... az emberek ténylegesen azon kezdték, hogy a külvilág bizonyos dolgait saját szükségleteik kielégítési eszközeiként elsajátították stb. stb.; később eljutnak oda, hogy ezeket nyelviileg is megjelölik olyanokként, amilyenek azok a gyakorlati tapasztalatban az ő számukra, tudniillik *szükségleteik kielégítési eszközeiként* ... ha ezt „a német nyelvhasználat szerint” úgy nevezzük, hogy *értéket tulajdonítanak* nekik, ezzel azt bizonyítottuk, hogy az *érték* általános fogalma az embereknek a szükségleteiket kielégítő, a természetben készen talált dolgokhoz való viszonyulásából fakad...”⁶ Marx azt is aláhúzza, hogy mikor szükségleteink hierarchiájának megfelelően „kitüntetünk”, „méltatunk” bizonyos dolgokat más dolgokkal szemben,

⁵ A. Stern: *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*. (Történelemfilozófia és értékproblematika.) Basel 1967, 363. o. f.

⁶ K. Marx: „Széljegyzetek Adolph Wagner, *Lehrbuch der politischen Ökonomie*-jához.” *Marx–Engels Művei*, 19. kötet, Budapest 1969. 236–237. o.

akkor ez semmiképp sem jelenti azt, hogy ezeknek a dolgoknak maguknak „tulajdonítunk értéket”, mégpedig mint valóságos létüktől „különböző meghatározást”.⁷

Másodszor. Azoknak a polemikus megjegyzéseknek, amelyeket Friedrich Engels az *Anti-Dühring*-ben morális és etikai kérdésekkel kapcsolatban tesz, mindegyike az erkölcsi elvek, eszmények, posztulátumok anyagi, végső soron gazdasági alapjának és történelmi jellegének igazolására és kiemelésére irányul. Engels szembeszáll Dühringgel, aki a „morál- és igazságosság-elképzelések” „minden időkre” és „minden világokra való érvényességét” hirdeti, és mint változatlan, „megfellebbezhetetlenül érvényes” igazságokat tekint ezeket. Engels magát ezt a felfogást is mint konkrét történelmi körülmények termékét leplezi le. Ahol Dühring az egyenlőséget, szabadságot és igazságosságot „axiomatikus”, apriorisztikus módszere segítségével történelem feletti lényegekké abszolutizálja, ott Engels feltárja a mindenkori követelések, elképzelések és nézetek konkrét osztálytartalmát.

Harmadszor. Tekintettel a jelenlegi ideológiai harcra, különösen tanulságos, hogy Engels hangsúlyozza azt a körülményt is, hogy a „modern szocializmus győzelembiztossága” nem „egyik vagy másik szobatudósna jogról és jogtalanságról való elképzeléseinek” alapszik, hanem egyrészt a termelőerők fejlődése és a javak elosztásának a kapitalista termelési mód által megteremtett rendszerén, másrészt ugyancsak a termelőerők fejlődése és maga a termelési mód közt fennálló égető ellentmondás „kézzelfogható, anyagi tényén”.⁸

Ezek a mondatok egybevágóan Marxnak és Engelsnek a múlt század negyvenes éveiben az „igazi szocialistákkal” folytatott viták során tett egyes megjegyzéseivel. Ugyancsak egyeznek Marxnak a „Filozófia nyomorúsága”-hoz írott előszavával, éppúgy, mint Lenin számos megjegyzésével, aki például azt a követelést, hogy az „új Oroszországot” az igazság, igazságosság stb. álláspontjáról kiindulva teremtsék meg, olyan szubjektivizmusnak minősítette, amely „az ábrándok világába” vezet. Az új Oroszországot a valóságban az osztályharc fogja meghatározni.⁹

A dolog másik oldala az, hogy a marxista felfogás nyíltan és tudatosan a munkásosztály harcát tekinti eredetének. Ezzel lehetővé teszi a szocialista ideológia egésze számára, hogy olyan – tömegeket mozgósító – hatást fejtson ki, amely egyetlen más mozgalomnak vagy irányzatnak sem sajátja. A szocialista ideológia nem tartalmaz és nem teremt olyan értékképzeteket, amelyek a társadalmi haladás szellemi ellensúlyozására, vagy a valóságos társadalmi változások pótlására szolgálnának. Nem talál ki „értékeket” azért, hogy elérésüket mint „állandó feladatot” hirdesse meg, de azért sem, hogy elleplezze annak a mozgalomnak valóságos érdekeit, amelynek szellemi kifejeződése. A szocialista ideológia a munkásosztály érdekeinek, szándékainak és céljainak nyílt proklamálása útján készíti elő, alapozza meg és hajtja végre a szocialista forradalmat és a szocializmus építését. És ezért képes a munkásosztály a valósághoz fűződő sokrétű értékelő viszonyát is felhasználni történelmi hivatásának teljesítése érdekében. „Az új Oroszország felépítésével kapcsolatos eszményeim csak akkor nem lesznek ábrándok, ha valóban annak a létező osztálynak az érdekeit fejezik ki, amelyet életkörülményei meghatározott irányú cselekvésre kényszerítenek.”¹⁰

⁷ Uo. 237. o.

⁸ F. Engels: „Anti-Dühring”. *Marx–Engels Művei*, 20. kötet, Budapest 1963. 85. o.

⁹ V. I. Lenin: „A politikai irányvonalról”. *Lenin Összes Művei*, 22 kötet, Budapest 1969, 98. o.

¹⁰ V. I. Lenin: „A politikai irányvonalról”. Uo.

A fejlett szocialista társadalom építése során egyre mélyebbé és pontosabbá válik az *adott társadalmi viszonyok történelmi meghatározottságának* – az ember empirikus társadalmi környezetének *megismerése és elismerése*, valamint *szellemi elsajátítása*.

A szocialista tudat mindig az ideológia és a személyes vagy társadalmi tapasztalat dialektikus kölcsönviszonyában fejlődik, vagyis az adott társadalmi valóságnak az egyes egyénekre jellemző átélési módja jut itt általánosított és egyszersmind gazdagabb, kibővített formában kifejezésre. A munkásosztály harcának különböző szakaszaiban természetesen rendkívül különböző módon jelentkezik ez az összefüggés. A szocialista ideológia úgy keletkezett, mint „e tényleges konfliktus [a termelőerők és a termelési mód között – Erich Hahn] gondolati reflexe, eszmei visszatükröződése mindenekelőtt annak az osztálynak a fejében, amely közvetlenül szenved alatta, a munkásosztályban”.¹¹ Ez a gondolati visszatükrözés kezdettől fogva nem csupán a munkásosztály adott helyzetének szellemi kifejezője volt, hanem lényegében tartalmazta a munkásosztály harcának céljairól, történelmi távlatáról alkotott, tudományosan megalapozott elképzeléseket is, beleértve az új, szocialista társadalomról mint a fennálló állapotok alternatívájáról, azoknak tagadásáról alkotott elképzeléseket.¹² A szocialista ideológia keletkezésének történelmi körülményei következtében elkerülhetetlen, hogy a szocialista társadalom *mint eszmény, mint szellemi anticipáció* jelenjen meg benne, továbbá megfordítva, hogy a *szocializmus a gyakorlatban* a társadalmi tudat számára *egy eszmény megvalósulásaként* jelentkezék.

Egy ideig a polgári társadalom fejlődése is eszmények megvalósulásához kötődött. Ma azonban megállapíthatjuk, hogy a tőkés társadalom már régóta nem tekinthető eszmények megvalósulásának, és a polgári ideológiában sem ilyenként jelenik meg; épp ellenkezőleg: a polgári filozófia éppen azzal egyidejűleg fedezi fel az „értékeket”, s a tőkés társadalom ideológiája akkor pillantja meg üdvét az „értékekben”, amikor egy ellentmondásos folyamat során visszavonja azokat az eszményeket, amelyek megvalósulásaként önmagát tételezte. Másrészt viszont az ideológiai fejlődés viszonylagos önállóságához tartozik, hogy a polgári ideológiát ebben az időben is és egészen napjainkig formailag döntő mértékben keletkezésének történelmi feltételei alakították, és hatását is nem utolsósorban ebből a tényből kell magyarázni. Többek közt a polgári ideológia keletkezésének konkrét történelmi feltételeiből kiindulva kell megmagyarázni, mért kap központi helyet a szabadság-demagógia a kommunistaellenesség rendszerében, tehát azt a konkrét antifeudális frontállást kell tekintetbe vennünk, amelyből a polgári ideológia kialakult.

A szocialista társadalom fejlődését tehát nyilvánvalóan az jellemzi, hogy nem az eszmény és valóság között egyre erősödő konfliktus irányában mozdul el. Az *eszmény és valóság közti ellentmondás mint a mélyreható társadalmi változások produktív programja* működik. Mindenfajta valóságos, érezhető haladás növeli a szocialista ideológia hatékonyságát.

A munkásosztály ideáljainak *megvalósítása hosszú történelmi időszakot igényel*; csak részben jelentenek ezek az eszmények a kapitalizmussal szemben közvetlenül, rövid távon

¹¹F. Engels: *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Marx–Engels Művei*, 19. kötet, Budapest 1969. 203. o.

¹²Vö. uo. 218. o.

megvalósítható alternatívát. „A szocializmus, amelyet építünk, nem matrica, amely lehetővé tenné, hogy eszményeink máról holnapra megvalósuljanak. Eszményeink teljes megvalósulása csak a kommunizmusban megy végbe.”¹³

A fejlett szocialista társadalom építése ebben a folyamatban csak egy rendkívül fontos határkövet jelent, nevezetesen annak a fejlődési szakasznak a kezdetét, amelyben mind átfogóbban és egyre sokoldalúbban jutnak érvényre a szocializmus előnyei. A szocialista tudat fejlődésének szempontjából ez azt jelenti, hogy a szocialista célok és eszmék helyességéről való meggyőződés mindinkább ezeknek a céloknak és eszméknek, valamint a saját aktuális tapasztalatnak az összhangjából ered, és hogy ugyanakkor fokozódik az az igény is, hogy eszmény és valóság valóban összhangban legyen. A szocializmus fölényének belátása már nem csupán abból az igényből bontakozik ki, hogy valamilyen alternatívát állítsanak szembe a kapitalizmus ellentmondásaival és hiányosságaival, hanem a régi társadalomtól való eltávolodás tényéből. Annak az ideológiai nevelésnek kiindulópontja, amely arra hivatott, hogy közvetítsen a szocializmus helyességének, szükségszerűségének és fölényének meggyőződéséről a kapitalizmussal szemben, egyre inkább a szocializmus mint történelmi vívmány tényleges tulajdonságainak, lényegi vonásainak és jegyeinek megértése, az azonosulás a szocialista valósággal.

Az ideológiai munka tapasztalatai mutatják, hogy korántsem sima, ellentmondásoktól mentes egységről van szó. A valóságos fejlődés értékelése semmiképp sem egyszerűen eszmények előre megadott listájának eleve beprogramozott sorrend és rendszer szerinti folyamatos megvalósításaként megy végbe. Az új társadalom megvalósításáért és kialakításáért folytatott harc gyakorlata dönti el, hogy a szocialista társadalom egyes oldalai és vonásai milyen időpontban és a társadalmi tapasztalat milyen konkrét történelmi összefüggésében bizonyulnak vívmánynak és előnynek.

Ezzel már egyszersmind érintettünk egy másik vonatkozást is: a társadalmi jelenségek értékelésében mint a szocialista valóság szellemi elsajátításának lényeges alkotórészében szintén érvényesül spontaneitás és tudatosság dialektikája. A következőkben röviden jellemeznünk kell e spontaneitás és e tudatosság dialektikájának néhány vonását.

Először. Az adott szocialista társadalom egészének és egyes részeinek reális értékelése az ideológiai osztályharc befolyása alatt, illetve ennek részeként megy végbe. Az értékelések tehát nem légüres térben, nem előfeltételek nélkül történnek. Azok a világnézeti, ideológiai és osztályszempontú mércék, amelyek a szocialista valóság értékelésének kiindulópontjai, a jelenben a szocialista és polgári ideológia között folyó lehető legélesebb harc egyik fő területét képezik. A szocialista nevelés egyik döntő feladata, hogy ezt világossá és tudatossá tegye.

Másodszor. Úgy tűnik számomra, hogy éppen azoknak a tudatosan vagy öntudatlanul képviselt álláspontoknak, alkalmazott mércéknek és szempontoknak kérdésében, amelyek a szocialista valóság értékelésének kiindulópontjául szolgálnak, konfrontálódunk a társadalmi tudat fejlődésének egy igen bonyolult és nem kevésbé égető problémájával, amely a fejlett szocialista társadalom építése során jelentkezik. Igen széles azoknak a mércéknek a skálája, amelyek a mindenkor egyéni értékelés kiindulópontjául szolgálnak. Nemritkán beszélünk arról, hogy kispolgári, szubjektivistá vagy individualista értékmércék nem jelen-

¹³ Die weiteren Aufgaben der politischen Massenarbeit der Partei (A párt tömegmunkájának újabb feladatai). Berlin 1977, 29. o.

tektelen szerepet játszanak, és nagyon sokféle módon jutnak kifejezésre. A nevelőmunka művészete abban rejlik, hogy éppoly kevésbé engedhetjük meg a munkásosztály álláspontjának elkenését vagy felhígítását, mint ahogy azt sem tehetjük meg, hogy mindenféle következtetlen és kétkedő álláspontot eleve a polgári ideológiába soroljunk.

Harmadszor. Az értékelés különbözik a megismeréstől társadalmi funkciója, nyelvi formája, valamint az objektív valóság visszatükrözésének módját tekintve. Megismerésnek és értékelésnek ez a viszonya nyilvánvalóan egyaránt érvényesül az emberiség szellemi életének történetében általában, és a szocialista ideológián belül is. Másrésről ennek a viszonyoknak sajátossága a szocialista ideológián belül éppen abban rejlik, hogy ez az ideológia a megismerést mint az értékelés végső soron nélkülözhetetlen alapját és előfeltételét elméletileg megalapozza és tudatosan valósítja meg a kettő egységét. Ha megvizsgáljuk a szocialista társadalomnak azokat a valóságos folyamatait, amelyeknek értékelésével az ideológiai munka foglalkozik, nem lehet nem észrevennünk, hogy itt megismerési folyamatokról van szó. A megismerés tehát az értékelés előfeltétele. Természetesen egy sajátos fajtájú megismerésről van itt szó: a jelenségeket és összefüggéseket abban a formában kell megérteni, amit az egyes emberek számára jelentenek.

Negyedszer. A szocialista értékkepzetek befolyást gyakorolnak *a szocialista életmód szubjektív oldalainak és feltételeinek alakulására*. A szocializmus értékeire való rákérdezés mögött gyakran az a kérdés áll, hogy melyek a viselkedésnek és a döntésnek a szocializmusra jellemző, azt minden más társadalomtól megkülönböztető kritériumai és mércéi, melyek azok az elvek, amelyek szerint élni kell. Érthető, hogy ez a kérdés olyan mértékben kap súlyt, ahogy a szocialista életmód anyagi feltételei megteremtődnek. Megválaszolása azonban messze túlmutat azon a kérdésen, hogy hol van a helye az értékelésnek a szocialista ideológián belül; sokkal inkább a marxista–leninista etika egészének fejlesztését követeli meg.

Két következtetéssel szeretném ezt a gondolatmenetet lezárni. *Először.* Ha eltekintünk az előbb említett speciális összefüggéstől, akkor az a kérdés, hogy hol a helye az értékelésnek és az értékkepzeteknek a szocialista tudatban, nem elsősorban etikai kérdés, hanem a marxista–leninista filozófia egészét megillető kérdés.

Másodszor. Összességében nem arról van szó, hogy a fejlett szocialista társadalom minden előnyét egy önálló értékke és ezáltal a bennünket körülvevő valóságot egy „értékbirodalomná” változtassuk. Sokkal inkább filozófiai munkánk egy bizonyos oldalának hangsúlyozásáról van szó. Az a feladatunk, hogy a naponta körülöttünk lejátszódó, illetve általunk irányítandó folyamatokat valóságos összefüggéseikben ismerjük fel, a munkásosztály álláspontjából és történelmi céljaiból kiindulva értékeljük, és hogy az egyéni viselkedés számára levonjuk belőlük a megfelelő következtetéseket.

A NÉMET SZOCIALISTA NEMZET FEJLŐDÉSE AZ NDK-BAN

ALFRED KOSING

I

A Német Szocialista Egységpárt IX. kongresszusa (1976. május 18–22.) új pártprogramot fogadott el, amely egy külön fejezetet tartalmaz a szocialista nemzet fejlődéséről az NDK-ban. A fejezet megállapítja, hogy a Német Demokratikus Köztársaságban a szocialista forradalommal és a szocialista társadalom kialakulásával „a nemzeti élet alapjai, tartalma és formái is minőségi változáson mentek át”. „A Német Demokratikus Köztársaságban szocialista német nemzet fejlődik. Lényegi vonásait a munkáosztály alakítja ki. Mint a szocialista társadalom vezető ereje egyben a szocialista nemzet élén is áll. A szocialista nemzet az egymással baráti szövetségben álló osztályok és rétegek ellentmondásokról mentes, szilárd közössége, amelyet a munkáosztály és marxista–leninista pártja vezet. Ez a közösség magában foglalja a Német Demokratikus Köztársaság népét, jellemzője pedig a Német Demokratikus Köztársaság területén létrejött szuverén szocialista állam.” A programban továbbá ez áll: „A Német Demokratikus Köztársaságban lévő szocialista nemzet a szocialista nemzetek közösségének elválaszthatatlan része.” Nagy jelentőséggel bír a program következő megállapítása is: „A Német Demokratikus Köztársaság polgárainak túlnyomó többsége német nemzetiségű. A szorb nemzetiségű polgárok egyenjogúan vesznek részt a fejlett szocialista társadalom építésében, és minden lehetőségük biztosított, hogy a saját nyelvi és kulturális érdekeiket érvényesítsék.”¹ Az ily módon leszögezett elvek azokat a nagy történelmi változásokat rögzítik, amelyek az utóbbi évtizedek során az NDK nemzeti életében lezajlottak.

A Német Szocialista Egységpárt 1963-as programja, amelyet a párt VI. kongresszusa fogadott el, mint ismeretes, még a nemzeti egység helyreállítását, a német nemzet két államra történt szakadásának megszüntetését, vagyis az egész német nemzet szocialista fejlődéséért vívott harc folytatását tűzte ki célul. Ez a politika abból a megfontolásból indult ki, hogy minden lehetőséget – még a legvégsőt, a legcsekélyebbet is – fel kell használni az NSZK-ban levő demokratikus erők erősítése és a nemzeti egység további rombolásának megakadályozása érdekében, valamint azért, hogy a két német állam között létrejövő konföderáció és az NSZK-ban a jövőben végbemenő haladó társadalmi változások által az egész német nemzet jövőbeli szocialista fejlődése lehetővé váljon. A Német Szocialista Egységpárt és az NDK mindent megtettek annak érdekében, hogy a társadalmi haladás útját az egész német nemzet számára egyengessék. Mindenkor eleget tettek történelmi felelősségüknek a német nemzettel szemben. A nyugatnémet és nemzetközi

¹ *Programm der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands* (a Német Szocialista Egységpárt programja). Berlin 1976, 56–57. o.

imperializmus történelmi vétke, hogy a nyugatnémet különállam létrehozása által lerombolódott a német nemzet egysége és megszűnt az újraegyesítés minden lehetősége. A hatvanas évek közepétől a hatvanas évek végéig terjedő időszakban egyre világosabbá vált, hogy egyetlen feltétel sem adott már ahhoz, hogy a német nemzet egységét demokratikus és hosszú távon szocialista alapokon helyreállítsák. A német nemzet egységének helyreállítására irányuló célkitűzés a történelmi fejlődés, a szocializmus és imperializmus közötti nemzeti és nemzetközi méretekben vívott osztályharc eredményei következtében irrálissá vált, sőt hovatovább szükségszerűen hamis politikai orientációhoz kellett vezetnie. A Német Szocialista Egységpárt VIII. kongresszusa 1971-ben a történelmi realitásoknak megfelelő módosítást hajtott végre a célkitűzésen. Megállapította, hogy a történelem időközben eldöntötte a nemzeti kérdést, mivel az NDK-ban már létezik és tovább fejlődik a szocialista nemzet, míg az NSZK-ban továbbra is fennáll a kapitalista nemzet. Most az a fontos, mondotta, hogy a békés egymás mellett élés elveit az NDK és NSZK viszonylatában is érvényre juttassuk, hogy ezáltal megszüntessünk Európában egy jelentős feszültségi gócot és megszilárdítsuk a békét.²

Ennek a realista politikai vonalnak alapján vált lehetővé az NDK több mint két évtizede tartó politikai blokádját áttörni, és elérni, hogy az egész világon mint önálló nemzeti államot ismerjék el. Ez a szocialista államközösség közös politikájának köszönhető, elsősorban azonban a Szovjetunió állandó aktív fellépésének az NDK egyenjogúsága és szuverenitása érdekében.

Az NDK-ban létrejött és fejlődik a német szocialista nemzet, az NSZK-ban továbbra is fennáll a kapitalista nemzet. Ez a megállapítás egy sor elméleti problémát tartalmaz, amelyek kifejtésre és alátámasztásra szorulnak. Annál is inkább, mivel az NSZK számos politikusa, filozófusa, történésze állapítja meg nyomatékosan, hogy az egységes német nemzet továbbra is létezik, és, mint eddig, továbbra is igény és feladat marad ezt a jelenleg két államban élő nemzetet ismét egy egységes nemzeti államban egyesíteni.

Így például Willy Brandt, az NSZK korábbi szövetségi kancellárja és a Német Szocialista Párt elnöke 1970-ben kijelentette, hogy az állami megosztottság és az ellentétes társadalmi rendszer ellenére továbbra is egy német nemzet létezik, amely a közös nyelven, a családi kötelékeken, a kulturális örökségen, valamint a közösen átélt és ezért közös felelősséggel vállalandó történelmen alapszik.³ Ugyanebből az elképzelésből indulnak ki azok az anyagok, amelyek a német nemzet helyzetéről készült azon jelentéshez szolgáltak alapul, amelyet az NSZK kormányának felkérésére 1974-ben P. C. Luds vezetésével egy tudóscsoport fogalmazott meg. Ezekben kísérlet történik arra, hogy egy „pragmatista-prakticista nemzetfogalomból” kiindulva a német nemzet egységét mint jelenvaló történelmi realitást tüntessék fel.⁴ Akármiként is legyenek ezek az újraegyesítési igények és követelmények motiválva, végső céljuk nem más, mint a szocialista NDK felszámolása és a

² „Bericht des Zentralkomitees an den VIII. Parteitag der SED” (A Központi Bizottság beszámolója a Német Szocialista Egységpárt VIII. kongresszusának). Berlin 1971, 31. sk. o.

³ W. Brandt: „Rede auf dem Erfurter Treffen am 19. 3. 1970” (Beszéd az erfurti találkozón 1970 március 19-én).

⁴ „Materialien zum Bericht zur Lage der Nation. Drucksache 7/2423 des Deutschen Bundestages vom 29. 7. 1974” (Anyagok a nemzet helyzetéről szóló jelentéshez. A Német Szövetségi Gyűlés 1974 június 29-i 7/2423 sz. nyomtatványa). Vö. mindenekelőtt: I. Fejezet, 6. bekezdés: „Die Einheit der deutschen Nation” (A német nemzet egysége). 66–68. o.

kapitalista NSZK által történő bekebelezése, vagyis a német nemzet kapitalista egységének történelmi visszalépéssel, a „Német Birodalom” új változatának megalkotásával történő újrateremtése. Akár nyíltan proklamálják, akár rugalmasabb szóhasználattal kendőzik el ezt az illuzórikus és reakciós célt, minden esetben ez áll annak a sokrétű elméleti és ideológiai tevékenységnek háttérében, mely arra hivatott, hogy az NDK dolgozóinak sugalmazza, nem a szocializmus vagy kapitalizmus, hanem a nemzet egységének állítólag magasabb rendű kérdéséről van szó.

A nemzet problémája így az ideológiai osztályharc egyik fontos területévé vált. A szocialista NDK ellenfelei azt remélik, hogy egy „össznémet nacionalizmus” kitartó és ugyanakkor differenciált terjesztésével feltartóztathatják a szocialista nemzet további konszolidációját az NDK-ban, megbéníthatják egy olyan szocialista hazafiság és internacionalizmus fejlődését, amely az NDK-t mint a szocialista államközösség tagját jellemzi és ezáltal kedvezőbb belső feltételeket teremthetnek célkitűzéseik számára.

Ezért a nemzetproblematikával összefüggő kérdések gondos és meggyőző tisztázása nem elméleti, politikai és ideológiai jelentőséggel bíró feladat. A korábbi Németországban a második világháború után végbement sajátos fejlődés következtében némely probléma meglehetősen bonyolult. Egy felületes vizsgálat nem képes megragadni ezeket, alapos elemzést követelnek.

A számos elméleti probléma közül, amely azzal a ténnyel áll kapcsolatban, hogy kialakul és fejlődik egy német szocialista nemzet, a következőkben csak néhányat kívánunk ismertetni.⁵

II

Először is meg kell állapítanunk, milyen helyet foglal el a nemzet a társadalom szerkezetében, és milyen szerepet játszik a történelmi fejlődés folyamatában. Ez a kiindulópont lehetővé fogja tenni, hogy rávilágítsunk néhány problémára, amelyek az NDK-ban a német szocialista nemzet fejlődéséből adódnak.

A *nemzet* — mint azt az összehasonlító elméleti és történeti elemzés mutatja — a társadalom törvényszerű szerkezeti és fejlődési formája mind a kapitalista, mind pedig a kommunista gazdasági és társadalmi alakulat keretei között (főképpen pedig a kommunista társadalom első szakaszában, a szocializmusban). Történeti szükségszerűséggel a *kapitalista* nemzet alakjában jön létre, a termelőerők és termelési viszonyok meghatározott színvonalán, a kapitalizmus gazdasági-társadalmi alakulatával egyidejűleg. Gazdasági, társadalmi-politikai, kulturális és ideológiai fejlődési folyamatok, valamint a haladó burzsoázia vezetete néptömegek és a feudális nemesség között lezajló osztályharcok termékeként jön létre, egy viszonylag körülhatárolt területen, amely nagyobb, etnikai vonatkozásban egységes vagy legalábbis egymással rokon lakossággal rendelkezik, és ezt a lakosságot a nemzeti kapcsok kialakításával és megszilárdításával egy nagy *társadalmi egységgé* fogja össze. Ez az egység általában mint polgári *nemzeti állam* jön létre, és elhatárolja magát más nemzetektől. A polgári társadalom tehát szerkezeténél fogva

⁵ A teljes elméleti problematika kimerítő tárgyalását lásd: A. Kosing: *Nation in Geschichte und Gegenwart* (Nemzet a történelemben és jelenben). Berlin 1976.

elválaszthatatlanul a nemzethez kötődik, minden esetben konkrétan a nemzet formájában fejlődik. A termelőerők megkövetelik a polgári társadalomtól, hogy befelé létrehozza a gazdasági kapcsolatok sűrű hálózatát, a nemzeti piacot, kifelé pedig mint önálló közösség szerezzen érvényt magának és kapcsolatba lépjen más nemzetekkel. A tőke gazdasági kapcsolatai már csak „nagy szinten”⁶, mint nagy társadalmi egységek közötti *nemzeti kapcsolatok* lehetségesek. A termelőerők fejlődése szükségszerűen a korábbi közösségek felbomlásához és a társadalmi élet egy új fejlődési formájának, a nemzetnek kialakulásához vezetett.

A kapitalista társadalmi formáció kialakulása tehát törvényszerűen a nemzeti kötelek létrejöttével, vagyis egy nagyobb, rendszerint hosszabb történeti fejlődés eredményeképpen etnikailag és nyelviileg már viszonylag egységes lakosság osztályai és rétegei között létrejövő gazdasági, társadalmi, politikai, kulturális és ideológiai kapcsolatok kialakulásával jár együtt. Ez az összefüggő területen élő lakosság fokozatosan egy nemzetté integrálódik, mégpedig egy olyan hosszabb történeti folyamat során, amelyre nemcsak etnikai tényezők gyakorolnak befolyást, hanem mindenekelőtt az állam. Ebben az értelemben írja Lenin: „A nemzet a társadalmi fejlődés polgári korszakának szükségszerű terméke és elkerülhetetlen formája. És a munkásosztálynak, hogy megerősödhessen, megférfiassodhasson, kiforr hasson, „önmagát nemzetté kellett szerveznie”, „nemzeti”-vé kellett válnia („bár semmi esetre sem burzsoá értelemben”).”⁷ Lenin alapgondolata abban áll, hogy a nemzet a polgári korszakban – vagyis a kapitalizmus gazdasági társadalomalakulata számára – a társadalmi élet törvényszerű fejlődési formája.

A nemzet a szocialista forradalom után, a szocialista társadalomban – vagyis a kommunista társadalmi formáció fejlődésének első fokán – továbbra is a társadalmi élet fejlődésének törvényszerű formája marad. A szocializmus építésével *szocialista nemzetté* alakul át. Gazdasági és politikai alapjai, valamint társadalmi tartalma minőségileg megváltozik, vagyis egy *új típusú* nemzet jön létre. A szocialista társadalom lényege szerint nemzetközi, ugyanakkor azonban szocialista nemzetek formájában alakul ki. Ezek – mint szocialista nemzeti államok vagy mint soknemzetiségű államok, amelyeknek keretein belül minden nemzet önálló államisággal rendelkezik – a proletár nemzetköziség elvének megfelelően egyre szorosabb nemzetközi együttműködést alakítanak ki. Ennek következtében a szocializmus fejlődése nemzeti és nemzetközi folyamatok elválaszthatatlan egysége, a szocialista nemzet pedig a szocialista társadalom szükségszerű fejlődési formája. A szocializmus nemzetközi jellege semmi esetre sem jelenti, hogy a szocialista társadalom nemzetietlen. A szocialista társadalmat mindig egy meghatározott nemzet hozza létre munkásosztálya és annak marxista–leninista pártja vezetésével, és mindig az egész nemzeti történelmen alapszik, annak forradalmi, haladó, humanista hagyományait testesíti meg és viszi tovább új alapokon.

Az egyenjogú szocialista nemzetek fokozódó együttműködése fokenkénti közeledésűkhöz, a társadalmi élet növekvő internacionalizálódásához, valamint a nemzetek és államok mind szorosabbá váló szocialista közösségének létrejöttéhez vezet. De a nemzet nem válik feleslegessé ezáltal: a kommunizmusban is sokáig a társadalom szükséges

⁶ Vö. Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Marx–Engels Művei* 46/I. 383. o. Budapest 1972.

⁷ V. I. Lenin *Összes művei*, 26. köt. Budapest 1971, 65. o.

szerkezeti és fejlődési formája marad. Csak a kommunizmus világméretű győzelme után, amikor az egységes kommunista gazdaság alapján álló, egymáshoz teljesen közel került kommunista nemzetek összeolvadnak egymással, akkor kezdenek a nemzeti különbségek mind csekélyebbé válni. Ekkorra a nemzet kimeríti történelmi lehetőségeit és megszűnik a társadalom szükségszerű fejlődési formájának lenni. A számos nemzet helyét a regionális nemzetközi közösségek kialakulása, egymáshoz való közeledése és fokozatos összeolvadása után egy az egész világot átfogó kommunista közösség fogja betölteni. Ekkor a kommunizmus gazdasági társadalmi formációja a fejlődés minden szakaszában azonos lesz az emberiség mindenkori fejlettségi szintjével.

III

Ezekből az elméleti szempontokból, amelyek a gazdasági társadalmi formáció és a nemzet kapcsolatára vonatkoznak, bizonyos következtetések adódnak az NDK-ban és az NSZK-ban fennálló nemzet problémájára is. Ha a nemzet nem olyan intézmény, amely a társadalmi formációktól függetlenül létezik, hanem a társadalomnak egy szerkezeti és fejlődési formája, ha egy gazdasági társadalmi formáció történelmileg konkrétan egy meghatározott társadalmi típusú nemzetként létezik, akkor világos, hogy a kapitalista társadalom forradalmi átalakulásával a nemzetnek is szükségszerűen meg kell változnia.

A német nemzet egy hosszú történelmi folyamat során jött létre, amelynek kezdetei a feudális társadalom virágkorára (X–XI. század) nyúlnak vissza – ebben az időben alakul ki a feudálisan szervezett német népcsoport és vele a német nemzetiség. Ennek a folyamatnak viszonylagos lezárását az 1848-as polgári forradalomtól 1871-ig, a Német Birodalom alapításáig eltelt időszak jelentette. A német nemzet mint „kapitalista módon szervezett nemzet” (Marx), mint a kapitalista társadalom fejlődési formája a német nép lakta területen jött létre. A szétaprózódottság feudális államokra gátolhatta és késleltethette ugyan a folyamatot, de fel nem tartóztathatta: a kapitalista termelés és a csere fejlődése a nemzeti piaccal együtt a nemzeti kötelékeket, nemzeti osztályérdekeket és nemzeti integrációs folyamatokat is létrehozta. Abban a mértékben, ahogy létrejött Németországban a kapitalista társadalmi formáció, olyan mértékben alakult ki a német nemzet, mint ennek fejlődési formája.

Annak a történelmi ténynek következtében, hogy a „Német Birodalom” alapítására a porosz Hohenzollern monarchia és az osztrák Habsburg monarchia közötti dinasztikus küzdelem eredményeként porosz hegemonia alatt került sor, az Ausztriában élő németek elszakadtak a további német fejlődéstől, és később egy önálló osztrák kapitalista nemzet alakult ki. Az osztrák nemzet a német nyelv és más – a német nemzettel közös – etnikai vonások ellenére történelmi realitás. Önálló nemzetté vált, mert a gazdasági és társadalmi élet követelményei, szükségletei az állami függetlenség, a különböző nemzetiségek összeolvadásának és asszimilációjának folyamatai és más tényezők a társadalmi életnek ezt a formáját kívánták meg.

A német kapitalista nemzet, amely alapjait tekintve a német burzsoázia és a dolgozó tömegek műve volt, a német nemzeti állam létrejöttétől kezdve a német nagyburzsoázia vezetése alatt állt, amely szoros kapcsolatot tartott fenn a reakciós nagybirtokkal és a porosz katonai bürokráciával. Az uralkodó osztály agresszív, expanzióra és hódításra

irányuló politikája nem nyújthatta a német nemzet számára a békés fejlődés perspektíváját. A német monopolkapitalista burzsoázia viszonylag rövid időn belül a végzetes katasztrófát jelentő első majd második világháborúba sodorta a nemzetet, és ezzel létét komolyan veszélyeztette. A német forradalmi munkásmozgalom imperializmusellenes harca nemcsak a társadalmi felszabadításra irányult, hanem egyszersmind a német nemzet túlnyomó többségének a monopoltőke nemzetellenes uralma alól való felszabadítására, hogy ezáltal a nemzetnek békés létet és jövőt biztosítson.

A német nemzetnek a fasiszmus uralma alól történt felszabadítása és a „Német Birodalom” bukása után kedvezőek voltak a feltételek és lehetőségek ahhoz, hogy az egész német nemzet mélyreható demokratikus változáson menjen keresztül és a társadalmi haladás útjára lépjen. Ez az egész német nemzet számára békés perspektívát és szocialista jövőt biztosított volna. Mint ismeretes, a nyugati imperialista hatalmak a német nagyburzsoáziával és annak politikai képviselőivel a legszorosabban együttműködve és a Német Szocialista Párt jobboldali vezetőinek aktív támogatását élvezve Németországot a potsdami egyezmény határozatával ellentétben felosztották. Azért, hogy megakadályozzák az egész Németország ilyen haladó fejlődését, 1949-ben a nyugati megszállási övezetekből létrehozták az NSZK-t mint különálló államot. Az NSZK-nak a NATO tömbjéhez való csatlakozásával olyan védőbástyát kívántak a szocializmussal szemben emelni, amelynek fontos szerepet szántak az amerikai imperializmus roll-back politikájában.

A monopoltőke gazdasági és politikai hatalmának visszaállítása az NSZK-ban konzerválta azokat a társadalmi viszonyokat, amelyek a polgári nemzeti élet alapját és lényegi tartalmát alkotják. Ennek következtében az NSZK-ban a nemzet társadalmi jellege, történelmi típusa nem változhatott meg: itt a *kapitalista nemzet* maradt fenn.

A volt szovjet megszállási övezetben, amelyben a munkásosztály az antifasiszta demokratikus erőkkel szövetségben megvalósította a potsdami egyezmény határozatát, már Németország állami megosztása után, a megosztásra törekvő imperialista politika ellen harcolva megalakult az NDK. Itt következetesen végbement és szocialista forradalomba ment át az antifasiszta demokratikus átalakulás, és így megteremtődött a nemzet egységének demokratikus alapokon történő visszaállításáért folytatott harc szilárd társadalmi és állami bázisa. Ebben az időben még fennállt annak lehetősége, hogy gátat vessenek az NSZK-beli restaurációs fejlődésnek és az egész német nemzet a demokratikus és szocialista megújulás útjára lépjen.

A Német Szocialista Egységpárt, a vele szövetséges pártok és az NDK társadalmi erői több mint tizenöt éven át küzdöttek ennek a célnak megvalósításáért és ismételten ennek megfelelő javaslatokat terjesztettek az NSZK politikai képviselői elé. Minden lehetőséget kimerítettek, hogy eleget tegyenek az egész német nemzettel szemben fennálló történelmi felelősségüknek. Az NSZK uralkodó erői a Német Szocialista Párt jobboldali vezetőinek aktív közreműködésével mindezeket a fáradozásokat semmissé tették. A német nagyburzsoáziára jellemző, hagyományos öntúlbecsülésükkel és rövidlátással azt hitték, hogy sikerül a NATO segítségével az NDK-t felszámolni, haladó társadalmi fejlődését visszafordítani és a német nemzet imperialista egységét visszaállítani.

Csak a hatvanas évek közepén, miután ez a politika a NATO egész roll-back politikájával együtt réges-rég kudarcot vallott, jutottak el az NSZK-monopoltőke realista módon gondolkodó erői és politikai képviselői legalább részben annak belátásához, hogy a szocialista NDK léte történelmi realitás, amelyet – tetszik vagy sem – el kell ismerni.

Mint ismeretes, még hosszabb tanulási folyamatra volt szükség, míg végül az NSZK késznek mutatkozott, hogy népjogi szerződések megkötésével a békés egymás mellett élésnek megfelelően rendezze kapcsolatait az NDK-val, amint azt az NDK már hosszú évek óta javasolta. De az NSZK kormánya és a Szövetségi Gyűlésben képviselt valamennyi párt egy hátsókaput hagyott nyitva: mindennek ellenére még mindig azt remélik, hogy a szocialista NDK az „újraegyesítésen” keresztül az imperialista NSZK részévé válhat. Ez a hátsókapu az állítólag még mindig létező egységes német nemzet és egy állítólagos német „nemzeti kérdés”.

Valóban létezne még ez az egységes német nemzet? Az egységes német nemzet régóta fikció, és a nemzeti kérdést már eldöntötte a történelmi fejlődés. Abban a mértékben, ahogy létrejöttek az NDK-ban a szocialista társadalom alapjai, ugyanabban a mértékben változtak meg a nemzeti vonatkozások és a nemzeti folyamatok is, és a társadalomnak ebben a forradalmi átalakulási folyamatában létrejöttek a szocialista nemzet előfeltételei és alkotóelemei is. Már az ötvenes évek közepén megkezdődött az NDK-ban a szocialista nemzet fokozatos kialakulása. A hatvanas évek elejére, miután már megtörtént a szocializmus alapjainak lerakása és megkezdődött a fejlett szocialista társadalom építése, ez a folyamat már bizonyos érettségi fokra jutott. Jelen pillanatban, amikor a szocialista termelési viszonyok korlátlanul uralkodóvá váltak és a munkásosztály vezette nép politikai és erkölcsi egysége megszilárdult, már *szocialista nemzetről* beszélhetünk, annak összes attribútumával. Kialakulásának folyamata lényegében lezárult, további fejlődése pedig a konszolidáció és a többi szocialista nemzettel való növekvő együttműködés útján fog megvalósulni.

A szocialista nemzet kialakulása az NDK-ban, amely a német kapitalista nemzet egy részének forradalmi átalakulásával ment végbe, törvényszerű folyamat, amely elválaszthatatlan a szocialista társadalom létrehozásától. A szocialista nemzet kialakulása a társadalom forradalmi átalakulásának szükségszerű velejárója. Az NDK szocialista társadalmában végbemenő önálló gazdasági, társadalmi, politikai, kulturális és szellemi fejlődési folyamatok, az NDK nemzetközi együttműködése más szocialista államokkal és nemzetekkel éppúgy, mint az összes nemzetközi kapcsolat, nem „nemzeti vákuumban” vagy nemzetietlen keretben, de természetesen nem is az NDK-ban immár nem létező kapitalista nemzet keretei közt zajlanak le. Ezek új, a társadalom szocialista jellegének megfelelő formát kívánnak meg, és létre is hozták ezt a formát a szocialista nemzet alakjában.

Így Németország második világháború utáni sajátos fejlődésének következtében – ami egyébként elválaszthatatlanul összefügg a szocializmus és imperializmus világméretű harcával – a korábban egységes német kapitalista nemzetből két különböző nemzet lett; az NDK-ban szocialista, az NSZK-ban pedig kapitalista nemzet fejlődött.

IV

De vajon az NDK-ban és NSZK-ban végbemenő különböző társadalmi és politikai fejlődés ellenére nem marad-e fenn sok olyan közös vonás is, amely nehezen hozható összhangba azzal a tétellel, hogy már nem létezik egységes német nemzet? Ebben a vonatkozásban elsősorban a nemzetet alakító közös történelemre, a német nyelvre, valamint a kultúra, életmód, erkölcsök, szokások és hagyományok közös vonásaira

szoktak rámutatni. Ezek a közös vonások természetesen léteznek, és eszünkbe sem jut, hogy ezt vitassuk. Csak az a kérdés, mi a jelentőségük, és milyen helyet foglalnak el a nemzet tartalmát meghatározó tényezők között. Az olyan tényezőket, mint a nyelv, a haza földjéhez fűződő kapcsolat, a kultúra és életmód jellegzetességei, az erkölcsök, szokások és hagyományok, valamint az identitásnak, a valamely népcsoportozáshoz való tartozásnak és ugyanakkor más népcsoportoktól való különbözőségnek tudata – általában *etnikai jegyeknek* hívják. Nagyobb embercsoportok etnikai tulajdonságai és vonásai egész történelmi fejlődésük kollektív terméke. Nagyon hosszú időszak folyamán alakultak ki, amiért is a társadalmi, politikai és ideológiai változásokkal szemben nagy stabilitást és egy viszonylagos állandóságot mutatnak. A németek etnikai jegyeinek, vonásainak és tulajdonságainak összessége a német nép egész története folyamán alakult ki: gyökerei részben még azokra a germán törzsszövetségekre nyúlnak vissza, amelyekből később a német nép kialakult. A német népcsoport kialakulása a feudális társadalmi formáció talaján és azzal egyidejűleg (kb. 500–1000) rendkívül fontos szakaszt jelentett a német nép etnikai jegyeinek kialakulásában. A feudális társadalom teljes kibontakozása, valamint a kapitalizmus kezdődő fejlődése lényegében lezárták azt a folyamatot, amelyben a németek etnikai sajátosságai kialakultak. Ez természetesen nem jelenti, hogy ezután már semmilyen változás nem ment végbe.

Amikor a kapitalista társadalmi formáció talaján és ezzel egyidejűleg nemzeti kötelékek jöttek létre, és formálódni kezdett a kapitalista nemzet, már régóta jelen voltak a kötelékek a német nép osztályai, rétegei és egyénei között. A németek etnikai kötöttségei, jegyei és vonásai jelentős tényezőt alkottak, amely segítette a nemzeti integrációs folyamatokat, hozzájárult a nemzet fejlődéséhez és ugyanakkor jelentős befolyást gyakorolt a nemzettéválás területi és etnográfiai hatáira is. A nemzet keletkezése és alakulása során az etnikai tényezők összeolvadtak a társadalmiakkal, különösképp a nemzeti kötelékekkel – vagyis az osztályok és rétegek közötti gazdasági, politikai, társadalmi és ideológiai kapcsolatokkal –, valamint a nemzeti folyamatok társadalmi tartalmával. Az etnikai öntudat pedig egységbe olvadt a nemzeti öntudattal.

A nemzet mint *komplex társadalmi organizmus* tartalma szerinti mindig *gazdasági, társadalmi, politikai, ideológiai és etnikai* tényezők dialektikus *egysége*, amelyben az előbbiek játsszák a meghatározó szerepet. A társadalmi oldal – vagyis a gazdasági, társadalmi, politikai és ideológiai tényezők – döntőek az etnikaival szemben, mert ezek azok, amelyek a nemzet történelmi típusát (kapitalista vagy szocialista nemzet), osztálytartalmát és fejlődési irányát meghatározzák. Bármilyen fontosak legyenek bizonyos vonatkozásban az etnikai tényezők, sohasem szolgáltak a nemzettéválás döntő alapjául, és nem képezhetik semmilyen nemzeti egység alapját sem. A német nép és nemzet története maga bizonyította ezt igen ékesszólóan a német svájciaknak és a hollandoknak a német népből, a német osztrákoknak a német nemzetből történt kiválásával, végül pedig a német elzásziaknak és lotaringiaiaknak a francia nemzethez csatolásával.

Az a tény, hogy a német népre jellemző etnikai tulajdonságok a komplex társadalmi organizmus egyik komponenseként beépülnek az NDK szocialista nemzetébe, miközben az NSZK kapitalista nemzete ugyanezekkel az etnikai jellegzetességekkel rendelkezik, mit sem változtat a szocialista és kapitalista nemzet között fennálló alapvető különbségen. Ez a két nemzet közös történelmi múltjára utal, de nem szolgálhat az ellentétes társadalmi organizmusok egységének alapjául.

Az NDK szocialista és az NSZK kapitalista nemzete *ellentétes gazdasági és társadalmi formációk fejlődési formái*. Gazdasági és politikai alapjukat, társadalmi tartalmukat és egész fejlődésüket a mindenkori gazdasági társadalmi formáció és annak törvényszerűsége határozzák meg. Mint ahogy lehetetlen a szocialista és kapitalista társadalomnak egy „köztes” társadalomban való egyesítése, ugyanúgy nem egyesíthető a szocialista és kapitalista nemzet sem, még akkor sem, ha közös etnikai jelleggel rendelkeznek. Egységes német nemzet mint olyan nem létezhet függetlenül a kapitalista vagy szocialista társadalomtól. A nemzet nem „semleges etnikai tető”, amellyel befedhetők lennének ellentétes társadalmi formációk, hanem egy bizonyos társadalom szerkezeti és fejlődési formája. Ezért a nemzet egy történelmileg meghatározott típusa nem szolgálhat semleges módon mind a szocializmus, mind pedig a kapitalizmus fejlődési formájaként.

V

A Német Szocialista Egységpárt programja leszögezi, hogy az NDK polgárainak többsége *német nemzetiségű*. Határozottan megkülönbözteti tehát a szocialista nemzetet mint komplex társadalmi képződményt, továbbá a nemzetiséget mint bizonyos embercsoportok jellegzetességét. Ezzel felvetődik nemzet és nemzetiség viszonyának elméletileg és gyakorlatilag egyaránt fontos kérdése.

Jóllehet ma már a marxista–leninista irodalomban a nemzetiség fogalmát jórészt etnikai tulajdonságokkal és vonásokkal hozzák kapcsolatba, nem létezik még egységes felfogás ebben a vonatkozásban. A nemzet marxista–leninista elméletében mindenképp előtt két, egymással szorosan összefüggő jelentésben érdemes a „nemzetiség” szót használni: *először* a nemzetiség, mint egy meghatározott, történelmileg keletkezett társadalmi egység, amely a nemzet *előfokát*, előtörténetét képezi; *másodszor* a nemzetiség (a nemzeté, népcsoporté, csoporté, egyéné), mint etnikai jellegzetesség, amely egy társadalmi egységnek és ezzel együtt a társadalmi egység tagjainak is sajátja. Ez az értelmezés a legtöbbször megegyezik a történelmi valósággal és a marxizmus–leninizmus klasszikusainak nézeteivel is, és ez felel meg leginkább azoknak a következményeknek, amelyeket a jelen és jövő társadalmi életének gyakorlata vele szemben állít.⁸

Amikor Engels a feudális társadalom népcsoportjait nemzetiségeknek nevezi, akkor ezzel egyértelműen a nyugat-európai nemzet előtörténetére gondol, ahol a történelem folyamán először jöttek létre modern nemzetek. A következőket írta a nemzetiségek létrejöttéről: „A népek középkor eleji összevisszaságából lassanként kibontakoztak az új nemzetiségek, egy olyan folyamat során, amelyben a legtöbb egykori római tartományban, mint ismeretes, a legyőzöttek hasonították magukhoz a győzőt, a paraszt és a városlakó a germán urat. A modern nemzetiségek tehát szintén az elnyomott osztályok termékei.”⁹ Engels itt azt a folyamatot tartja szem előtt, amely kb. 500–1000 között zajlott le, és amely a Római Birodalom bukása után kialakuló feudális gazdasági társadalmi formáció talaján a lakosság fokozatos tömörüléséhez és bizonyos fokú integrálódásához, valamint ezzel együtt a *feudális népcsoportoknak* mint a társadalom szerkezeti

⁸ Ezt az álláspontot részletesen kifejtettem és megindokoltam művemben: *Nation in Geschichte und Gegenwart* (Nemzet a történelemben és jelenben). Berlin 1976, 154–180. o.

⁹ Friedrich Engels: „A feudalizmus hanyatlásáról és a burzsoázia felemelkedéséről.” *Marx–Engels Művei*, 21. köt. 175–176. o.

és fejlődési formáinak kialakulásához vezetett. Egy sokrétű társadalmi fejlődés következményeképp nemcsak Nyugat- és Közép-Európában, hanem bizonyos időbeli eltolódással Kelet- és Délkelet-Európában is nagyobb feudális népcsoportok és nyelvi határok jöttek létre: nyugaton és délnyugaton a neolatin–német, keleten a német–szláv és északon a német–skandináv nyelvhatár. Ezzel összefüggésben egy politikai–állami elhatárolódásra is sor került, mindenekelőtt a Frank Birodalomnak nyugatfrank és keletfrank államra való felosztásával (843), és így lassanként megteremtődtek a francia, német, lengyel és egyéb nemzetek későbbi kialakulásának bizonyos előfeltételei. „Miután a nyelvcsoporthoz már elhatárolódtak... természetes, hogy adott alapzatai lettek az államalakításnak, s hogy a nemzetiségek kezdtek nemzetekké fejlődni. Hogy milyen hatalmas volt ez az elem már a IX. században, azt mutatja a lotaringiai keverékállam gyors összeomlása. Habár a nyelv- és országhatárok az egész középkoron át eléggé távol estek egymástól, de mégis minden nemzetiséget – talán Itáliát kivéve – egy nagy önálló állam képviselt Európában, és a mind világosabban és tudatosabban fellépő törekvés nemzeti államok létesítésére – a haladás egyik leglényegesebb rugója a középkorban.”¹⁰ Miért nevezte Engels ezeket a számos törzs és népességcsoport tömörülésével és integrálódásával létrejött népcsoportokat egyszersmind nemzetiségeknek? Nyilvánvaló, úgy tekintette a feudális társadalom politikailag életképes népcsoportjainak keletkezését, mint a *jövendő nemzetek előtörténetét*, és közben azt is figyelembe vette, hogy ezekkel a népcsoportokkal egyidejűleg a viszonylag állandó etnikai jegyek és tulajdonságok csoportja is kialakult, amely a későbbi nemzetek etnikai alapjául és komponenséül szolgál. Ezeknek a népcsoportoknak a formálódása egyszersmind azt a bonyolult folyamatot is jelentette, amelynek során az etnikai tulajdonságok minőségileg új komplexumának kialakulása is végbement. Ez a folyamat az ezredfordulóra olyan fokot ért el, hogy ekkor már Európában egymástól világosan elkülöníthető és etnikai különbségük tudatával bíró népek léteztek. Éppen ezeknek az etnikai jegyeknek ezt a jellegzetes, más népektől világosan megkülönböztető összességét szem előtt tartva szolgál a „nemzetiség” szó egy nép jelölésére. Ebben az összefüggésben beszélt Marx és Engels a német nemzetiségről, illetve bizonyos népességcsoportok vagy egyének francia, orosz, lengyel, magyar nemzetiségéről, hogy ezáltal az etnikai jegyek jelentőségteljes összességét is rögzítse.

A történelmi közösségi formáknak a történelmi materializmusban szokásos tipológiája a törzs, népcsoport és (kapitalista vagy szocialista) nemzet fogalmát alkalmazza, ahol is a *népcsoport* úgy szerepel, mint a rabszolgatartó és a feudális társadalomra egyaránt érvényes történelmi közösségi forma. Ez a tipológia tökéletesen figyelmen kívül hagyja azt a jelentős különbséget, amely a rabszolgatartó társadalom népcsoportjai és a nemzeti tendencia, a nemzetté való fejlődés lehetősége által jellemzett feudális népcsoportok között fennáll. Engels fontos érdeme, hogy nyilvánvalóvá tette ezt a különbséget, amennyiben az életképes feudális népcsoportokra a nemzetiség fogalmát alkalmazta.

A „nemzetiség” szó fentebb röviden jellemzett két jelentése egymással szoros történelmi és tartalmi összefüggésben áll. A nemzet előfokaként értelmezett nemzetiséget a feudális népcsoport alkotja a maga nemzettéválási tendenciájával, ez tehát az a társadalmi organizmus, amellyel együtt és amelynek talaján a nemzetiség mint a jellemző etnikai vonások, tulajdonságok és jegyek összessége kialakult és megszilárdult. Azonban nem

¹⁰ Uo. 176. o. (kiemelés a szerzőtől).

minden nemzetiség válik a további történelmi fejlődés során egy nemzetté. A nemzeti-ségből több nemzet is keletkezhet – mint ahogy a német nemzetiségből a német, holland, osztrák, valamint a svájci nemzet egy része jött létre –, vagy több nemzetiség válik egy asszimilációs folyamat során egy nemzetté, mint amilyen a brit, francia, spanyol és észak-amerikai nemzet, amelyek több nemzetiségből keletkeztek.

A nemzetiség mint jellemző etnikai vonások, tulajdonságok és jegyek összessége lehetővé tette és megkönnyítette a nemzeti kötelékek létrejöttét, amelyek mindig etnikai alapot kívánnak meg. Elősegítette a kapitalista nemzet kialakulását és hozzá is kötődött egyszersmind mint annak etnikai komponense. Tehát a nemzetiség mint etnikai jellegzetesség a történelmi fejlődés során a feudális népcsoportból a kapitalista nemzetbe ment át és annak társadalmi tartalmával egységbe fonódott. A kapitalista nemzetnek szocialista nemzetté való forradalmi átalakulása során ez az etnikai jellegzetességgé értelmzett – és időközben gazdagabbá vált – nemzetiség a szocialista nemzetbe megy át, összekapcsolódik ennek a minőségileg új társadalmi szervezetnek társadalmi tartalmával és tényezőivel, és annak etnikai komponensét alkotja.

Nemzet és nemzetiség megkülönböztetése nagy elméleti jelentőséggel bír. Alapot biztosít számunkra ahhoz, hogy jobban megértsük a német nemzet fejlődésének bizonyos problémáit, különösképp pedig néhány olyan problémát, amelyek az NDK-ban a szocialista nemzet fejlődésével kapcsolatban merülnek fel. Az erről a problematikáról folyó vitában elhangzó érvek egész sora nemzet és nemzetiség téves azonosítására épül. Többnyire ez a hamis identifikáció a kiindulópontja az olyan érveknek, mint „hisz mindnyájan németek vagyunk”, „egy nyelvet beszélünk”, „közös a kultúránk”. Ez ahhoz vezet, hogy alábecsülik a nemzetnek a kapitalista vagy a szocialista társadalomhoz kapcsolódó és meghatározó jelleggel bíró gazdasági, társadalmi, politikai és szellemi tartalmát, ami által a hangsúly a nemzet etnikai vonatkozására helyeződik át. Ez szolgál aztán alapul a több gazdasági társadalmi formációt felölelő egy német nemzet létének és állandóságának hangoztatásához.

A német nemzetiség már a feudális társadalomban kialakult, és pedig a német nép alakjában, amelyet önmagukban is jelentős etnikai jegyek összessége jellemzett. Belőle keletkezett a német nemzet, egy hosszú történelmi folyamat során, amely összekapcsolódott a kapitalizmus kialakulásával Németországban. Mivel az etnikai vonások és tulajdonságok összessége eközben fennmaradt és tovább egységesedett, a német nemzetiség a feudálisan szervezett népből a kapitalista módon szervezett nemzetbe ment át.

A második világháború utáni történelmi fejlődés a kapitalista NSZK és a szocialista NDK létrejöttéhez vezetett. Az NDK-ban végbement forradalmi átalakulás törvényszerű következményeként itt a szocialista nemzet alakult ki. Mivel a szocialista nemzet létrejöttkor az NDK-ban az etnikai vonások és tulajdonságok összessége lényegében változatlan maradt, és mint a szocialista nemzet etnikai komponense összekapcsolódott annak társadalmi tartalmával, ezért az *NDK-ban fennálló szocialista nemzet nemzetisége szerint német*. Természetesen a német nép több mint ezeréves történelméből adódó etnikai jellegzetesség is szerephez jut a német szocialista nemzet kialakulásában és fejlődésében. A szocialista nemzetet alkotó NDK-polgárok származásuk, nyelvük, kultúrájuk, életmódjuk, erkölceik, szokásaik és hagyományaik – vagyis röviden etnikai jellegzetességük, nemzetiségük – szerint túlnyomó többségükben németek. Ezért helytálló az a kijelentés, hogy az NDK-ban fennálló szocialista nemzet német nemzetiségű.

Az NDK-nak azonban vannak más nemzetiségű polgárai is, így mindenekelőtt a *szorbok* viszonylag jelentős népességcsoportja. A lantsitzi szorbok történelmileg nézve a korábban jelentős szorb szláv néptörzs maradványai. A középkori német feudális állam, a XVIII–XIX. századi porosz állam, majd később a Német Birodalom erőszakos németesítési politikájának következtében a szorbok az évszázadok során más törzsekhez – így például az obeditákhoz és vendekhez – hasonlóan messzemenően asszimilálódtak. Első ízben az NDK-ban kaptak meg a szorb állampolgárok minden állampolgári jogot, és teljes mértékben egyenjogúan működnek közre a fejlett szocialista társadalom további építésében. A szocialista állam széles körű támogatásának következtében minden lehetőségük megvan arra, hogy nyelvüket, kultúrájukat, hagyományait ápolják. Az egyenjogú közreműködés a fejlett szocialista társadalom építésében erősíti a német szocialista nemzethez fűződő gazdasági, társadalmi, politikai és szellemi kötelekeiket, úgy, hogy – véleményem szerint – ennek a nemzethez alkotórészeivé válnak, jóllehet bizonyos mértékig megőrzik saját nemzetiségüket. Az általános kétnyelvűség, a német nyelv előnyben részesítése a fiatalabb generáció esetében, valamint az önkéntes asszimiláció tendenciái erre mutatnak.

Az a megállapítás, amely szerint az NDK polgárainak túlnyomó többsége német nemzetiségű, jellemzést nyújt *etnikai identitásukra* vonatkozólag, *nemzeti identitásukra* vonatkozólag azonban nem, mivel nem mond semmit az NDK területén és lakosságának körében fejlődő nemzeti vonatkozásoknak, valamint a nemzet tartalmának milyenségéről. Az NSZK polgárainak nagy része szintén német nemzetiségű, ugyanazt a nyelvet beszéli, és nagyjából ugyanazokkal az etnikai jegyekkel rendelkezik. Mégis alapvető különbség van a szocialista és az NSZK-ban továbbra is fennálló kapitalista nemzet között. Az NDK szocialista nemzete és az NSZK kapitalista nemzete nem etnikai jellegzetességükben, nem nemzetiségükben különböznek egymástól, hanem társadalmi alapjaikat és tartalmukat illetően, mivel esetükben *a nemzet két, minőségileg különböző történelmi típusáról* van szó. Mivel mindkettő a német nép és a német nemzet korábbi történelmének eredményeképpen jött létre, ezért nemzetiségük azonos. A társadalom és a nemzet forradalmi átalakulásának folyamata során ennek a nemzetiségnek – vagyis az etnikai tulajdonságok jellemző összességének –, amelyet már kerek ezer éve a „német” névvel illetnek, szükségszerűen össze kellett kapcsolódnia a német nemzettel, hiszen ezt a német terület egy részén a német nép egy része hozta létre.

Amilyen mértékben az NDK-ban a fejlett szocialista társadalom tovább szilárdul, amilyen mértékben a szocialista élet- és gondolkodásmód az emberek viselkedését meghatározza, abban a mértékben kezdenek bizonyos etnikai tulajdonságok megváltozni. Új erkölcsök, szokások, a szocialista életmódnak megfelelő új életvitel alakul ki, a fennmaradt formák új tartalommal telítődnek, a szocializmusnak ellentmondó szokások pedig fokozatosan eltűnnek. Ugyanakkor új, szocialista tartalmú hagyományok keletkeznek, amelyek tükrözik a szocializmus nemzetközi jellegét és a társadalmi élet növekvő internacionalizálódását. Így válik gazdagabbá a „német” fogalom tartalma a fejlődő szocialista nemzeti valóságban.

Az NDK-ban a német szocialista nemzet fejlődését a szocialista társadalom általános törvényszerűségei és ezzel összhangban a szocialista nemzet egyedi törvényei határozzák meg. Ez a fejlődés egyszersmind felvirágzásként, a nemzet szocialista jellegének kialakulásként és a szocialista államközösség szocialista nemzeteihez való közeledésként megy végbe. Az együttműködés és közeledés politikai, társadalmi, kulturális és ideológiai területen folyik, amelyhez az alapot az NDK-nak a többi szocialista országhoz fűződő, fejlődő gazdasági kapcsolatai szolgáltatják. Ebben a vonatkozásban mind több nemzetközi elemmel gyarapodik az NDK nemzeti élete.

A szocialista nemzet további fejlesztése során a Német Szocialista Egységpárt abból indul ki, hogy a szocialista nemzetek átfogó együttműködése a saját nemzet felvirágoztatásának szükséges előfeltétele, ugyanúgy, mint ahogy a nemzet sikeres fejlődése elősegíti a szocialista nemzetek egymáshoz való közeledését és erősíti az egész szocialista közösséget.

Gyakran teszik fel a kérdést a német szocialista nemzet kilátásaival kapcsolatban, hogy vajon egy későbbi időpontban, amikor már az NSZK-ban is győzött a szocialista forradalom és létrejött egy szocialista nemzet, lehetséges-e egy egységes német szocialista nemzet létrejötte. Ez igen bonyolult kérdés, amely véleményem szerint a jelenlegi adottságok mellett sem pozitív, sem negatív irányban nem dönthető el. Alaptalan volna kizárni egy ilyen történelmi lehetőséget. Azonban ezt olyan objektív történelmi feltételek fogják eldönteni, amelyeket ma még senki nem lát előre. Ilyen feltétel többek közt: a szocialista államközösség integrálódásának mértéke, továbbá az a tény, hogy mennyiben fogják a két nemzet polgárai egy ismételt egyesülés szükségét érezni, szerepet fognak ezenkívül játszani a szocializmus és a kapitalizmus közötti harc világpolitikai körülményei stb. A történelem különböző lehetőségeket kínál, de nincs értelme jövőendő lehetőségekről bölcsekedni. „A marxizmus a valóságra építi politikáját, nem pedig a 'lehetőségre'.”¹¹

¹¹ V. I. Lenin: I. F. Armandhoz. *Összes Művei*, 49. köt. Budapest 1977, 363. o.

A TUDOMÁNYOS-TECHNIKAI FORRADALOM MINT TÁRSADALMI FOLYAMAT

G Ü N T E R K R Ö B E R

Ma még sem a szocialista, sem pedig a kapitalista országokban nincs általánosan elfogadott nézet arról, mi is tulajdonképpen a tudományos-technikai forradalom, mi-
ben rejlik lényege és mi jellemzi.¹ A gazdag irodalom, amely az utóbbi években kü-
lönösen a Szovjetunióban² a tudományos-technikai forradalommal kapcsolatban megje-
lent, a nemzetközi konferenciák és szimpozionok – mint pl. az 1974 elején Moszkvában
„Tudományos-technikai forradalom és társadalmi haladás” címmel megtartott KGST
szimpozion³ vagy az 1976 szeptemberében „Tudományos-technikai forradalom és a
társadalomtudományok” címmel Prágában megrendezett UNESCO konferencia⁴ – az állás-
pontok sokféleségét mutatják, amelyek közeledtek ugyan némileg egymáshoz, de mind-
eddig még nem sikerült a tudományos-technikai forradalom lényegéről és jellegéről
alkotott egységes elméletet kidolgozni.

¹ Erre a nem kielégítő elméleti helyzetre különösképp az SZKP Központi Bizottsága mellett működő
Társadalomtudományi Akadémia legújabbán megjelent „A tudományos-technikai forradalom társa-
dalmi problémái” című kiadványa mutat rá. Vö. *Social'no-economičeskije problemy naučno-
techničeskoj revolucii*, Moszkva 1976, 13. o.

² Vö. például: *Social'no-economičeskije problemy naučno-techničeskoj revolucii*, Moszkva 1976; V.
D. Morozov: *Naučno-techničeskaja revolucija i dialektika*, Moszkva 1976; R. M. Avakov: *Razviva-
juščiesja strany: Naučno-techničeskaja revolucija i problema nezavisimosti*, Moszkva, 1976; *Naučno-
techničeskaja revolucija i preimuščestva socializma*, Moszkva 1975; G. S. Gudoznik: *Naučno-
techničeskaja revolucija i ekologičeskij krizis*, Moszkva 1975; *Ekonomičeskije problemy naučno-
techničeskaja revolucii pri socializme*, Moszkva 1975; *Naučno-techničeskaja revolucija i integracija
štran SEV*, Moszkva 1974; *Trudovyje resursy i naučno-techničeskaja revolucija*, Moszkva 1974; „Tretij
mir” i naučno-techničeskij progress, Moszkva 1974; S. Aslanov, Dz. Achmedi; A. Ragimov: *Naučno-
techničeskaja revolucija i social'nye problemy*, Baku 1974; *Partija i sovremennaja naučno-techničeskaja
revolucija v SSSR*, Moszkva 1974; *Ideologičeskije problemy naučno-techničeskoj revolucii*, Moszkva
1974; *Naučno-techničeskaja revolucija i socializm*, Moszkva 1973; *Naučno-techničeskaja revolucija i
obščestvo*, Moszkva 1973; *Bor'ba idej i naučno-techničeskaja revolucija*, Moszkva 1973; *Čelovek –
Nauka – Technika (Opyt marksistskogo analiza naučno-techničeskoj revolucii)*, Moszkva 1973; V. N.
Gurčenko: *Naučno-techničeskaja revolucija i revolucija v obrazovanii*, Moszkva 1973.

³ Vö. *Sovet ekonomičeskoj vzaimopomošči. Komitet po naučno-techničeskomy sotrudničestvy.
Meždunarodnyj simpozium učenych i specialistov štran-členov SEV i SFRJu „Naučno-techničeskaja
revolucija i social'nyj progress”*, I–VIII, Moszkva 1974.

⁴ Vö. UNESCO Conference on the Scientific and Technological Revolution and Social Sciences
(UNESCO konferencia a tudományos-technikai forradalomról és a társadalomtudományokról). Prága
1976. szeptember 6–10. *Final Report* (Összefoglaló).

A következő főbb álláspontok alakultak ki:

1. Egyáltalán *nem létezik* tudományos-technikai forradalom. A tudomány és technika jelenlegi állására jellemzők a többé-kevésbé alapvető jellegű vívmányok, amelyek azonban semmiképpen sem tarthatnak igényt a „forradalmi” jelzőre. A tudományt, technikát és ezzel együtt a termelést is forradalmasító ismeretek csak a kibernetikában és elektronikában vannak, ezek azonban semmiképpen sem jogosítanak fel arra, hogy általánosságban is a jelen tudományának és technikájának forradalmáról beszéljünk.⁵

2. *Létezik* tudományos-technikai forradalom mint olyan világméretű folyamat, amely az egyes országok társadalmi gazdasági viszonyaitól független. Ezért a TTF a különböző társadalmi rendű iparilag fejlett országokban elvileg azonos. A fejlett szocialista és kapitalista országokat ezért az átfogó „TTF-társadalmak” jelzővel lehet illetni. Minden TTF-társadalom azonos problémákkal találja magát szemben, melyeket mindenkor társadalmi és politikai lehetőségeinek megfelelően különböző hatékonysággal old meg.⁶

3. *Két* tudományos-technikai forradalom van: egy szocialista és egy kapitalista. A kettő nemcsak hajtóerőit, társadalmi előfeltételeit és következményeit, hanem lényegét és tartalmát tekintve is különbözik egymástól. A szocialista tudományos-technikai forradalom a szocialista forradalom tudatosan megindított kísérőjelensége, amely a fejlett szocialista, valamint a kommunista társadalom anyagi-műszaki bázisának megteremtésére irányul. A kapitalista tudományos-technikai forradalom társadalmi gazdasági lényege szerint olyan folyamat, amely a jelenlegi kapitalizmus termelőerőinek fejlődése keretében zajlik le, és amely a szocializmussal folytatott harcban a kapitalizmus technikai, katonai, gazdasági és politikai hatalmának erősítésére irányul.⁷

A három ismertetett álláspont egyike sem tűnik azonban alkalmasnak a jelenlegi tudományos-technikai forradalom lényegének és jellegének fogalmilag megfelelő megragadására, s olyan gyakorlati következtetések levonására, amelyek elősegítenék a tudományos-technikai forradalom vívmányainak a szocialista társadalmi rend biztosította előnyökkel való szerves összekapcsolását.

A „tudományos-technikai forradalom” néven ismert jelenség tagadása annyit jelentene, mint behunyni a szemünket az alapvető átalakulások láttán, amelyek napjainkban a tudományban, technikában és termelésben végbemennek. Ha csak a jelenségek felszínét szemléljük, akkor is kénytelenek vagyunk észrevenni, hogy a XX. század első feléhez képest – nem is beszélve a korábbi századokról – milyen drámai mértékben megnőtt a tudományos felfedezések száma, hogyan fokozódott az ipari technika, mennyire robbanásszerűen növekszik a naponta felhasználásra kerülő tudományos információk mennyisége, milyen páratlanul meggyorsult a technikai újítások folyamata, és hogy az ember ma

⁵ Ez az álláspont elhangzott például a Lengyel Tudományügyi Bizottság és a Council for Science Policy Studies 1977 márciusában Jablona/Varsóban megtartott közös szimpozionán is.

⁶ Vö. például: C. Burrichter, „Aspekte zum dialektischen Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft.” *Analysen und Berichte aus Gesellschaft und Wissenschaft. Ansätze zur Wissenschaftsforschung. Kongreß-Beiträge.* („Szempontok a tudomány és társadalom dialektikus viszonyához.” Az Elemzések és beszámolók a társadalomról és tudományról. Kongresszusi hozzászólások-ban.) Institut für Gesellschaft und Wissenschaft (IGW) an der Universität Erlangen-Nürnberg (az Erlangen-Nürnbergi Egyetem Tudomány- és Társadalomkutató Intézete), 1974/6, 19. skk. o.

⁷ A két utóbbi álláspont például a szocialista országok marxista-leninista filozófusainak 1976 júniusában Várnában megtartott nyári iskoláján hangzott el és került megvitatásra.

már olyan eszközökkel rendelkeznek, amelyek a felelőtlen használat vagy a velük való visszaélés esetén elegendőek ahhoz, hogy az emberiség teljes mértékben megsemmisítse magát velük.⁸ Napjainkban a tudomány alapjaiban változik. A változások kiterjednek mind az elmélet, mind pedig a szervezés, az alkalmazás, a kísérletezés stb. területére. Szemtanúi vagyunk annak, mint megy végbe radikális átalakulás a tudás technikai alkalmazásában, és számos termelési ág éppenséggel a laboratóriumban születik meg.⁹

Ez olyan új helyzet, amellyel az emberiség eddigi történelme során nem találkozott, s feljogosít bennünket arra, hogy a tudományban és technikában végbemenő minőségi változásról, azaz tudományos-technikai forradalomról beszéljünk.

Ha azonban megmaradnánk annál, hogy a tudományos-technikai forradalmat felszíni jelenségek alapján jellemezzük, ha tehát csupán egy sor példát vagy olyan főbb természet-tudományi-technikai irányokat hívnánk ehhez segítségül, mint az automatizáció vagy a kibernetizálás, akkor valójában csak halvány elképzelések birtokába juthatnánk arról, amit ez a folyamat lényege szerint kifejez. A jelenséget magát ezzel még nem ragadnánk meg fogalmilag, továbbá nem határoznánk meg társadalmi összefüggéseit sem. Tisztáz-nunk kell a TTF hajtóerőinek, társadalmi előfeltételeinek és belső fejlődési törvényszerűségeinek kérdését. Ha ezek a kérdések megválaszolatlanul maradnak, akkor a XV. század tudományos forradalmától a jelen tudományos-technikai forradalmáig vezető vonal úgy is értelmezhető, mintha a tudomány – és mindenekelőtt a természettudomány – lenne a történelmi-társadalmi fejlődés tulajdonképpeni előrevivő ereje, amennyiben felismeréseinek az anyagi javak termelésében történő alkalmazása a társadalom termelő-erőinek fejlődéséhez, a munka termelékenységének fokozódásához, az embernek a termelési folyamatban betöltött szerepének megváltozásához vezet, és számos más társadalmi következménnyel bír, amelyek végül is a társadalmi haladás egészét létrehozzák. Egy ilyen interpretáció azonban nem ad kielégítő magyarázatot. Fel kell tennünk a kérdést, hogy a történelemben magában milyen anyagi okok alkotják a tudomány fejlődésének feltételeit. A materialista történetfelfogás lényegéhez tartozik, hogy a tudomány fejlődését az emberi társadalom anyagi létfeltételeiből és szükségleteiből igyekszik megérteni. Ez nemcsak a tudomány fejlődésének forradalmi korszakaira vonatkozik, hanem egész történetére, beleértve keletkezésének korai szakaszait is. Engels „A természet dialektikájá”-ban kimerítően bizonyította ezt a tényt az ókori asztronómiával, matematikával és mechanikával kapcsolatban. Igazolja ezekkel a tudományokkal kapcsolatban, hogy „már kezdettől fogva a tudományok keletkezését és fejlődését a termelés szabja meg”.¹⁰

Az a fordulat, amely a tudomány skolasztikus művelésétől a természet objektív törvényszerűségeinek kutatásához vezetett, szintén nem kizárólag az intellektuális tudátszomjban és a megismerés vágyában gyökerezett. A korai kapitalista fejlődés reális szükségletei álltak mögötte: „... a középosztály felemelkedésével párhuzamosan végbement a tudomány nagy újjászületése; a csillagászat, a mechanika, a fizika, az anatómia, a fiziológia művelését felújították. És a burzsoáziának ipari termelése fejlesztéséhez szük-

⁸ Vö. például K. Lohs, K.-D. Ernst, M. M. Schneider, *Umweltkrieg und Abrüstung. Probleme und Perspektiven. Sitzungsberichte der AdW der DDR* (Környezetháború és leszerelés. Problémák és távlatok. Beszámolók az NDK Tudományos Akadémiájának üléseiről). 1976/13, Berlin 1976.

⁹ Vö. „Marksistko–Leninkaja teorija naučno-techničeskoj revolucii.” *Voprosy filosofii*, 1974/2, 3. o.

¹⁰ F. Engels: *A természet dialektikája. Marx–Engels Művei* 20. kötet. Budapest 1963, 463. o.

sége volt olyan tudományra, amely megállapítja a természeti tárgyak fizikai tulajdonságait és a természet erőinek működési módjait. Mármint ez ideig a tudomány csak az egyház aláztos szolgája volt, nem volt szabad a hit által szabott határokat átlépnie, s ez okból egyáltalán nem is volt tudomány. A tudomány fellázadt az egyház ellen; a burzsoázia nem lehetett meg a tudomány nélkül és ennél fogva csatlakoznia kellett a lázadáshoz.”¹¹ Ismét csak „A természet dialektikája”-ban részletesen jellemzi Engels ezt a folyamatot, és arra a következtetésre jut, hogy ebben az időszakban a tudomány összehasonlíthatatlanul többet köszönhet a termelésnek, mint a termelés a tudománynak.¹² Jóllehet a termelési technika szintje a tudománytól függ, a tudomány fejlődése ebben az időben még inkább függ a termelés, továbbá a technika szükségleteitől.¹³

A kapitalista termelési mód szükségleteinek ösztönző hatására kibontakozott a természettudományok fejlődése. Ez a fejlődés a következő századokban természetesen maga is mind nagyobb befolyást gyakorolt a kapitalista termelés további fejlődésére. A termelőeszközök tulajdonosai tudatosan támogatják ezt a befolyást, hiszen bebizonyosodik, hogy a munka termelőereje és ezzel a profit emelésének lehetősége nem jelentéktelen mértékben függ a tudományos felismerések és felfedezések alkalmazásától. Mindazok az intézmények, „amelyek segítségével a tudomány a természeti erőket a munka szolgálatába kényszeríti és amelyek révén a munka társadalmi vagy kooperatív jellege fejlődik”¹⁴, alkalmasak a munka termelőerejének és ezzel a kapitalista profitnak az emelésére. A XVIII. század utolsó harmadának ipari forradalma, a manufaktúráról a gépi termelésre való átmenet, a szerszám gép megjelenése — mindez a természettudományok által szolgáltatott felismeréseken alapszik. Így az ipari forradalom egyszersmind kifejezője a tudomány kialakulóban levő termelőerő-funkciójának, valamint annak a megváltozott viszonyának, amely a XV. századhoz képest a társadalom és a tudomány között fennáll. Ha az idő tájt a tudomány még többet köszönhetett a termelésnek, mint ez utóbbi a tudománynak, akkor a XVIII. század végét és a XIX. század elejét az jellemzi, hogy a tudomány mindinkább növekvő befolyást gyakorol a termelésre, s ennek következtében a tudomány és termelés között mindig is fennálló kölcsönhatás intenzívebbé válik ebben az időben; a tudomány a termelési folyamat egyik feladatkörévé válik. Amilyen mértékben a termelési folyamat a tudomány alkalmazási területévé válik — fordítva —, ugyanolyan mértékben válik a tudomány a termelési folyamat egyik tényezőjévé, annak egyik feladatkörévé.¹⁵

Bármilyen jelentősége van is a kapitalista termelési módnak a tudomány, különösképp pedig a természettudomány fejlődésében, továbbá bármilyen jelentőséggel is bírnak a természettudományos felfedezések és ezek ipari felhasználása a kapitalista termelési mód fejlődése szempontjából, a tudomány és termelés XIX. századi viszonyára is igaz marad az a megállapítás, hogy „a termelési folyamat átváltozása az egyszerű munkafolyamatból tudományos folyamattá ... úgy jelenik meg, mint az állótolke tulajdonsága az eleven

¹¹ F. Engels: „Bevezetés az 1892-es angol kiadáshoz. [„A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig”]”. *Marx–Engels Művei*, 22. kötet, Budapest 1970, 280. o.

¹² Vö. F. Engels: *A természet dialektikája. Marx–Engels Művei*. 20. kötet, Budapest 1963, 463–464. o.

¹³ Részletesen nyilatkozik erről Engels a W. Borgiushoz írott 1894. január 25-i levelében. *Marx–Engels Művei*, 39. kötet, Budapest 1979, 200–202. o.

¹⁴ K. Marx: „Bér, ár és profit.” *Marx–Engels Művei*, 16. kötet, Budapest 1964, 116. o.

¹⁵ Vö. „Is rukopisnogo nasledstvija Karla Mārxa.” *Kommunist* 1958/7, 22. o.

munkával szemben”, és „a közvetlen munkának ... társadalmivá emelése pedig mint az egyes munkának a tőkében képviselt, koncentrált közösségi mivolttal szembeni gyámoltalanságra redukálása jelenik meg”.¹⁶ Ez a kapitalista termelési mód lényege által meghatározott viszony csak akkor változik meg, amikor megtörténik a szocialista termelési viszonyokba való átmenet. A tudomány itt már nem a tőke eszköze. A szocialista termelési viszonyok, amelyek gazdaságilag a termelőeszközök társadalmi tulajdonán alapulnak, lehetővé teszik, hogy a közvetlen munka társadalmivá szélesedjen, és az addigi kizsákmányolt osztályok érdekeinek kielégítését szolgálja. Ezzel azonban ismét alapvetően megváltozik tudomány és társadalom viszonya, és a tudomány a szocialista társadalomban egy minőségileg új helyet és feladatot kap.¹⁷

Tudomány és termelés – legtöbbször a technika közvetítésével – mindinkább olyan egységes egésszé olvadnak össze, amelyben a tudomány fejlődését növekvő mértékben a termelés jelenlegi és távlati szükségletei határozzák meg, és a tudomány a maga részéről a termelési tevékenységnek minden mozzanatát – beleértve a termelőerőknek a termelési folyamatban elfoglalt helyét, a munka jellegét és tartalmát is – mindinkább átszövi és meghatározza. A tudományos-technikai forradalom időszakában a tudományban, technikában és termelésben egyidejűleg, összekapcsolódva, egymással szoros kölcsönhatásban mennek végbe forradalmi változások; ez egyidejűleg a tudományban *magában* végbemenő forradalom, valamint a tudomány által a technikában létrehozott forradalom, amely a szocialista országokban a termelési folyamatok forradalmába nő át. A tudományos és technikai forradalomnak, valamint a termelési folyamatok forradalmának ez az időbeli egybeesése és kölcsönhatása nem véletlen: „A tudományos forradalomra való ösztönzés a termelésből indult ki, a tudomány vívmányainak a termelésben való felhasználása pedig létrehozta a technikai forradalmat. A termelésnek a tudománnyal szemben élvezett primátusa azt eredményezte, hogy a tudományos és technikai forradalom egy egésszé olvadt össze, egymást gazdagította és fejlesztette. Ez nem csupán egyes forradalmak összege, hanem egy általános forradalom, amely mind a munka területét, mind pedig a termelés szervezését és vezetését átalakítja.”¹⁸

A tudomány, technika és termelés egységes egészének kialakulása úgy tekinthető tehát, mint a jelenlegi tudományos-technikai forradalom egyik fő vonása. Az a tény, hogy ez a vonás a szocializmusra és az imperializmusra egyaránt jellemző, arra a megállapításra vezet néhány polgári gondolkodót, hogy a jelenlegi korszak lényege nem a világméreteken végbemenő, történelmileg törvényszerű átmenet a kapitalizmusból a szocializmusba, hanem a tudományos-technikai forradalom mindkét társadalmi rendszerben egyaránt lejátszódó folyamata. Ennek a megállapításnak a következménye az az elmélet, amely a két társadalmi rendszer konvergenciájáról beszél egy egységes „ipari”, „posztindusztriális” vagy TTF-társadalomban. Ez az elmélet nem veszi figyelembe, hogy a tudományos-technikai forradalom a mai világban ellentétes viszonyok mellett lejátszódó társadalmi

¹⁶ K. Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Marx–Engels Művei, 46/III. kötet Budapest 1972. 164. o.

¹⁷ Vö. *Wissenschaft – Stellung, Funktion und Organisation in der entwickelten sozialistischen Gesellschaft* (Hrsg. v. G. Kröber u. H. Laitko). A tudomány – helye, szerepe és szervezése a fejlett szocialista társadalomban (Szerk.: G. Kröber és H. Laitko). Berlin 1975.

¹⁸ N. V. Markov, *Naučno-techničeskaja revolucija – Analiz, perspektivy, posledstvija*. Moszkva 1971. 9. o.

folyamatokkal a legszorosabb összefüggésben megy végbe. Ebben a vonatkozásban a TTF bizonyos sajátosságokat mutat, amelyeket a konvergenciaelmélet képviselői nézeteikben figyelmen kívül hagynak: 1. A tudományos-technikai forradalom a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet forradalmi korszakában zajlik le, s az, hogy úrrá váljunk felette, a szocializmus világméretű győzelmének egyik feltétele. 2. A két ellentétes társadalmi rend harcának egyik fő területét képezi, eredményeit egyaránt felhasználják a progresszív erők a társadalmi haladás és a szocializmus érdekében, valamint a reakciós erők az agresszió, erőszak és kizsákmányolás céljaira. 3. Nemcsak a tudomány és technika bizonyos területeit öleli fel, hanem egyszersmind a társadalom egész gazdasági szféráját, a termelésben és az egész társadalmi életben végbemenő forradalmi változások kapcsolódnak hozzá, és ezekkel együtt egy egységes forradalmi folyamatot alkot.¹⁹

A jelenlegi tudományos-technikai forradalom tehát nem olyan folyamat, amely kizárólag csak a tudomány területén játszódik le, de nem is olyan, amely redukálható lenne a tudományos felfedezések nyomán a technikában bekövetkező átalakulásokra. Ez legmélyebb lényege szerint társadalmi folyamat, a társadalmi haladás elválaszthatatlan alkotórésze, ha nem is azonos azzal. A lehető legszorosabb összefüggésben áll mind a termelőerőknek, mint pedig a társadalom termelési viszonyainak fejlődésében bekövetkező haladással. Visszatükrözi egyrészt, hogy milyen mértékben ura az ember a természeti törvényeknek, másrészt viszont igen lényeges mértékben függ attól, hogy milyen mértékben uralkodik az ember a mindenkori társadalmi rend társadalmi – különösképp pedig gazdasági törvényein.

A társadalmi és a tudományos-technikai fejlődés előrehaladtával mind világosabban előtűnnek azok a különbségek, amelyek a két társadalmi rend közt a tudományos-technikai forradalom kézben tartásának szempontjából fennállnak. Ezek a különbségek véleményem szerint a következőkben foglalhatók össze.

1. A tudományos-technikai forradalom társadalmi, gazdasági és politikai hajtóerői. Az, hogy az imperializmusnak érdekében áll a tudományos-technikai haladás, végső soron a tőke értékesülési feltételeinek eredménye. A tudományos-technikai haladás függvényeként létrejövő magasabb munkatermelékenység a magasabb profitok mellett nagyobb gazdasági, technikai és katonai potenciált tesz lehetővé, amely a maga részéről a szocializmussal vívott harcban mint politikai potenciál jelenik meg, és segíteni hivatott az imperializmus történelmileg túlhaladott pozícióinak megszilárdításában és biztosításában. A szocializmusnak a tudományos-technikai haladás meggyorsításához fűződő érdeke a szocialista társadalom építésének fő feladatából adódik. Ez a feladat a nép anyagi és kulturális életszínvonalának rendszeres emelésében áll, amelynek alapját a termelés gyors ütemű fejlődése, a hatékonyság növelése, a tudományos-technikai haladás és a munka termelékenységének növelése alkotják. Ezáltal a tudományos-technikai forradalom a két társadalmi rendszer harcának egyik fontos területévé válik. Azon, hogy mennyiben vagyunk urai, megmutatkoznak a két társadalmi rendszer előnyei, másrészt a tudományos-technikai forradalom kézben tartásának mértéke a világméretű osztályharc kimenetele szempontjából is döntő tényező lesz.

2. Az imperializmus és a szocializmus a tudományos-technikai forradalom vívmányai és társadalmi kihatásai feletti uralomnak különböző feltételeivel rendelkezik. Veszélyes

¹⁹ Vö. S. Trapeznikov, „Leninizm i naučno-tehničeskaja revolucija”. A *Naučno-tehničeskaja revolucija i social'nyj progress* c. kötetben, 13. sk. o.

tévedés volna azt hinni, hogy az imperializmus ma már csak gyenge pozíciókkal rendelkezik a tudomány és technika, valamint ezek felhasználása területén. Nem ebben rejlik történelmi túlhaladottsága. Sokkal inkább abban, hogy csak a szocializmus képes társadalmi-gazdasági alapjainál fogva azoknak a feltételeknek a biztosítására, amelyek a tudományos-technikai forradalomnak mint társadalmi és történelmi folyamatnak a teljes kézben tartásához elengedhetetlenül szükségesek. Legalább az alábbi három ezekhez a feltételekhez tartozik:

a) Mivel a tudományos-technikai haladás a „társadalmi össztermelő mozgásának” része (Marx), ezért annál megbízhatóbban tartható kézben, minél alaposabban ismerjük a társadalmi össztermelő mozgásának törvényeit, és minél inkább ezen törvények követelményeinek megfelelően irányítjuk azt. Amint az osztálytársadalmi termelő is egységes törvényeknek engedelmeskedik, úgy mozgása is csak egységes elvek szerint, egységes osztálytársadalmi érdekekből és igényekből kiindulva irányítható. Ennek előfeltétele olyan társadalmi viszonyok léte, amelyek a termelőeszközök társadalmi tulajdonán alapulnak. Ez a feltétel, amely a tudományos-technikai forradalom kontrollját is biztosítja, a szocializmusban adott.

A termelőeszközök társadalmi tulajdona osztálytársadalmi érdekeket és igényeket hoz létre, amelyek a fejlett szocialista társadalomban a társadalmi, valamint a tudományos-technikai haladás döntő hajtóerői közé tartoznak. A munkáosztály vezető szerepe szavatolja, hogy a társadalmi fejlődés általában, különösképp pedig a tudomány és technika fejlődése ezeknek az érdekeknek és igényeknek megfelelően megy végbe. Ezzel a történelmi folyamat és vele együtt a tudományos-technikai haladás is a racionális alakíthatóság szférájába kerül, és a tudomány ellenőrizhetővé válik — nemcsak a tudományos tevékenység egyes, egyéni aktusaiban, hanem a tudományos munkafolyamatok egészének társadalmi előfeltételeiben, következményeiben, valamint belső összefüggéseiben. Mindaddig, amíg az egymással szemben álló tökékek érdekeinek harca a történelmi folyamatot a spontaneitás bilincseiben tartja, nem jöhet valójában létre egy osztálytársadalmi érdek, csak egy fiktív, a parlamentáris formák által valószínűsített osztálytársadalmi érdekről lehet szó. Egy valószínű osztálytársadalmi érdek csak a termelőerők osztálytársadalmi tulajdonának bázisán jöhet létre, ezt viszont korunk feltételei közt ismét csak politikai eszközökkel kell biztosítani. Ezért a kapitalizmussal szemben a szocialista társadalom rendelkezik elvben a lehetőséggel, hogy ugyanolyan szuverén módon uralkodjon a tudomány és technika fölött, mint a társadalom más tevékenységi területei fölött.

Az előbbiekben megneveztük a szükséges feltételeket, ez azonban önmagában messze nem elegendő ahhoz, hogy valóban urai is legyünk a tudományos-technikai haladás valamennyi előfeltételének, tényezőjének és következményének. Ha a tudománypolitikai, irányítási és szervezési kérdésekben döntésre jogosultak nem képesek a tudományos-technikai haladás irányításában és tervezésében, valamint eredményeinek a társadalmi gyakorlatban történő alkalmazásában felhasználni azokat az előnyöket, amelyeket a szocialista társadalom nyújt, akkor a tudományos-technikai haladás feletti uralom csupán lehetőség marad, amely ugyan reális, de mégsem valóság.

b) A tudományos-technikai haladás feletti uralom további szükséges feltételének tekintjük azoknak a törvényszerűségeknek az ismeretét, amelyek a tudomány és technika fejlődésében kimutathatók. Ez a feltétel jelenleg mind a szocialista, mind a kapitalista országokban csak kezdeteiben adott. Maga a tudomány és technika, valamint fejlődésük is

csupán néhány évtizede váltak intenzív kutatás tárgyává, és igen keveset tudunk mozgástörvényeikről: a tudományos-technikai haladás feletti uralom is csak akkor biztosítható, ha ismertek a tudomány és technika fejlődésének törvényszerűségei. Innen adódik a napjaink tudománykutatása előtt álló történelmi feladat nagysága.

c) Végül a tudományos-technikai haladás feletti uralom harmadik szükséges feltétele a tudánypolitika humanista törekvése. Ha biztosítani akarjuk, hogy a tudományos-technikai haladás ne kárára váljék a társadalmi haladásnak, hanem segítse azt, és hogy a felette való uralomban az emberiség elvei érvényesüljenek, akkor a tudánypolitikát nem határozhatja meg sem a tiszta racionalitás, sem pedig a maximális profit elérésének kritériuma. Olyan társadalmi-gazdasági feltételeket igényel, amelyek összhangban állnak annak a társadalompolitikának alaptörekvéseivel, amelynek a tudánypolitika is része és kifejezője. Egy magasabb értelemben vett racionalitás mindenképp számba jöhet mint a tudományos-technikai haladás meggyorsításának kritériuma, azonban csak akkor, ha biztosítva van, hogy a gazdaság- és a társadalompolitika ugyanazt a célt szolgálja: az emberek munka- és életfeltételeinek, anyagi és szellemi-kulturális életszínvonalának szisztematikus javítását. A tudományos-technikai haladáson alapuló és a tőle függő, magasabb értelemben vett gazdasági racionalitás így egyszersmind az emberiség elvein alapuló társadalompolitika megvalósításának egyik fontos előfeltétele. Egy olyan tudánypolitika, amelynek alapját a termelési eszközök társadalmi tulajdona, a tudomány és technika fejlődési törvényeinek ismerete, a racionalitás és az emberiség alkotják, és amelyet a humanista társadalompolitikából adódó szükségszerűségek irányítanak, képes arra, hogy szabad, hozzáértésen és a társadalmi igények és szükségszerűségek belátásán alapuló döntések formájában megszabja a tudományos-technikai haladás útját, valamint képes úgy gyakorolni uralmat felette, hogy az valóban az emberek érdekeit és javát szolgálja.

3. Ebből következik, hogy az imperializmusban és a szocializmusban különböznek a tudományos-technikai haladás és a társadalmi haladás összekapcsolásának feltételei. A tudományos-technikai haladás nem képes eltüntetni azokat a társadalmi ellentmondásokat, amelyeknek alapja a termelőeszközök magántulajdona. Ennek éppen az ellenkezője történik: elmélyíti őket. Ennek a tényállásnak figyelemre méltó kifejeződése a várakozásoknak az a változása, amely az utóbbi években a főbb imperialista országokban sok tudós, politikus és a nyilvánosság széles rétegeinek magatartásában megfigyelhető annak lehetőségeit illetően, hogy társadalmi problémákat a tudományos-technikai haladás segítségével oldjanak meg. Egyre inkább tért hódít az a belátás, hogy a tudományos-technikai haladás magában nem szabadítja meg az embert a társadalmi bizonytalanságtól, nem vonja maga után automatikusan a társadalom megváltozását – mint ahogy azt az elmúlt évtizedek eufórikus polgári tudományhite olyan hangosan hirdette.

Ezért egyre inkább elterjed a tőkésországokban a tudománnyal kapcsolatos pesszimizmus, a tudomány válságáról beszélnek, és a tudományt teszik felelőssé az általános válságtünetekért, amivel a kapitalista világ gazdasági és társadalmi válságát akarják elleplezni. Ezzel szemben a tudományos-technikai haladás éppoly kevésbé felelős a tőke társadalmi vétségeiért, mint ahogy nem tudja felszámolni sem azokat. Tudományos-technikai és társadalmi haladás az imperializmusban nem egyirányú folyamatok, amelyek egymást kölcsönösen feltételeznék és támogatnák.

4. A tudományos-technikai forradalom vívmányai által a termelőerőknek olyan fejlettségi szintje és a társadalomnak olyan anyagi-műszaki bázisa jön létre, amely képes a

társadalmi gazdagság összes forrását mozgásba hozni. A termelőerők fejlődése mind erősebb késztetést jelent a szocialista és kommunista termelési viszonyok irányába, anélkül természetesen, hogy képes lenne egymaga megvalósítani azokat. Gondolatmenetünk összefoglalásaképp megállapíthatjuk, hogy a tudományos-technikai forradalom ugyan elkezdődhetett, de nem teljesedhet ki a kapitalista viszonyok között, mert a társadalmi erőknek az a minőségi átalakulása, amely kiteljesedésével együtt jár, átlépi azt a történelmi mértéket, amelyen belül a tőkeviszony még életképes.

5. Ha — mint ezt megállapítottuk — a szocialista társadalmi viszonyok között létrehozható a tudományos-technikai és a társadalmi haladásnak egy olyan korrelációja, amelyben ezek képesek arra, hogy a nép javát szolgáló további fejlődésük feltételeit kölcsönösen reprodukálják, úgy döntő jelentőséggel bír az a kérdés, hogy milyen módon valósítható ez meg gyakorlatilag. Ez azonban olyan kérdés, amely egy egységes és komplex társadalmi folyamat egységes és komplex irányítására vonatkozik. Megválaszolása ezért sokkal kevésbé a műszaki és természettudományokra, mint inkább és elsősorban a társadalomtudományokra tartozik. A tudományos-technikai forradalom által felvetett problémák végső soron csak a műszaki, természet- és társadalomtudományok interdiszciplináris együttműködése révén oldhatók meg eredményesen.

Amíg tehát a tudományos-technikai forradalom gyökere a természettudományoknak a XX. század közepén bekövetkezett fejlődésében rejlik, addig további kiteljesedése és ellenőrzése nem lehetséges a társadalomtudományok hozzájárulása nélkül. A tudományos-technikai forradalom ellenőrzése és kibontakozása a társadalmi fejlődési folyamatoknak olyan tudományos ismereteken alapuló irányítását és tervezését kívánja meg, amilyen csak a marxista—leninista társadalomtudományok alapján lehetséges. Ez a társadalomtudományok minőségileg új funkcióit feltételezi, és új követelményeket támaszt velük szemben. A csúcspontot azoknak az elméleti alapoknak a kidolgozására irányuló követelmény jelenti, amelyek biztosítják a tudományos-technikai, továbbá a társadalmi haladásnak mint egységes egésznek az ellenőrzését.

A TERMELŐERŐK ÉS TERMELÉSI VISZONYOK DIALEKTIKÁJA A SZOCIALIZMUSBAN

WOLFGANG EICHHORN

A szocializmus építése során mélyreható változások mennek végbe a termelőerők és termelési viszonyok általános fejlődési törvényszerűségeinek konkrét hatásmódjában. A kizsákmányolás megszüntetésével eltűnnek az antagonisztikus osztályellentétek is. A fejlődés egyre inkább a nép anyagi és kulturális jólétének emelését, a személyiség mindenoldalú fejlődéséhez mind kedvezőbb feltételek megteremtését és a szocialista életmód tökéletesítését szolgálja. Más szóval a fő termelőerő lehetőleg mindenoldalú fejlődése – vagyis a dolgozó ember szellemi és fizikai képességeinek, alkotó aktivitásának, szükségleteinek fejlődése – mind fontosabb szerepet játszik. A termelőerők és a termelési viszonyok változása növekvő mértékben tudatos alakítás eredménye. Mindez a szocialista viszonyok között olyan sajátosságokat kölcsönöz a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikájának, amelyek jelentősen különböznek az antagonisztikus ellentéteket tartalmazó termelési módok sajátosságaitól.

Azok a különbségek, amelyek az általános fejlődési törvény hatásának módjában jelentkeznek, nem szüntetik meg a törvényt magát. Érvényes a szocialista termelési módra is, hogy egyrészt a termelési viszonyok alakulása a termelőerők fejlődésétől függ, a termelési viszonyok pedig aktívan ható formákat jelentenek, s megszabják a termelőerők fejlődésének társadalmi célját, stimulusait, irányát, terjedelmét, ütemét. Ez a két mozzanat – a termelési viszonyoknak a termelőerőktől való függése és a termelési viszonyoknak a termelőerők fejlődésére gyakorolt hatása – alkotja azt az egységes összefüggést, amely a szocialista viszonyok között ellentmondásos mozgási és fejlődési folyamat keretében valósul meg. Ezt a szocialista országok tapasztalatai is igazolják.

A szocialista termelési mód ezen bonyolult és ellentmondásos fejlődési folyamatának interpretációiban időnként tapasztalható a kölcsönhatás absztrakt és mechanikus értelmezése. Gyakran tévesztik össze fogalmilag a termelési viszonyokat a tulajdonviszonyok jogi absztrakcióival, ami ahhoz vezet, hogy előbbieket mint a termelőerők fejlődésének merev és passzív kereteit értelmezik. Valójában a termelési viszonyok olyan viszonyokként léteznek, amelyek nem csupán megszabják a termelés történelmi-társadalmi minőségét; hanem az újratermelési folyamatban maguk is mindig újratermelődnék. A termelési viszonyok újratermelődéséről írja Marx: „A társadalmi termelési folyamatnak minden előfeltétele egyszersmind eredménye is, és mindegyik eredménye egyszersmind előfeltételeként jelenik meg. Mindazok a *termelési viszonyok*, amelyekben a folyamat mozog, azért éppannyira termékei, mint feltételei a folyamatnak.”¹ Egy másik helyen pedig:

¹ Karl Marx: „Értéktöbblet-elméletek.” *Marx–Engels Művei*, 26/III. Budapest 1977. 462. o.

„Ugyanazon viszonyoknak — a tőkés termelést megszabó viszonyoknak — az állandó újratermelése tehát az, ami nemcsak e folyamat társadalmi formáiként és eredményeiként jeleníti meg ezeket, hanem ugyanakkor állandó *előfeltételeiként*. De csak mint általa állandóan *tételezett*, alkotott, *termelt* előfeltételek ilyenek. Ez az újratermelés ezért nem tudatos és éppenséggel csak abban jelenik meg, hogy e viszonyok állandóan mint *előfeltételek* és a termelési folyamaton uralkodó *feltételek* léteznek . . . A polgár látja, hogy a termék állandóan termelési feltétellé válik. De nem látja, hogy maguk a termelési viszonyok, a társadalmi formák, amelyekben termel, és amelyek adott, természetes viszonyokként jelennek meg számára, nem egyebek, mint állandó terméke — s csak ezért állandó előfeltétele — ennek a sajátos társadalmi termelési módnak.”²

A szocialista termelési viszonyok olyan újratermelődéssel van dolgunk, amelynek során maguk e viszonyok állandóan bővülnek, differenciálódnak, „gazdagodnak”. A konkrét újratermelési folyamattal alkotott élő kapcsolaton kívül nem léteznek a termelési viszonyok (mint ahogy a termelőerők sem). A szocialista termelési viszonyokra is vonatkozik a marxai megállapítás, hogy ezek egyszersmind feltételei és eredményei a termelési folyamatnak, de csak annyiban feltételei vagy előfeltételei ennek a folyamatnak, amennyiben ebben a folyamatban ők maguk mint olyanok létrejönnek és megteremtődnek.

Ahhoz képest, amit Marx a kapitalizmusra vonatkozóan megállapít, abban áll a különbség, hogy szocialista feltételek között a termelési viszonyoknak és ezáltal a termelési folyamat gazdasági-társadalmi meghatározottságának újratermelése lényegében tudatosan megy végbe. Ez a marxista-leninista párt gazdaságirányítási stratégiájának kidolgozásával és gyakorlati alkalmazásával, a vezetés, a tervezés és gazdasági ösztönzés megfelelő rendszerének megvalósításával, a demokratikus centralizmus elvének alkotó alkalmazásával, a szocialista tömegkezdeményezés fejlesztésével valósul meg. Ez azonban ismét nem jelenti azt, hogy a tudatos döntések, a gazdasági stratégia, a vezetés és tervezés rendszere kiváltó okai lennének a szocialista termelési viszonyok fejlődésének, nem jelenti azt, hogy ez a fejlődés önkényesen lenne alakítható. A szocialista termelési viszonyok tökéletesedése objektíve törvényszerű folyamat, amely a tudatos vezetés és tervezés útján valósul meg.

*

A fejlett szocialista társadalom építéskor a termelési viszonyok egyrésztől ösztönzik a termelőerők fejlődését és a termelés társadalmasodása irányában hatnak, másrésztől éppen a termelőerőknek ez a fejlődése teremti meg a szükséges anyagi alapot a szocialista termelési viszonyok alakulásához és társadalmi gazdasági specifikumainak kibontakozásához. Ez a kölcsönhatás alkotja az alapját a termelési mód átalakulási folyamatának, amelynek során a fejlett szocializmusba, majd később fokozatosan a kommunizmusba való átmenet megtörténik. Különös jelentőséghez jut ebben a társadalom anyagi-műszaki alapjának tervszerű fejlesztése, ami a tudományos-technikai haladás eredményeinek kiaknázása és az intenzitás növelésének útján történik, továbbá elválaszthatatlanul összekapcsolódik a termelés további társadalmasodásával. A szocialista termelési mód jelenlegi

²Uo. 467. o.

stádiumában ezek „a munka társadalmi erőinek haladó tökéletesedése”-nek azok a fő vonalai, amelyekről Marx a munkabérről, árról és profitról szóló munkájában beszél.³

A fejlett szocializmus építésének alapvető feladata a munka termelékenységének, valamint minőségének és hatékonyságának gyors növelése, egyszersmind a dolgozók munka- és életkörülményeinek javítása és alkotó tevékenységük kibontakozása. Ez azt jelenti, hogy a fejlődés mindinkább egy meghatározott, a szocializmusra jellemző és a kapitalizmustól eltérő irányba terelődik. Ennek a termelékenység növekedésével kell összekapcsolódnia, ugyanakkor azonban meg kell könnyítenie a munkát és gazdagítania kell annak tartalmát. Ösztönöznie kell a dolgozók alkotó tevékenységét, segítenie kell részvételüket a vezetésben és tervezésben, és hozzá kell járulnia szellemi-kulturális szükségleteik kibontakozásához. Más szóval a fejlett szocializmusban a munkásosztály saját alkotó tevékenységének anyagi-műszaki feltételeit is alkotó és szellemi-kulturális szükségleteinek megfelelően alakítja.⁴

Ebben az esetben a termelőerők és termelési viszonyok dialektikájának hasznosításáról van szó. A fejlett szocializmus olyan anyagi-műszaki bázist követel meg, amely stabil gazdasági növekedést és magas munkatermelékenységet tesz lehetővé. Mint Lenin gyakran hangzottatta, a szocializmus műszaki alapját a gépi nagyipar jelenti, amely felhasználja a tudomány és technika vívmányait. De ugyanakkor többről is van szó: végső soron hosszú távon és céltudatosan arra törekszünk, hogy megteremtjük a kommunizmus anyagi-műszaki bázisát. Ez szükségszerűen egy hosszadalmas folyamat, mert a kommunizmusba való átmenet egy minőségileg új, magasabb rendű műszaki rendszert kíván meg, amely az embert nemcsak a nehéz, egészségre ártalmas munkától, hanem az egyhangú szellemi munkától is megszabadítja. Egy olyan munka- és életfolyamatnak az anyagi-műszaki alapjairól van szó, amelyben megszűnik a társadalmi egyenlőtlenség, a szellemi és fizikai munka különbsége, valamint város és falu közötti társadalmi különbségekkel összekapcsolt munkamegosztás, amelyben Marxszal szólva: „nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén — egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése . . . a termelés és gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg”.⁵

Az anyagi-műszaki alapnak ilyen jellege csak a tudományos-technikai forradalom vívmányainak a szocializmus előnyeivel történő szerves összekapcsolásával jöhet létre. Csak a tudományos-technikai forradalom és a szocialista gazdasági rendszer előnyeinek összekapcsolásával oldható meg új típusú termelőeszközök tömeges alkalmazása, így hozható létre olyan minőségileg új gépi technika, amelyre mindenekelőtt az automatizáltság jellemző, és amely az emberről a műszaki rendszerekre hárítja át az információfeldolgozásnak nemcsak nehéz fizikai és egészségre káros feladatait, hanem rutinszerű szellemi feladatait is, és ezáltal megteremti annak feltételeit, hogy az ember kilépjen a közvetlen munkafolyamatból és a termelést előkészítő, felügyelő, ellenőrző és szabályozó tevékenységet folytasson, hogy a közvetlen munka ne legyen többé a termelés alapja, és

³ Vö. Karl Marx: „Bér, ár és profit.” *Marx–Engels Művei*, 16. Budapest 1964, 116. o.

⁴ Vö. H. Maier: „Ein entscheidender Faktor ökonomischen Wachstums.” (A gazdasági növekedés egy döntő tényezője). In: *Neues Deutschland*, 1976. június 19/20.

⁵ Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Marx–Engels Művei 46/II. Budapest 1972, 169. o.

lehetővé válják az ember fizikai és szellemi-kulturális képességeinek valóban szabad, mindenoldalú fejlesztése.⁶ Végül soron a szocializmusnak és a tudományos-technikai forradalomnak ez az összekapcsolása az egyetlen út, amelyen megoldhatók a mai emberiség energia-, nyersanyag- és környezeti problémái, amennyiben nemcsak új nyersanyag- és energiaforrásokat tárunk fel, hanem alkalmazzuk ésszerű és hatékony felhasználásuk elveit is, amelyek magukba foglalják a társadalom természetes termelési és létalapjainak védelmét, fenntartását, újratermelését és megjavítását is.

Egy ilyen anyagi-műszaki alap csak hosszabb folyamat során teremthető meg. Ennek egyrészt a népgazdaság teljesítményének óriási mértékű növekedése a feltétele. Másrészt a jelentkező ellentmondásokat is fel kell tárni és le kell győzni, mert a fejlett szocializmus építése során is érvényre jutnak a technika olyan fejlődési tendenciái, amelyeket a kapitalizmus hozott létre, és amelyek még magukon viselik a kapitalista profittermelés bélyegét, a termelés természeti forrásaival folytatott rablógazdálkodás nyomait. Ezt mutatják a ma főleg a technizálás során szerzett tapasztalatok is. Megfigyelhető pl., hogy a szakképzett munkának, valamint a vele szemben támasztott követelményeknek a csökkenése a mechanizálás és automatizálás bizonyos szintjén újratermelődő tendenciát mutat.⁷ De a szocializmus fejlődésének jelenlegi szakaszában megnőnek annak a befolyásnak lehetőségei is, amellyel a szocializmus termelési viszonyai a termelés anyagi-műszaki alapjainak fejlődési irányára, a tudomány és termelés kapcsolatára és a termelés további társadalmasodására bírnak. S napjainkban a tudományos-technikai haladás is mind több és több eszközt ad a kezünkbe egyrészt a termelés intenzitásának fokozására és hatékonyságának növelésére, másrészt viszont a munka megkönnyítésére és arra, hogy viszonylag egyszerű és gyakran ismétlődő munkafázisokat technikai eszközökkel végeztessünk el.⁸

A fejlett szocializmusban a társadalmi termelés fejlődésének rendkívül fontos folyamatai a termelés további társadalmasodásával összefüggésben rajzolódnak ki. A fejlett szocialista társadalom termelésének társadalmasodásán egy komplex folyamatot kell értenünk, abban az értelemben, amire Lenin is gondolt, amikor arról beszélt, hogy a szocializmusban „*társadalmasítani* kell a termelést a *gyakorlatban*”⁹.

Két olyan tendenciát emelhetünk ki, amelyek a fejlett szocialista társadalom építésekor a társadalmasodás folyamatához kapcsolódnak, és a termelőerők, valamint a termelési viszonyok dialektikus kölcsönhatásának szempontjából növekvő jelentőséggel bírnak. Amint azt a Szovjetunió, de az NDK vagy más szocialista országok tapasztalatai is mutatják, az egyik ilyen tendencia a nagy kapacitású, komplex termelőegységek kialakulása. Ezek – anélkül természetesen, hogy megszűnne a sajátos áruszerkezettel rendelkező kis és közepes üzemekben történő termelés – az egész termelés döntő szervezeti és szerkezeti egységeivé válnak. Itt jól érzékelhetően megmutatkozik, mint válik mind

⁶ Vö. A. Butenko: „Die entwickelte sozialistische Gesellschaft – Wesen und Probleme.” (A fejlett szocialista társadalom lényege és problémái.) Sowjetwissenschaft 1976/10. 1009–1025. o.; oroszul: A. P. Butenko: Razvitoe socialističeskoe obščestvo: subčnosť i problemy, „Voprosy filosofii”, 1976/6.

⁷ Vö. W. Fitze, N. Pauligk, H. Schleiff: *Wissenschaftlich-technische Revolution – sozialistische Arbeit – Persönlichkeit* (Tudományos-technikai forradalom – szocialista munka – személyiség). Berlin 1976.

⁸ Vö. H. Nieck: „Materiell-technische Basis und gesellschaftlicher Fortschritt” (Anyagi-műszaki bázis és társadalmi haladás). In: *Einheit*, 1976/8.

⁹ Vö. Vlagyimir Iljics Lenin: „A szovjethatalom során levő feladatai.” *Lenin Összes Művei*, 36. Budapest 1972, 159. o.

magasabb szinten valósággá, amit Lenin a „társadalmasított nagyüzemi termelés szocializmusának” nevezett.¹⁰ Kapusztyn a következőket mondja erről: „Jelenleg mind egyértelműbben rajzolódik ki egy jelentőségteljes új folyamat; ez egy olyan szerkezeti formába való átmenet, ahol a fő szerkezeti egységet az önálló gazdasági elszámolással rendelkező, komplex nyersanyag-feldolgozás, illetve azonos technológiai eljárások által egymáshoz kapcsolódó trösztök (műszaki termelőtrösztök, tudományos termelőegyesülések, agrár-ipari egyesülések stb.) vagy kombinált vállalatok alkotják. Szerkezeti vonatkozásban a fejlett szocializmus gazdasága tehát az önálló gazdasági elszámolással rendelkező, nagy komplex egységek gazdaságaként valósul meg . . . Kétségtelenül ilyen, több egységből álló komplexumok jelentik a jövő legfejlettebb üzemtípusát. Jellemzői: a specializáció magasabb rendű formáinak alkalmazása, az azonos jellegű termelés optimális koncentrációja, maximális mechanizáltság és automatizáltság mellett tökéletes technológia, a termelés és a tudományos-műszaki tevékenység egysége . . . A gazdasági egyesülések társadalmi-gazdasági funkciója abban áll, hogy biztosítják a lehető legkedvezőbb feltételeket a termelés további társadalmasítása, valamint a szocialista tervgazdálkodás nyújtotta előnyök ezen az alapon történő átfogóbb kihasználása számára.”¹¹

A fejlett szocializmusban végbemenő társadalmasodási folyamatra jellemző másik fontos tendencia a nemzetközi gazdasági integráció formájában nyilvánul meg. Ehhez kapcsolódik a termelőerők fejlődésének és a szocialista termelési viszonyoknak mind erőteljesebbé váló és mindinkább elmélyülő internacionalizálódása. Ezek a folyamatok a szocialista termelési mód fejlődésének belső szükségleteit juttatják kifejezésre és nemzetközi lényegének kifejezői.

A Kölcsönös Gazdasági Segítség Tanácsának komplex programja alapján új, magasabb rendű integrációs feladatok kerültek előtérbe: hosszúlejáratú célprogramok kidolgozása és megvalósítása. A termelőerőknek és a termelési viszonyoknak az a dialektikája, amely a fejlett szocialista társadalomépítésre jellemző, így nemzetközi területen is egyre nagyobb mértékben valósul meg, és az az internacionalizálódás folyamatának egyik hajtóerejévé válik. Ennek a folyamatnak alapja a modern termelőerők fejlődése. A termelésnek, a munkamegosztásnak, a kettő kombinációjának, a közlekedésnek és a termelőerőknek olyan mérvű koncentrációja, amelyet a tudomány és technika mai állása megkövetel, csak a nemzeti népgazdaságok keretein túlnövő gazdasági együttműködés által érhető el. A szocialista gazdasági integráció egyre inkább felöleli a társadalmi újratermelési folyamat minden területét és szakaszát, és ilyen módon magában foglalja azt is, hogy a szocialista termelési viszonyok, amelyek a maguk részéről az internacionalizálódási folyamat társadalmi célkitűzését, társadalmi-gazdasági specifikumát, történelmi irányát adják, nemzetközi viszonylatban bővítetten termelődnek újra. Így tehát a termelőerők és termelési viszonyok nemzetközi fejlődése egyaránt érdeke minden szocialista ország népének, mert ez szükséges eszköze annak, hogy a szocialista országok dolgozói számára hosszú távon megteremtjük anyagi és kulturális élet színvonaluk javításának szilárd feltételeit.

*

¹⁰ Vö. Vlagyimir Iljics Lenin: „Az orosz forradalom ereje és gyengesége.” *Lenin Összes Művei*, 15. Budapest 1967, 215. o.

¹¹ J. Kapustin: „Wissenschaftlich-technische Revolution: Vervollkommnung der sozialistischen Produktionsverhältnisse” (Tudományos-technikai forradalom: A szocialista termelési viszonyok tökéletesedése). *Gesellschaftswissenschaft* 1975/2, (Moszkva), 88, 89. o.

Az előző gondolatmenet mutatja, hogy a termelőerőknek a fejlett szocializmus kibontakozásához szükséges fejlődését — a termelés anyagi-műszaki alapjait és a tudományos-technikai haladást is figyelembe véve — mindig csak a termelési viszonyokkal és a fejlődés osztályjellegével való kapcsolatából érthetjük meg. És megfordítva, a szocialista termelési viszonyok tökéletesedése, és ezzel egyidejűleg annak a társadalmi gazdasági alapnak kibontakozása, amelyen a fejlett szocialista társadalom egészének és osztálytendenciáinak további kialakulása nyugszik, csak annak alapján és azzal elválaszthatatlan kölcsönhatásban jöhet létre, amit Marx „a munka társadalmi erőinek haladó tökéletesedésének” nevez.

Amennyiben a termelési viszonyok kibontakozásáról vagy tökéletesedéséről beszélünk, nem csupán arra gondolunk, hogy a termelési viszonyok rendszerének egyik vagy másik eleme megváltozik, például bizonyos változások mennek végbe az elosztási viszonyokban vagy az árak rendszerében. Természetesen ezek is a termelési viszonyok változásai, de a fejlett szocialista társadalom termelési viszonyai egy egységes egészet alkotnak. Ha tehát a termelési viszonyok tökéletesedéséről beszélünk, akkor a termelési viszonyok egész rendszerének továbbfejlődésére gondolunk. „Marx elmélete szerint a termelési viszonyoknak minden ilyen rendszere külön társadalmi organizmus, s ezen organizmus keletkezésének, működésének és magasabb formába való átmenetének, egy más társadalmi organizmussá való alakulásának megvannak a maga külön törvényei.”^{1 2} A fejlett szocializmusban az határozza meg fő vonalaiban a termelési viszonyok rendszerének további fejlődését, hogy a *szocializmus gazdasági alaptörvénye* a népgazdasági teljesítmény növekedésének mértékében *mind erősebben és mind átfogóbban jut érvényre*.

A vezetés, tervezés és gazdasági ösztönzés rendszerének tökéletesedése egyike a szocializmus jellemző tendenciáinak. Véleményem szerint helytelen, ha ezt a rendszert a termelési viszonyok egész rendszerén belül külön oldalként, külön elemként tekintik.

A termelés intenzifikálása, a tudományos-technikai haladás meggyorsulása és a termelési folyamat fokozódó társadalmasodása maga után vonja a vezetés, tervezés és gazdasági ösztönzés rendszere állandó tökéletesítésének szükségességét. Tervszerűen úgy kell alakítani a gazdaság növekedésével a népgazdaság különböző ágazatai közt egyre szélesedő és mindjobban összefonódó gazdasági kapcsolatokat, hogy ezáltal biztosítsuk az arányos fejlődést. Különös jelentőséggel bír a gazdaságirányító tevékenység magját alkotó tervezés szakosítása. A Német Szocialista Egységpárt IX. kongresszusa világossá tette, hogy erősíteni kell a távlati tervnek mint a gazdaságirányítási tevékenység egyik fő eszközének szerepét, biztosítani kell a népgazdaság egészének színvonalát befolyásoló termelési feladatok (pl. lakásépítési program) komplex megoldását, egységesen kell megtervezni az új termékek kikísérletezésétől, előállításától és gyártásától a beruházások előkészítéséig és megvalósításáig tartó ciklust, a kielégítésre váró társadalmi igények növekvő körére, különösképp pedig a nép anyagi és kulturális életszínvonalának emelkedésére való tekintettel fokozni kell a terv komplex jellegét, és eleget kell tenni azoknak a megnövekedett követelményeknek, amelyek a Közös Gazdasági Segítség Tanácsa keretében kidolgozott és megvalósított hosszúléjárati célprogramokból erednek.

^{1 2} Vlagyimir Iljics Lenin: „A narodnyikság gazdasági tartalma és bírálata Sztruve úr könyvében.” *Lenin Összes Művei*, 1. köt. Budapest 1963, 398. o.

A szocialista termelési viszonyok tökéletesítése többek közt azt jelenti, hogy a vezetés, tervezés és gazdasági ösztönzés mechanizmusát úgy irányítsuk, hogy ezáltal a dolgozók, az egyes gazdasági egységek és végül az egész társadalom érdekeit állandóan összhangban tartsuk és egy egésszé kovácsoljuk, és hogy ezen az alapon erősítsük a munkások, szövetkezeti parasztok és az értelmiségiek alkotó részvételét a vezetésben és tervezésben, valamint hogy mind nagyobb mértékben fejlesszük a dolgozók szaktudását és aktivitását, és hogy ez szervezeten fejtse ki hatását a szocialista társadalom tudományos-technikai, gazdasági, valamint társadalmi és politikai potenciáljának növelésében. Ezt a folyamatot erősíti, hogy a gazdasági ösztönzőket – köztük a teljesítménynek megfelelő bérezést – az erkölcsi ösztönzőkkel szoros összefüggésben alkalmazzuk az igényeket kielégítő termelés, a termelékenység növelése, a termékek minőségének javítása, az önköltség csökkentésének érdekében.

Mindaddig, amíg léteznek osztályok és társadalmi csoportok, addig a termelési viszonyok újratermelése egyszersmind az osztályok és társadalmi csoportok, valamint bizonyos, köztük fennálló viszonyok termelésének és újratermelésének folyamata is: általánosan megfogalmazva, történelmileg meghatározott társadalmi szubjektumok kialakulásának folyamata. Marx a *kapitalista* újratermelési és értékesítési folyamatról szólva kiemelte, hogy az mindenekelőtt „*magának a tőke és munka, tőkés és munkás viszonyának az újratermelése*”. Marx megjegyzi, hogy ez a társadalmi viszony „valójában a folyamat még fontosabb eredményeként jelenik meg, mint az anyagi eredményei”.¹³

A szocialista termelési viszonyoknak a termelőerőkkel kölcsönhatásban történő fejlődése tehát végső soron az embernek mint a szocialista társadalom szubjektumának kialakítására irányul. De azok az emberek, akik a mindenkori termelési viszonyok szubjektumaiként és hordozóiként tevékenykednek, nem absztrakt, a szóban forgó termelési mód gazdasági társadalmi jellegétől független lények. Csak annyiban lehetnek ezeknek a viszonyoknak szubjektumai és hordozói, amennyiben termékei is egyszersmind, amennyiben ezek a viszonyok formálják őket, ezek által nyernek társadalmi jelleget és funkciót.

Így tehát a szocialista termelési viszonyok alapvető tendenciáját az alkotókészség kibontakoztatása, az embernek mint a legfőbb termelőerőnek és mint a fejlett szocializmus, végül pedig a kommunizmus megalkotójának fejlődése s az ehhez szükséges feltételek megteremtése jelzi.

¹³ Vö. Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Marx–Engels Művei*, 46/I. Budapest 1972, 344. o.

A SZELLEMI ALKOTÓTEVÉKENYSÉG FEJLŐDÉSÉNEK PROBLÉMÁI

HELMUT KLOTSCH

A szellemi alkotótevékenység vizsgálatának elemi kiindulópontja annak az összefüggésnek figyelembevétele, amely a tevékenységet az embernek a természet és a társadalom megváltoztatása érdekében folytatott anyagi-tárgyi tevékenységével kapcsolatban jellemzi. A munkával együtt, a munka bázisán alakult ki és fejlődött a gondolkodásnak sajátosan az emberre jellemző tevékenysége, a környező világ szellemi elsajátítása. Az ember csak azáltal teremtette meg a maga társadalmi természetét, hogy a munka révén viszonyba lépett a külső természettel. A külvilághoz való gyakorlati viszonyulásának bázisán kifejlődött a külvilághoz való szellemi viszonya is. A külvilággal való szellemi kapcsolatai éppoly árnyaltak, mint amennyire árnyaltak az embernek a természethez, anyagi környezetéhez fűződő anyagi kapcsolatai. Nincs ez másként a szellemi tevékenység anyagi természetével sem, amelynek gyökerei a gyakorlati tevékenység alkotó jellegéig nyúlnak vissza. Érthető tehát, ha elemzésünket magának a munkának a vizsgálata kell hogy bevezesse.

Mikor Marx általánosságban jellemezte a munkafolyamatot, tehát úgy, ahogyan az a konkrét történelmi-társadalmi viszonyoktól függetlenül lezajlik, ezt írta: „A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akarátát. S ez az alárendelés nem elszigetelt művelet. A dolgozó szervek erőfeszítésén kívül a munka egész tartama alatt szükség van a figyelemként megnyilvánuló céltudatos akaratra, mégpedig annál inkább, minél kevésbé ragadja magával a munkást a munka a saját tartalmával és végrehajtásának módjával, minél kevésbé élvezi tehát a munkát mint saját testi és szellemi erőinek játékát.”¹ Marx a munkának már ebbe az egészen általános meghatározásába egy sor olyan kategóriát vett föl, amelynek tartalmát tudati jelenségek alkotják, mint pl. „elképzelés”, „eszmeileg”, „cél”, „akarat”, „figyelem”, „szellemi erők”. Ezekkel a fogalmakkal az ember szellemi aktivitásának meghatározott formáit ragadja meg, amelyek a munkafolyamaton belül szükségszerűen szerepet játszanak. Marx itt megállapítja, hogy a munkafolyamaton belül meghatározott összefüggés van e szellemi műveletek közt. A munkafolyamat eredménye eleinte csak eszmeileg létezik, *elképzelésként* van jelen a munkás fejében. A gyakorlati tevékenységet ez az elképzelés irányítja, vagyis a kép-

¹ MEM. 23. köt., 169. o.

zet diszpozicionális jelleggel rendelkezik, hiszen megadja a cselekvés célját, értelmét. E cél elérése érdekében aktivizálni kell az *akaratot*, amely célszerűen irányítja a cselekvést. E funkciójában az akarat szakadatlan *figyelemként* nyilvánul meg. Ha vizsgálni akarjuk az ember szellemi aktivitásának különböző formáiban megmutatkozó alkotó jelleget, akkor ez az elemzés az imént említett különböző szellemi műveletek összefüggésének vizsgálatát is megköveteli, mégpedig különböző konkrét társadalmi viszonyok között folytatott gyakorlati munkatevékenységére való vonatkozásában, ahol is figyelembe kell vennünk, hogy a munka olyan folyamat, melynek során az emberek szükségleteik kielégítésére szolgáló tárgyakat (használati értékeket) éppúgy termelnek, sőt újra is termelik őket, mint ahogy egyidejűleg termelik és újratermelik társadalmi viszonyaikat is. Mindkét oldal egyetlen egységes aktusban olvad össze. Ugyanakkor magától értetődik, hogy aligha lehetne ezeket a sokrétű összefüggéseket és folyamatokat egyetlen tollvonással elintézni. Mondandónkat mindössze néhány olyan fejlődéstörténeti és ismeretelméleti probléma tárgyalására szeretnénk korlátozni, amelyet ebből a meglehetősen átfogó kérdéskomplexumból ragadtunk ki.

Célunk megvalósítása érdekében először is azt a kérdést kellene tisztáznunk, milyen jellegűek azok a képzetek, amelyek bizonyos fokig az elkészítendő tárgyról alkotott gondolati modellként vannak jelen a munkás tudatában. Hogyan jönnek létre ezek a képzetek, a valóság képződik-e le bennük, és milyen értelemben lehet anyagi viszonylatok eszmei visszatükröződéseként fölfogni őket? Már ez a kérdés is egy sor problémát vet föl. Ha ugyanis a létrehozandó termék esetében nem általában véve valamely már létező tárgy utánzásáról van szó, ha tehát nem az a feladat, hogy lemásoljunk valamilyen már létező dolgot, hanem az, hogy valami újat hozzunk létre, aminek a valóságban még semmi megfelelője nincs, akkor a gondolati kép minden bizonnyal szellemi alkotás eredménye. S a mindennapi életben valóban lépten-nyomon találkozhatunk ilyen jellegű alkotó tevékenységgel. Az az újító, aki valamely szocialista üzemben olyan új eljárást talál, melynek segítségével anyagot lehet megta-
karítani és növelni lehet a munka termelékenységét, éppen azért tarthat joggal igényt az újító címre, mert a termelés gyakorlati folyamatába bevezetett valami olyasmit, ami eddig nem létezett. Újat hozott létre és ennyiben alkotó tevékenységet fejtett ki.¹² Hasonló a helyzet, ha a tudósokat nézzük, akik a természet tulajdonságait vagy törvényszerűségeit fedezik föl, új technikai létesítményeket vagy új technológiai eljárásokat dolgoznak ki.

Míg azonban az idézett példákban az alkotótevékenységnek a társadalmi fejlődés már viszonylag magas fokán jelentkező példáival van dolgunk, ugyanezt a folyamatot elvben minden munkatevékenység kezdeteiben kimutathatjuk. A munka előformái abból állottak, hogy az emberek a természetben a fogyasztás számára készen talált gyümölcsöket, gyökereket stb. fölkutatták, hogy ily módon kielégítsék az élelem utáni természetes szükségletüket és fönntartsák pusztá életüket. Ez a tevékenység még nem munka a szó tulajdonképpeni értelmében, mert lényege szerint még csak

¹² „Alkotó” jellegűnek azt a tevékenységet nevezzük, amelynek eredményeképpen valami elvileg új születik, vagy amely, mint tevékenység, új eljárást képvisel. Mindkét esetben eredeti teljesítményről kell hogy szó legyen. A fogalomnak ez a beszűkítése módszertani szempontból szükséges és nem jelenti a reprodukáló tevékenység lebecsülését, amely természetesen továbbra is alkotó jellegű marad abban az értelemben, hogy előállítja a létszükségleti tárgyakat.

alkalmazkodás a kész természethez, ami pedig az állatokra jellemző. Az emberré válás folyamata a természethez való ezen alkalmazkodásból a természet aktív megváltoztatásába való átmenetben zajlik, melynek célja, hogy a természetet az ember szükségleteinek megfelelően alakítsák. Ezzel azonban megváltozik magának a szükségletnek a jellege is, elveszíti állatias vonásait és emberi szükségletté alakul. „Belsőleges képként” jelenik meg, melyben „a termelés tárgyai még szubjektív formában”³ annak gondolati képeként léteznek, amire az embernek fejlődése egy meghatározott fokán élete fenntartásához szüksége van, míg azonban ezt a tárgyat, szükségletének tárgyát, az őt körülvevő világban nem találja meg. Ami a körülötte levő világban kínálkozik, azok a különböző természeti dolgok, melyeket előbb a munka tárgyává kell tennie, hogy belőlük a szükségleteit kielégítő dolgokat hozza létre. Így például az időjárás viszonyosságai elleni védekezés szükségletét csak akkor tudja az ember kielégíteni, ha mondjuk a fát kunyhóvá tudja földolgozni, vagy valamely állat bőréből ruhadarabot tud készíteni. Ehhez célszerű gyakorlati tevékenység szükséges, amelynek eredményeképpen létrejönnek a szükséges tárgyak, mert a természetben található fák vagy állati bőr még nem kunyhó, ill. nem ruhadarab. Intenzív szellemi erőfeszítésre volt szükség ahhoz, hogy bizonyos fókig fölfedezzék az ezekben a természeti tárgyakban rejlő lehetőségeket, hogy megismerjék a természetben található anyagok tulajdonságait és hogy célszerű megváltoztatásukkal hasznosítsák is őket. Minden egyes előre megtett lépéshez ily módon, ami az emberiség, az emberi kultúra és civilizáció fejlődését jellemezte, az ember alkotó szellemi képességeinek a gyakorlati tevékenységgel karöltve haladó fejlődésére volt szükség.

Az ember szükséglete és a között a képzete között, amelyben munkájának eredménye először eszmeileg létezik, szoros összefüggés van. Tulajdonképpen ugyanazon tudati jelenségről van szó; dialektikus ellentmondásként jelentkezik, ellentétes, egymást átható oldalak egységeként. Azon tulajdonsága, hogy szükségletként létezik, kifejezésre juttatja valaminek a hiányát, egy olyan tárgy nemlétét, amelyre az embernek életéhez és jó közérzetéhez szüksége van. Ebben megmutatkozik a passzív oldal, a környezettől való függőség. Az aktív oldal annak képzeteként érvényesül, ami ennek a hiánynak a megszüntetése, a szükséglet kielégítése céljából nélkülözhetetlen; ez az aktív oldal tehát a környezet megváltoztatására irányul. Az ember alkotó szellemi tevékenysége ennek az ellentmondásnak mozgását és megoldását jelenti. Ezt a folyamatot a következőképp írhatnánk le: A szükségletben megmutatkozó hiány, mint például az éhségérzetként jelentkező élelmiszerszükséglet, annyiban viszonylag meghatározatlan, hogy ennek a szükségletnek a kielégítése különböző élelmiszerek révén lehetséges, vagy, hogy egy másik példát hozunk, ugyanilyen a sikeres vadászat érdekében választott legalkalmasabb stratégia. Így a szükséglet mindig a lehetőségek meghatározott, viszonylag korlátozott tartományát rejtí magában: ezek közül kell a legalkalmasabbat megtalálni, amelynek megvalósítása révén ki lehet elégíteni a szükségletet. Ezeket a lehetőségeket a környezeti föltételek és a társadalmi fejlődés által elért általános színvonal objektív módon meghatározzák ugyan, a legjobb lehetőség megtalálása azonban mindig többé-kevésbé bonyolult problémát jelent, amelynek konstruktív megoldása az elvégzendő szellemi munka alkotó tartalmának egyik oldalát

³ MEM., 46/I. köt., 19. o.

képezi. Elvileg teljesen közömbös, hogy viszonylag egyszerű, vagy mint napjainkban, bonyolult technikai és más problémákról van-e szó. Minden egyes esetben az alkotó szellemi munka ez által az ellentmondás által megteremtett erőterben mozog, ezt az ellentmondást kell megoldania. Már ebből is kitűnik, hogy nincsen az anyagi világtól s e világ gyakorlati megváltoztatásától független, „tisztá” alkotó szellemi tevékenység. Impulzusait az embernek az őt körülvevő világhoz fűződő gyakorlati viszonyából nyeri. Sajátos párlata ennek az élő kapcsolatnak, melynek során az ember küzd a természettel. Másfelől azonban nem is pusztán eszmei leképzése ennek a kapcsolatnak. Újat tesz hozzá azáltal, hogy elrendezi, megrostálja és a legkülönfélébb módon földolgozza a gyakorlatban szerzett sokrétű tapasztalatot; s ez az új belerendeződik megint csak az ember gyakorlati-tárgyi tevékenységébe. Enélkül az emberiség nem fejlődött volna, hanem, akárcsak az állatvilág, kizárólag a természethez való alkalmazkodásra korlátozódott volna.

A fent leírt ellentmondásban az aktív mozzanat, a természet célszerű megváltoztatására irányuló képzet alkotja a meghatározó oldalt. Az eszmei kép között és aközött, ami a munka során, annak eredményeképpen, termékként megszületik, egybeesésnek kell lennie. Ebben fejeződik ki, hogy a kitűzött célt valóban megvalósították. A szellemi tevékenység azonban korántsem korlátozódik csupán az eszmei kép megteremtésére, amelynek az a funkciója, hogy modellül szolgáljon a gyakorlati átalakító tevékenység számára. Annak gondolati képzete, ami a munka terméke kell hogy legyen, és az aztán valóban létrehozott anyagi-tárgyi termék közötti viszony nemcsak a munkafolyamat kiinduló-, ill. végpontjának a meghatározására korlátozódik, mondjuk abban az értelemben, hogy a kiindulópontban a terméknek a szükségletből született gondolati képzete áll, amely azután a munka tárgyi eredményeképpen anyagilag megvalósul és ezzel, mivel fölloldódik az anyagban, ki is alszik. A munka folyamat; melynek során a munka tárgya fokozatosan elveszíti a nyers természeti tárgy formáját és az ember számára való, célszerűen megváltoztatott tárggyá alakul, amely ki tudja elégíteni az ember szükségletét. „A munkafolyamat alatt a munka szakadatlanul a nyugtalanság formájából a lét formájába, a mozgás formájából a tárgyiság formájába megy át.”⁴ A szellemi munka folyamata analóg a gyakorlati-tárgyi munka folyamatával. A természetes anyag megváltoztatásának minden szakaszában a gondolati képet össze kell vetni a munka kész eredményével. Leontyev szovjet pszichológus fölhívja figyelmünket e tevékenység egyik, ebből a szempontból fontos mozzanatára: „Mivel a munkatermék eleinte még nincsen aktuálisan jelen, csak akkor irányíthatja a tevékenységet, ha a szubjektum számára olyan formában jelentkezik, amely megengedi a kiindulópontot képező anyaggal (a munka tárgyával), valamint ennek közbeeső állapotaival való egybevetést. Mi több, a terméknek mint célnak a lelki képzete olyan formában kell hogy adott legyen a szubjektum számára, hogy az e tükröképpen *műveleteket* tudjon végrehajtani, vagyis hogy az adott föltételeknek megfelelően tudja alakítani. Ezek a képek tudatos képek éppenséggel, röviden tudatos képzetek. A tudat jelenségei.”⁵

⁴ MEM., 23. köt., 179. o.

⁵ A. N. Leontjew, „Tätigkeit und Bewußtsein” (Tevékenység és tudat). *Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge*. Berlin 1973. 5. füzet, 516. o.

Különösen érdekes itt annak szükségszerűségére való utalás, hogy e képzetben, ezen az eszmei képen a munkafolyamat során műveleteket hajtanak végre, vagyis ilyen vagy olyan irányban a képet meg kell tudni változtatni. Megesik, hogy „az emberi gyakorlat... a cél ‚megvalósításában’ ‚akadályokkal’ találkozik, sőt ‚lehetetlenségbe’ ütközik...”⁶, s így nem tudja megvalósítani a kitűzött célt. Az ember azon képessége, hogy az ilyen „akadályokra” a gondolati kép megváltoztatásával válaszol, eltér az eredeti célkitűzéstől és más megoldások után kutat, amelyekkel áthidalhatja a nehézségeket, szellemi tevékenysége alkotó oldalának fontos mozzanata. Itt is megmutatkozik, hogy a tudatnak nem az objektív valóságtól való látszólagos függetlensége teszi lehetővé az alkotó szellemi munkát és alakítja ki a neki megfelelő képességeket, hanem éppen az objektív valósággal való gyakorlati szembenézés ennek a föltétele. Mégsem elég, ha megrekedünk az egyik oldalon az eleven munkavégző képességgel rendelkező embernek a másik oldalon a munka tárgyához való viszonyánál. A munkatevékenységet a munkaeszközök készítése jellemzi. „Munkaeszközök használata és megteremtése — ámbár csíra formájában már bizonyos állatfajtáknak is sajátja — a specifikusan emberi munkafolyamat jellemzője, s Franklin ezért úgy határozza meg az embert, mint ‚toolmaking animal’, mint szerszámkészítő állatot.”⁷ Ezek a munkaeszközök, „amelyeket a munkás önmaga és a munkatárgy közé iktat, s amelyek e tárgyra ható tevékenységének vezető közegül szolgálnak”,⁸ nemcsak a munkafolyamatnak magának megmagyarázása szempontjából játszanak jelentős szerepet, hanem az alkotó szellemi munka szempontjából is, amelyet az embernek ezzel szoros összefüggésben kell kifejtenie. Az újabb antropogenetikai irodalomban olvasható eredményekre hivatkozva K. Gößler és M. Thom megállapítják, hogy „a fogalmi gondolkodás kialakulását, sőt, magának az agy nagyságának fokozatos növekedését a létrejövő és fejlődő embernél... a szerszámkészítés egyik *következményének*”⁹ kell tekintenünk.

Hogyan jön azonban létre ez a tényállás, vagyis hogyan magyarázható épp a szerszámkészítés alapján annak a szervnek a fejlődése, amelyet az ember szellemi tevékenysége során használ, s hogyan magyarázhatók egyáltalán szellemi képességei? Tömör és minden egyes mozzanatában bizonyított feleletet nem tudunk adni erre a kérdésre, bizonyos értelemben azonban az első lépéseket a vázolt összefüggésekhez kapcsolódó szellemi munkafolyamatok alapján meg lehet tenni.

Induljunk ki abból, hogy a szerszámkészítés nem lehet a munkatevékenység végcélja; ez csak olyan dolgok készítése lehet, amelyek végül is közvetlenül emberi szükségleteket elégítenek ki, így tehát a munkaeszköz eszköz valamilyen cél eléréséhez. Ez mit sem változtat azon, hogy a szerszám előállítás maga célszerűen zajlik le. Ezt a célszerűséget azonban a művelet technológiai jellege diktálja, aminek érdekében a munkatárgy megváltoztatása céljából be kell vetni a munkaeszközt. A munkaeszközök célszerű elkészítése azt jelenti, hogy egy távolabbi célnak meg kell felelniük, annak,

⁶ LÖM., 29. köt., 177. o.

⁷ MEM., 23. köt., 170. o.

⁸ Uo. 169. o.

⁹ Klaus Gößler–Martina Thom, *Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis* (A megismerés anyagi meghatározottsága). Berlin 1976. 131. o.

amiből levezették őket. A szerszám fogyasztása nem közvetlenül történik, hanem fogyasztási eszközök előállítása révén. Itt már egy többtagú összefüggés rajzolódik ki, amit eszmeileg meg kell ragadnunk és föl kell dolgoznunk. A szerszámok előállításához bonyolult gondolati asszociációs láncra van szükség, amely analóg az anyagi összefüggésekkel, de nem azonos velük. Először ki kell gondolni, hogy a munkaeszközt milyen formákkal és milyen tulajdonságokkal kell ahhoz fölruházni, hogy a jövőben megfelelően célszerű rendeltetésének. A készen talált természeti tárgyaknak azon céllal történő értelmes megváltoztatása, hogy további változtatások eszközeként vessék be őket, annyit tesz, hogy nemcsak a végterméket kell először gondolatilag létrehozni, hanem hogy az előállításához szükséges eszköznek is lényeges tulajdonságaiban meg kell felelnie azon technológiai igényeknek, amelyek a végtermék elkészítésekor fölhasználásának alapját képezik.

Az emberi munkát jellemző közvetett összefüggések eszmei anticipációjának, konstruktív gondolati megragadásuknak szükségessége a szellemi munka alkotó oldalával szemben minőségileg magasabb igényeket támasztott. Annál inkább, mert ezen összefüggés új tagokkal történő mennyiségi kibővítése a növekvő termelési tapasztalatok és a szükségletek bővülése következtében elkerülhetetlenné vált. Végül, meglehetősen korán készítenek már szerszámokat szerszámkészítés céljából. Így például egyszerű fúrókat, amelyekkel a köveket át lehetett lyukasztani, hogy aztán nyéllel ellátva szilárd kőbaltát készítsenek belőle. Végül is ez a bővülés nemcsak hogy egyenesvonalúan zajlik, hanem legyezőszerűen kitárul és mindinkább olyan tagok komplex, szisztematikus összefüggésének jellegét ölti magára, amelyek szigorúan determinált műveletek sorozatává változtatják a munkafolyamatot; ezek egymásra vannak hangolva, tartalmukat és hatásuk irányát a munkatevékenység végcélja határozza meg.

A szerszámkészítéskor az összefüggő tagok rendszerének mennyiségi bővülése egy bizonyos ponton elkerülhetetlenül átcsap új minőségbe. Ez az új minőségbe történő átcsapás különböző jelenségekben érvényesül, amelyek a maguk módján egytől egyig tartósan befolyásolják az alkotó szellemi tevékenységet. Legelőször is, a gyakorlati tevékenység oldaláról nézve, az összefüggés fönt leírt bővülésével az ember és a külső természet között mind bonyolultabbá váló kölcsönhatás alakul ki. Olyan mértékben, amilyen mértékben az ember a készen talált természeti tárgyakat nemcsak felszínesen alakítja át, hogy aztán azonnal el is fogyassza, hanem magukat a természeti folyamatokat és az előbbieket kombinálva alkalmazza, mint például az ércolvasztásnál, a fémnek a meddő kőzettől történő elválasztásakor, e fémek további földolgozásakor stb., az embernek a természetet átalakító gyakorlati alkotótevékenysége olyan fokot ér el, amelyen ezt a tevékenységet kísérő szellemi műveleteknek maguknak messze bonyolultabb jelleget kell ölteniök.

A szerszámkészítésre való áttéréssel párhuzamosan a tudatban egy minőségileg új állapotba történő átmenet folyamata kapcsolódik össze; fokozatosan kialakul az elvont gondolkodás képessége. Ha kezdetben a tudat tartalmilag éppannyira tárgyi volt, mint a gyakorlati tevékenység, vagyis tartalmai arra korlátozódtak, hogy pusztán empirikus természetűek maradjanak, akkor most kezd elválni az érzékileg megragadható tárgyiséggel összefonódó közvetlen, direkt kapcsolattól, elvont fogalmakat alkot és dolgozik velük. Ez persze nem jelenti azt, hogy a gondolkodás teljesen, abszolút módon leszakad a tárgyi visszatükrözésről, épp ez utóbbi közvetíti, de a szellemi al-

kotómunka egyáltalán csak úgy lehetséges, ha viszonylagos függetlenséget vív ki magának vele szemben.

Milyen ez az összefüggés? A további fejtegetések célja, hogy megvizsgáljuk a szerszámkészítés és azon alapok fejlődése közötti kapcsolatot, amelyek lehetővé teszik és megkövetelik az ember szellemi alkotóképességét. A szerszámkészítésnél, mint már megállapítottuk, a használati cél természetesen meghatározó szerepet játszik. E cél nemcsak azon funkciókat foglalja magába, amelyeknek a szerszám később, a munkafolyamatban történő fölhasználása során eleget kell hogy tegyen, a szerszámnak olyannak kell lennie, hogy hosszabb ideig, egymást követő munkafolyamatokban ismételten föl lehessen használni. Ebből adódnak azok a konkrét tulajdonságok, amelyekkel az adott szerszámnak rendelkeznie kell, s amelyekről készítője elképzelésében tökéletesen világos képnek kell lennie. Már az anyag kiválasztása is e szempontból történik; az anyag természetes tulajdonságai, szilárdsága, keménysége, rugalmassága az elkészítendő szerszám szempontjából fontosak. Továbbá figyelembe kell venni alakíthatóságát s több más tulajdonságát. A szerszámnak tehát azokat a tulajdonságait kell megkeresni, amelyek a fölhasználási cél szempontjából lényegesek, míg minden más tulajdonságát el lehet hanyagolni. A tulajdonságok kiválasztása szellemi munkafolyamat, amely az ember természettel való gyakorlati összeütközésének talaján bontakozik ugyan ki, miközben az ember megismeri a természeti dolgok tulajdonságait, de semmiféleképp sem azonosítható ezzel a gyakorlati tevékenységgel. Az elvonatkoztatás csakis gondolati folyamatként lehetséges. A mindenkor szerszám szempontjából lényeges tulajdonságokat a gyakorlati tevékenység során nem lehet elkülöníteni. Mindig azon dolgok tulajdonságai, amelyekhez kapcsolódnak, s a dolog többi, a munkaeszköz szempontjából lényegtelen tulajdonságaival együtt léteznek. Gondolatilag azonban ezeket a tulajdonságokat ki lehet és ki is kell emelni a tulajdonságok sűrűjéből és önállóan kell őket megragadni. E nélkül az elvonatkoztatás nélkül lehetetlen gondolati képzeteket kialakítani, amelyekben anticipáljuk a létrehozandó szerszámot. Ez egyébként egyúttal az alkotó szellemi munka *viszonylagos* önállóságának egyik döntő oka.

A gondolkodás és a gondolati munka viszonylagos öntörvényűségét különösen az elvonatkoztatás kialakulásának összefüggésében L. Kreiser és J. Immisch vizsgálta. Véleményük szerint már az absztrakció kialakulásának első lépéseinél figyelembe kell vennünk a gondolkodásnak ezt a viszonylagos önállóságát. Így például igaz ugyan, hogy a földmérés gyakorlata végső soron a matematikai és a geometriai ismeretek létrejöttének alapja, az absztrakciós folyamatot azonban egy már megszerzett tudás erősen közvetíti, ami viszont maga is módszertani eszközként és elméleti föltételként funkcionál. Ez a megfontolás bizonyos hasonlóságra utal, amely egyrészt a szerszámkészítés és az ezzel összekapcsolódó szellemi munka, valamint másrészt az absztrakciós folyamat között leírt összefüggésben áll. Amennyiben a munkaeszköz gondolati anticipációját az a termék közvetíti, amelynek elkészítéséhez a szerszámot föl fogják használni, valamint azok az ismeretek, amelyeket korábbi munkaműveletek során a természeti dolgok tulajdonságairól szereztek, úgy az elvonatkoztatás során is hasonló közvetítésnek kell lezajlania. Kreisernek és Immischnek az a véleménye, hogy az emberek az anticipált forma megnevezésére módszertani segédeszközként hasonlósági relációt teremtettek, amelynek segítségével lehetővé vált, hogy a munkatárgy megmunkálásához utasításokat adjanak. Mindenki szá-

mára elérhető, érzékileg észlelhető s nyelvileg már rögzített tárgyakból indultak ki. Így például a taszmániaiak mindent, aminek kör alakja volt, így nevezték: „mint a hold”.¹⁰ Különböző dolgoknak azt a tulajdonságát, hogy kör alakúak, így tehát elvonatkoztatják maguktól a dolgoktól, s a fogalomban absztrakcióként gondolatilag önállósítják.

Az alkotó szellemi munka csakis akkor válik lehetségessé, ha már egyszer kialakult az elvont gondolkodás képessége; mi több, már maga az absztrakció is a tudatnak ilyen alkotó jellegű aktivitása. Az anyagi folyamatok belsővé tétele most már olyan módon történik, hogy a tudat számára egy messze hatékonyabb gondolati munka válik lehetővé. Leontyev épp erre a tényállásra gondol, azt írva: „Interiorizációnak, mint ismeretes, azt az átmenetet nevezik, amelynek eredményeképpen a formájuk szerint külsődleges folyamatok, melyek megint csak külsődleges anyagi tárgyakon és anyagi tárgyakkal zajlanak, tudati folyamatokká változnak, miközben sajátos transzformációnak vetik őket alá: általánosítják, nyelvileg objektiválják, lerövidítik őket és – ami a legfontosabb – *túlmennek a külső tevékenység teljesítménylehetőségein*.”¹¹

Igaz ugyan, hogy az elvont gondolkodásra való átmenet révén bekövetkező elszakadás az empirikus valóságtól s a fogalmi gondolkodásnak a valósággal szemben érvényesülő viszonylagos önállósulása az illúzió, a valóság fantasztikus eltorzításának lehetőségét is magában rejt, egyúttal azonban ez az egyetlen út, hogy a dolgok belső összefüggéseibe, lényegükbe mélyebben behatoljunk. Egyik előadásában Werner Heisenberg az elvont gondolkodásnak éppen ezt a magasabb rendű teljesítőképességét jellemezte közelebbről, a tudományos elméleti munka szempontjából: „A fogalmak, amelyeket eleinte egyes tényállásokból és tapasztalati komplexumok alapján képeznek, önálló életre kelnek. Sokkalta gazdagabbnak és termékenyebbnek bizonyulnak, mint azt az ember az első pillanatban föltételezné. A későbbi fejlődés során önálló rendszerező erejükről tesznek tanúbizonyosságot, mivel alkalmat adnak új formák és fogalmak képzésére, ezek összefüggéséről ismereteket közvetítenek, s maguk is bizonyos értelemben igazolódnak, mikor az ember a jelenségek világát igyekszik megérteni.”¹² Valóban: a tudományos megismerés mai stádiumában mindinkább kirajzolódik egy olyan szituáció, melyben az elvonatkoztatás új formákat ölt magára; ezekben – mint például a matematikában – úgy látszik, mintha már nem lenne kapcsolat az empirikus valósággal. Néha az a benyomásunk, mintha a tudományos munka nem lenne egyéb „tisztá” fogalmakkal való műveletvégzésnél. Egyenesen paradoxonnak tűnik ezután, hogy épp az a tudomány teszi lehetővé a gyakorlatban a legnagyobb szerűbb teljesítményeket, amelynek fogalmi apparátusa ennyire eltávolodott az empirikus valóságtól. A világűrbe tett utazások épp annyira lehetetlenek lennének nélküle, mint mondjuk a korszerű, programozott vezérlésű szerszámgépek vagy az elektronikus számítógépek. Lenin ezért, aki ebben az összefüggésben mindenekelőtt a megismerés

¹⁰ Vö.: L. Kreiser/J. Immisch, „Bemerkungen zur Herausbildung der geometrischen Denkweise in der voreuklidischen Periode der Mathematik” (Megjegyzések a geometriai gondolkodásmód kialakulásáról a matematika Euklidészt megelőző korszakában). *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Ges.-Sprachw. Reihe XX* (1971). 6. old. Vö. még: Klaus Gößler/Martina Thom, *Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis*. 134–135. o.

¹¹ A. M. Leontyev, „Das Problem der Tätigkeit in der Psychologie” (*A tevékenység problémája a lélektanban*). *Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge*. Berlin 1973. 4. füzet, 425. o.

¹² Werner Heisenberg, „Die Abstraktion in der modernen Naturwissenschaft” (Az elvonatkoztatás a modern természettudományban). In: *Wissenschaft und Fortschritt*. Berlin 1964. 3. füzet. 100–101. o.

visszatükröző jellegét tartotta szem előtt, hangsúlyozza: „A gondolkodás, a konkrétól az elvonthoz emelkedve – ha *helyes* (. . .) – nem távolodik az igazságtól, hanem közeledik hozzá. Az *anyag*, a természeti *törvény* elvonatkoztatása, az *érték* elvonatkoztatása stb., egyszóval *minden* tudományos (helyes, komoly, nem sületlen) elvonatkoztatás mélyebben, hívebben, *teljesebben* tükrözi a természetet.”¹³ A természetnek ez a mélyebb és hívebb visszatükrözése, amelyet elvonatkoztatás révén érünk el, szintén szellemi munka eredménye. Az absztrakt nem elszigetelt, önállósult formában létezik a valóságban; a konkrét jelenségek sokaságából kell kioldani. A természet célszerű megváltoztatása sem különítheti el a dolgok lényegét (amit az elvonatkoztatás gondolatilag megragad), de a természettel való gyakorlati szembesülés a munkafolyamatban erre a gondolati munkára kényszeríti az embert s ennek szükséges alapját is alkotja. Mikor azonban az ember a fogalomban elvont alakban izolálja a dolgok lényegét, olyan gondolati munkát végez, amelyet a gyakorlatban, két kezével, nem tudna elvégezni.

A szerszámkészítés fejlődése s a különböző cél-eszköz-viszonylatok összefüggéseinek e folyamatban történő kibővülése más módon is hat az alkotó szellemi munkára. Bizonyos fokú visszahatás következik be, amely meghatározott munkaeszközökből indul ki, s maga is hozzájárul az eszközök további tökéletesítéséhez, vagy pedig arra készíti az embert, hogy teljesen más irányban új megoldások után kutasson. Bernal idéz egy ilyen példát. Utal az íj föltalálására, amely vadászati szerszámként született, s a korábbi szerszámokkal összehasonlítva lényegesen produktívabbá kellett tegye a vadászatot. Ugyanakkor kiindulópontul szolgált más egyéb irány számára is, amelyen elindulva az emberi gondolkodás tovább fejlődhetett.

Eltéktintve attól, hogy az íj esetében az egyik legelső, az ember által kialakított és használt gépről van szó (itt alkalmazta az ember először a tárolt mechanikai energiát, amelyet az íj lassú megfeszítésével gyűjtött össze, majd a nyíl kiengedésével gyorsan fölszabadított), a tudomány története szempontjából háromszorosan is érdekes: „A nyíl repülésének vizsgálata fejleszti a *dinamikát*. A nyílfűrő, amely egy tűzifa vagy egy fűrő forgatásával a kezek munkáját helyettesítette s az egyik kezét szabaddá tette, a folyamatos *forgómozgás* egyik korai példája. Az íj húrjának hangzása valószínűleg a húros hangszerek kiindulópontja volt, s ezzel hozzájárult a *zene* fejlődéséhez, csakúgy a művészetéhez, mint a tudományéhoz.”¹⁴

Az eddigi fejtegetések alapján világos, hogy az alkotó szellemi munka fejlődését csak a gyakorlati-tárgyi munkával összefüggésben lehet megérteni. Ezek egységben vannak, a munkafolyamat során átmennek egymásba, kölcsönösen föltételezik és áthatják egymást. Ugyanakkor azonban mégis két igen különböző mozzanatról van szó, mert az ember az őt körülvevő világot igazán megváltoztatni csak a gyakorlati tevékenység révén tudja. Azáltal, hogy céljainak megfelelően megváltoztatja, tevőlegesen, azaz valójában is elsajátítja. A világnak a tudatban bekövetkező gondolati megváltoztatása, a róla kialakított képzetek, nem kell hogy teljesen fedjék a valóságot. Illuzórikusak, fantasztikusak, utopisztikusak is lehetnek, ami meghatározott társadalmi föltételek mellett még elkerülhetetlen is. Már e két oldalnak ez a különbözősége is magába foglalja a kettő egymástól való elszakadásának

¹³ LÖM 29. köt., 138. o.

¹⁴ J. D. Bernal, *Die Wissenschaft in der Geschichte* (A tudomány a történelemben). Berlin 1967. 49. o.

lehetőségét, az emberek különböző csoportjai közötti fölosztásukat. A társadalomnak főként fizikai, ill. szellemi munkásokra történő fölosztása, amiben e lehetőség válik valóra, a társadalmi fejlődés és a munka ezzel összekapcsolódó termelékenységeinek meghatározott fokán azután szükségszerűen bekövetkezik. „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása. Ettől a pillanattól kezdve a tudat valóban azt képzelheti, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy *valóságosan* képzelhet valamit anélkül, hogy valami valóságot képviselne – ettől a pillanattól kezdve a tudatnak módjában áll, hogy emancipálja magát a világtól és áttérjen a ‚tisztá’ elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. kialakítására.”¹⁵ Így jellemzi Marx és Engels ezt a társadalom szellemi életének története szempontjából rendkívül jelentős fordulatot. Az anyagi és a szellemi munka megosztásával összefonódó társadalmi folyamatok számunkra manapság azért különösen érdekesek, mert a fejlett szocialista társadalom további építése, valamint a kommunizmusba történő fokozatos átmenet föltételeinek ily módon megvalósuló lerakása épp e munkamegosztás végső megszüntetésével kapcsolódik össze. A munkamegosztás megszüntetése természetesen nem jelentheti azokhoz az eredeti föltételekhez való visszatérést, mikor még ez az egység megvolt.

Annak a sokévszázados társadalmi fejlődésnek az eredménye, amely a társadalomnak főként anyagi, ill. főként szellemi munkával foglalkozókra való fölosztásának körülményei között zajlott, e munkamegosztás megszüntetésének szükségszerű föltételeit alkotják. Dialektikus tagadása, amely az anyagi és a szellemi munkának emberek különböző csoportjai közötti fölosztásáról a társadalmi individuum tevékenységében megvalósuló egységükre történő átmenetben (tehát az ellentétére való átmenetben) következik be, mindannak megtartását is magába foglalja, ami fejlődésképes, s ami egyenesen ennek az átmenetnek az alapját képezi. Ide tartoznak a modern termelőerők, a tudomány, a művészet, a művelődés.

Ez a forradalmi átalakulás hosszú folyamat, tendenciáját azonban már a szocialista forradalom kezdetén föl lehet ismerni, s most, a fejlett szocialista társadalomban egyre világosabban kirajzolódik, s a mindennapi élet sokrétű jelenségeiben érvényesül. Így például az anyagi munkával foglalkozóknak az újtói mozgalomban való tömeges részvételében, a munka- és kutatói közösségekben kifejtett munkájukban, az egyéni alkotó tervek alapján végzett munkában, a társadalmi ügyek intézésében és tervezésében való részvétel különféle formáiban. Nem utolsósorban a tudománnyal való foglalkozás sokrétű formáiban és a művészi tevékenységben mutatkozik meg. Mindez elválaszthatatlan egységben van a politikai-hatalmi és a gazdasági tulajdonviszonyokkal, valamint a munka jellegével a szocialista társadalomban.

Az előző fejtegetésekből többek közt annak is világosan ki kellett tűnnie, hogy a szellemi és az anyagi munka elválaszthatatlanul összekapcsolódnak. Az előbbi az utóbbi bázisán alakul ki és fejlődik. Mindig és minden körülmények között azonban az emberi tevékenység két különböző oldaláról van szó; mindkettőnek megvan a maga különös sajátossága, s egyik sem helyettesíthető a másikkal. Viszonyuk a dialektikus ellentmondás viszonya, amelyen belül kölcsönösen föltételezik és épp annyira kölcsönösen kizárják egymást, miközben csakis ebben az ellentmondásteljes egységben létezhetnek. Hogy

¹⁵ MEM., 3. köt., 34. o.

azonban ez az ellentmondás konkrét társadalmi tartalma s ennek megfelelő formái alapján milyen jelleget ölt, az attól függ, hogy a történelem folyamán hogyan alakul a társadalmi termelés mikéntje s ezzel összefüggésben, milyen jellege van a munkának, az anyagi munkának éppúgy, mint a szelleminek.¹⁶ Ha a társadalom szellemi életének dialektikájáról akarunk beszélni, ezt értelmesen csakis úgy tehetjük, hogy mindig szem előtt tartjuk ezt a nagyobb összefüggést.

Az eredeti, kezdeti termelési föltételek között ez az ellentmondás egy még teljesen kialakulatlan viszonyt takar. Amennyiben egyáltalán beszélhetünk már munkáról, az anyagi és a szellemi tevékenység egyetlen aktusban olvad össze. A differenciálódás csak akkor következik be, amikor fokozatosan áttérnek a szerszámkészítésre. Ez a differenciálódás a most már valóban fölismerhetővé váló szellemi munkában rajzolódik ki, amely világosan megkülönböztethető az anyagi munkától. Az eredetileg is meglévő ellentmondás ezen a fokon kezd kibontakozni, mindkét oldal még kibontatlan azonosságából a munka kezd kilépni. Ezt a fejlődési stádiumot el kell ahhoz érni, hogy e két oldal ellentmondása antagonisztikus jelleget öltön, ami az anyagi és a szellemi munka megosztásával ténylegesen is bekövetkezik; Marx és Engels a „Német ideológia” fönt idézett szövegrészében ezt tartotta szem előtt. Ez a megosztás azt jelentette, hogy az anyagi és a szellemi munkát elválasztották egymástól és az emberek különböző csoportjai között osztották szét. Az ilyen jellegű elválasztás a munka termelékenységének már olyan magas fokát föltételezi, amely megengedi, hogy többet termeljenek, mint amennyi az élet fönttartásához fötlenül szükséges. A társadalom egy részét ennek megfelelően föl lehet szabadítani az anyagi munka alól, s ezek kizárólag a szellemi munkának áldozhatják magukat. Mivel azonban nekik is meg kell élniök, vagyis szükségük van az anyagi munka termékeire, ki kell ezeket sajátítaniuk. A túlnyomórészt anyagi munkával foglalkozóknak szükségleteiken túl is tevékenykedniük kell ahhoz, hogy többletterméket állítsanak elő, amire azok létföntartásához van szükség, akik kizárólag vagy túlnyomóan szellemi munkával foglalkoznak.

Ez a munkamegosztás a társadalom mélyreható szociális differenciálódásával kapcsolódik össze, aminek a termelési eszközök magántulajdonának kialakulása az oka, következménye pedig, hogy a társadalom kizsákmányolókra és kizsákmányoltakra tagolódik. A magántulajdon fejlődése a tőkés társadalomban éri el legkifejlettebb formáját. Itt két fő osztály áll egymással szemben, amelyek közül az egyik szinte valamennyi termelési eszközt a saját kezében összpontosítja (legalábbis valamennyi lényeges termelési eszközt), míg a másik kizárólag eleven munkavégző képességével rendelkezik. Az anyagi és a szellemi munka antagonizmusa itt a legvégsőbbig fokozódik, és ez föloldásra vár. Ez történik a szocialista forradalom folyamán és következtében, mert ez megszünteti a tőkés magántulajdont és szocialista tulajdonná alakítja át a termelési eszközöket.

Ennek az antagonizmusnak a megszüntetése azonban korántsem jelenti azt, hogy áthidaltuk volna az anyagi és a szellemi munka közötti ellentmondást. Ezt az ellentmondást véglegesen soha nem lehet megszüntetni, hacsak nem számoljuk föl magát a

¹⁶ A társadalmi fejlődés dialektikus ellentmondásainak ugyanarról a típusáról van szó, mint amilyenről a termelőerők és a termelési viszonyok vagy a termelés és a fogyasztás vonatkozásában találkozhatunk. Ezek a társadalom lényegi tulajdonságai. Megjelenési formáik azokkal a konkrét történelmi alakzatokkal együtt változnak, amelyeken a társadalom a maga fejlődése során keresztül megy. A társadalmi termeléshez, a társadalomnak ehhez az általában véve is elengedhetetlen létföltételéhez kapcsolódnak.

munkát, s vele együtt a társadalmat. Egészen más alakot ölt, levetkőzi antagonisztikus vonásait, amelyek az embernek ember általi kizsákmányolásán nyugvó társadalmi formációkban jellemezték, de természetesen a jövőben is a szellemi munka különbözni fog az anyagi munkától. Akkor is a munka összetartozó, ám mégis különböző oldalainak bizonyulnak, ha egy és ugyanaz az individuum végzi majd őket, vagyis ha ezeknek a tevékenységi formáknak az emberek különböző csoportjaira történő elosztása megszűnik. „Ahogyan a természet rendszerében fej és kéz összetartoznak, úgy egyesít a munkaforma a fej munkát és kézmunkát.”¹⁷ Annak útja s módja, hogy ez az egység hogyan valósul meg, a konkrét társadalmi viszonyoktól függ. Ezért hangsúlyozta nyomatékosan Marx, hogy konkrétan, történetileg kell elemezni az anyagi termelés formáit, ha meg akarjuk érteni a nekik megfelelő szellemi termelést. „Ha magát az anyagi termelést nem *sajátos történelmi* formájában fogjuk meg, lehetetlen felfognunk azt, ami a neki megfelelő szellemi termelésben meghatározott, és a kettő kölcsönhatását.”¹⁸ Ha saját fejlődésében akarjuk megragadni a szocialista társadalom szellemi termelését, szellemi életét, akkor ezt csakis az anyagi termelésnek a szocializmusra jellemző sajátos történelmi formájának vizsgálatával szoros összefüggésben tehetjük meg. Ide tartozik e termelési forma történelmi létrejövésének elemzése, amely a tőkés termelési mód meghaladásaként születik. Ez az elemzés meg fogja mutatni, hogy az anyagi és a szellemi munka ellentmondása itt még semmiképp sem szűnt meg, hogy ez az ellentmondás teljesen kibontakozik, s természetesen igen hosszadalmas folyamat, melynek jelenleg a kellős közepén vagyunk.

Az ellentmondásnak ez a kifejtett formája magának a munkának a sajátja, amely az *egyén önmegvalósításává* vált, vagyis „egszersmind általános munka, az embernek nem mint meghatározottan idomított természeti erőnek az erőfeszítése, hanem mint olyan szubjektumnak, amely a termelési folyamatban nem pusztán természeti, természetadta formában, hanem mint az összes természeti erőket szabályozó tevékenység jelenik meg”.¹⁹ Marx szerint az anyagi termelésben az ilyen jellegű munkának két lényeges előfeltétele van. Társadalmi jellegének fejlettnak kell lennie s az uralkodó termelési viszonyok (tulajdonviszonyok) el kell hogy ismerjék, ugyanakkor tudományos jelleggel kell bírnia.²⁰ Az egyén önmegvalósítása, vagyis a dolgozó ember mindenoldalú fejlődése olyan tevékenység formájában mutatkozik meg, amelynek társadalmi jellege az egyes embert csakis a közösségben, más emberekkel együttműködve hagyja tevékenykedni, egyúttal azonban úgy, hogy eközben valamennyi képességét és hajlamát kifejleszti. Az is hozzátartozik ehhez, természetesen, hogy nemcsak anyagi munkát végez, hanem egyszersmind, az előbbtől elválaszthatatlanul, szellemileg is tevékenykedik. Továbbá a munka termelékenysége elég nagy lesz ahhoz, hogy valamennyi dolgozónak elegendő szabadideje legyen hajlamai kibontakoztatására, ami a közvetlen termelési tevékenység során lehetetlen. „Minden egyénnek elegendő szabadidőt . . . (fog) biztosítani, hogy mindaz, ami a történelmileg öröklött műveltségéből – tudományból, művészetből, érintkezési formákból stb. – valóban méltó a fennmaradásra, ne csak fennmaradjon, hanem az uralkodó osztály monopóliuma helyett az egész társadalom közkincsévé váljék és továbbfejlődjék.”²¹

¹⁷ MEM., 23. köt., 473. o.

¹⁸ Értéktöbblet-elméletek I., MEM 26/I, Budapest 1976, 249. o.

¹⁹ MEM., 46/II. Budapest, 1972. 86. o.

²⁰ Vö. uo.

²¹ MEM., 18. köt., 208. o.

IGAZSÁGOSSÁG – JOGFILOZÓFIAI KATEGÓRIA?

HERMANN KLENNER

Ez a kérdés mintha nem is lenne kérdés.

Vajon a hagyományos jogfilozófiának nem az „igazságosság” volt fundamentális kategóriája (miként az ismeretelméletnek az „igazság”, az esztétikának pedig a „szépesség”), s vajon Marx – ezzel szembehelyezkedve – nem üres szóbeszédként söpörte le a tudomány asztaláról? Bárhogyan álljon is a dolog, a fölvetett probléma mindenesetre álproblémának látszik. Mielőtt azonban – kissé elsietve a dolgot, mint ezt később majd látni fogjuk – levonnánk a következtetéseket ebből az alternatívából, annak érdekében, hogy tisztán lássunk előre, először hátrafelé kellene egy pillantást vetnünk.¹

1

Valami azért igazságos, mert jogos, vagy azért jogos, mert igazságos? A Marx előtti filozófia az igazságosság problémáját ilyen jellegű eldöntendő kérdések irányában élezte ki. A pozitivisták az igazságosságot tendenciózusan a joggal azonosították, a természetjog hívei viszont a jogot azonosították tendenciózusan az igazságossággal. Ha még azokat is ideszámítjuk, akik bevallják,² hogy fogalmuk sincs arról, mi az igazságosság, tulajdonképpen teljes szélességében körül is írtuk már a képviselt álláspontokat. Nos, a mi érvelésünk szempontjából sem az agnosztikusoknak, sem azoknak nincsen termékeny jelentőségük, akik az igazságosságot a törvényességgel azonosítják (mint például Xenophon: „Emlékezések Szokratészra”, 4. könyv, 4. fejezet), vagyis tehát, hogy a jelenkor egy hírhedt kifejezésével éljünk, a law and order automatikus következményévé degradálják. Azoknak az idevágó fejtegetései sem túlságosan gyümölcsözőek (legalábbis itt

¹ Vö.: Szabó: *Les fondements de la théorie du droit* (A jogelmélet alapjai). Budapest 1973., 156. o.; Peska V.: *Grundprobleme der modernen Rechtsphilosophie* (A modern jogfilozófia problémái). Budapest 1974., 129. old.; Peteri Z., „Die Kategorie des Wertes und das sozialistische Recht” (Az érték kategória és a szocialista jog), *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena*, 1966., 427. o.; Samu M.: *A hatalom és az állam*. Budapest 1977., 299. o.; Szotáczy M.: *A jog lényege*. Budapest 1970., 231. o. – Az itt említett magyar elvtársaimnak ajánlom hálás köszönettel az igazságosságról írott kísérletemet.

² H. Kelsen: *Essays in Legal and Moral Philosophy*. Dordrecht/Boston 1973., 24. o. „I do not know and cannot say what justice is” (Nem tudom és nem is tudom megmondani, mi az igazságosság); hasonlóan már 1933-ban az ideológiakritikáról írott dolgozataiban. – Vö.: Klenner: *Rechtsphilosophie in der Krise* (A jogfilozófia válsága). Berlin 1976., 44. o.

nem azok), akik az igazságosságot pusztán üres formulaként intézik el,³ vagy pedig magának a jognak formális attribútumaiban találják meg, tegyük föl, egy normatív rendszer azon sajátosságában, hogy az konzisztens döntéseket tesz lehetővé.⁴

Itt inkább a jelentésskálának a másik oldalán elhelyezkedő fölfogásokat szeretnénk megszólaltatni, azokat tehát, amelyek az igazságosságot nem a pozitív jogban keresik, hanem megfordítva, a jogot egy transzpozitív szférában keresendő jelenség felé terelik, amelyet a törvényesség igazolására (vagy kétségbevonására) idéznek meg. Hogy már jó előre érzékeltessük: nem holmi definíciós problémáról van itt szó, amelyet így vagy úgy, de meg lehet oldani, hanem társadalmi problémákról, gyakran ráadásul egészen élesen jelentkező társadalmi problémákról. Ennek érdekében hadd idézzünk egy par excellence válságkorban élő gondolkodót, Blaise Pascalt. „Pensées” című művében (I. 9; 10–11) olvashatjuk: „Veszélyes dolog azzal hitegetni a népet, hogy a törvények nem igazságosak, mert a nép csakis azért engedelmeskedik nekik, mert igazságosnak tartja őket. Ezért hát azt kell mondanunk neki, hogy engedelmeskednie kell, hiszen a törvények törvények, ahogyan a felsőbbbségnek is engedelmeskedni kell, nem azért, mert igazságos, hanem azért, mert felsőbbbség. Jó lenne, ha azért engedelmeskednének a törvényeknek, mert törvények, s ha a nép fölfogná, hogy éppen ez az, ami igazságossá teszi őket. Ha igazságosságukat valami mástól tesszük függővé, könnyen kételkedhetnek bennük, s ez oda vezet, hogy a nép közt elharapózik a forradalom.”

S valóban, épp a polgári forradalmárok voltak azok, akik a pápa megkerülésével a felsőbbbség ellenében az égre, a pozitív jog ellenében az igazságosságra apelláltak, mikor arról volt szó, hogy súlyos cselekedeteiket igazolják. Robespierre a forradalom általános célját, amiért síkraszállt, ebben az egyetlen szóban: Igazságosság! jelölte meg (a Konventben elmondott beszéde 1794. május 7-én), és még Martin Luther King is arra hivatkozva tagadja a faji megkülönböztetést szolgáló amerikai törvények jogjellegét, hogy az igazságtalan törvény egyáltalán nem törvény.⁵ A maga igazolására a fekete polgárjogi harcos Ágostonra hivatkozik, aki valóban azt mondta (*De civitate Dei*; 19, 21.), hogy azoknak a törvényeknek, amelyek nem de iustitiae fonte származnak, nem kell engedelmeskednünk.

Ennek alapján azonban már észrevehetjük, hogy az igazságosság témájának feszítőerejét nem lehet politikailag egyértelműen behatárolni. A mindenkor érvényben lévő jogrend baloldali bírálói csakúgy, mint jobboldali kritikusai, reformerek csakúgy, mint restaurátorok, forradalmárok csakúgy, mint ellenforradalmárok mindig az igazságosságra hivatkoztak mint valami legfelsőbb fórumra progresszív, ill. reakciós cselekedeteik igazo-

³ Vö.: A. Ross: *On Law and Justice* (A törvényről és az igazságosságról). London 1958., 269. o. – Az igazságosságról alkotott elképzelések születésének materialista magyarázata található: P. Lafargue: *Vom Ursprung der Ideen* (Az eszmék eredetéről). Dresden 1970., 24. o. és köv.

⁴ N. Luhmann („Gerechtigkeit in den Rechtssystemen der modernen Gesellschaft” [igazságosság a modern társadalom jogrendszereiben], *Rechtstheorie*, 1973., 142. o.) az igazságosságot „a jogrendszer adekvát komplexitásaként” határozza meg, ahol is egy jogrendszer komplexitása akkor adekvát, „ha és amennyiben még összeegyeztethető a rendszerben a konzisztens döntéssel”. Vö. még Luhmann válsázát (uo., 1974., 201. o.) R. Dreier bírálata (uo., 189. o.).

⁵ M. L. King: *Freiheit* (Szabadság). Kassel 1964., 190. o. *A Warum wir nicht warten können* (Miért nem tudunk várni) című könyvében (Berlin 1967., 26. o.) King a feketék erőszak nélküli közvetlen akcióját az igazságosság utáni kiáltásukra adott morális válaszként jellemzi.

lásaképpen. Mivel minden forradalom célja úgy mond az, hogy kiterjessze az igazságot, újabbra még ezt a következtetést is levonták: az igazságosság problémáival való tudományos és filozófiai foglalkozás nélkül ma már egyetlen forradalmár sem őrizheti meg jó lelkiismeretét.⁶ Ki alkotta azonban meg az igazságosságot, amelyről egy kínai közmondás azt állítja, hogy az az egyetlen érme, amelyet mindenütt elfogadnak? Mi határozza meg szubsztanciális vagy funkcionális értékét? Vajon *minden* jogot viszonylagossá tesz, föllazít, szétzülleszt, vajon az igazságosság mindig a holnap törvényessége, s annak, aki szolgálni akarja, mindig föl kell készülnie rá, hogy a győzők palotájából a legyőzöttek kunyhójába kell menekülnie? De vajon a fegyelem megerősítőjeként, mint valami tömjén, nem szolgálta-e a korbácsot is? Vagy talán tartalmatlan, ám mégis hatékony jelszó, amelyik soha nem kopik annyira el, hogy a következő társadalmi mozgalom, haladjon akár jobbra, akár balra, föl ne tudná használni?

Biztos, hogy az igazságosság fogalmának többértékűsége, etikai formájának univerzalizmusa hozzájárult ahhoz, hogy könnyen gyanúba keveredjen⁷ azok szemében, akik a racionalitás igényével küzdenek, vagy hogy akár teljesen értelmetlennek tűnjön.⁸ Azt is föltételezték, hogy ott, ahol kiváltképp földicsérik az igazságosságot, különösen nehéz gyakorolni vagy élvezni. A Marxot megelőző jogfilozófiák intellektuális erőfeszítéseinek jelentős része azonban az igazságosság kritériumainak volt szentelve, amiért is a jogfilozófiát találónan azonosították az igazságosságról szóló tannal. A legismertebb kísérlet minden bizonnyal az volt, hogy az igazságosságot olyan elvként határozzák meg, amely *mindenkinek megadja a magáét*. Platontól (*Az állam*, 332. St) kezdve, Cicerón (*De legibus*; 1, 6, 19), Ulpianuson (*Digesten*; 1, 1, 10), Aquinói Tamáson (*Summa theologica*; 2, 2, 57, 1), Hobbeson (*Leviathan*; 15. fejezet) keresztül egészen a jelenkorig⁹ a *sum cuique* formula sokak számára az igazságosság meghatározásának kiindulópontját vagy egyenesen végpontját jelenti. Azt a tényt, hogy így ragyogó lehetőség teremtdött mindannak, mint valami igazságos dolognak az igazolására, amit egy adott korban az uralkodó elképzelés az egyén jogának tekintett, nem tagadhatjuk, ez azonban mégsem *tartalmi* kritériuma valójában az igazságosságnak, mint ezt már Arisztotelész is kimutatta (*Nikomachoszi etika*; 1131a). Egyáltalán nem mondja ugyanis meg, *minek alapján* illeti meg az egyes embert az, ami megilleti, társadalmi helyzete, munkateljesítménye, vallási hovatartozása, állampolgársága, jövedelme, adófizetése, rászorultsága vagy bőrének színe alapján? Találónan jegyezték meg,¹⁰ hogy ez a csatakiáltás: „Egyenlőséget az egyenlőknek, egyenlőtlenséget az

⁶ I. Tammelo, „Gerechtigkeit und Revolution” (Igazságosság és forradalom). A *Rechtswissenschaft und Arbeiterbewegung* (Rabofsky-Festschrift) c. kötetben [Jogtudomány és munkásmozgalom (Rabofsky ünnepi kiadvány)]. Köln 1976., 68. o.

⁷ Erről már szépírói körökben is beszéltek. Vö.: Dürrenmatt: *Monsterrede über Gerechtigkeit und Recht* (Hegyibeszéd az igazságosságról és a jogról). Zürich 1969., 18. o. Vö. még: Paschukani: *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* (A jog általános tana és a marxizmus). Wien 1929., 143. o.

⁸ V. Lundstedt: „Law and Justice” (Jog és igazságosság). A Sayre által szerkesztett *Interpretations of Modern Legal Philosophies* (A modern jogfilozófiák értelmezései) c. kötetben, New York 1947., 450. o.

⁹ Vö.: pl. H. Coing: *Grundzüge der Rechtsphilosophie* (A jogfilozófia alapvonásai). Berlin–West 1969., 192. o.; J. Messner: *Das Naturrecht* (A természetjog). Innsbruck/Wien/München 1966., 421. o.; A. Troller: *Grundriß einer selbstverständlichen juristischen Methode und Rechtsphilosophie* (Egy magától értetődő jogi módszer és jogfilozófia alapvonásai). Basel 1975., 107. o.; A. Kaufmann: *Einführung in Rechtsphilosophie* (Bevezetés a jogfilozófiába). Heidelberg 1977., 285. o.

¹⁰ E. Bodenheimer: *Law and Society* (Jog és társadalom). New York 1973., 131. o.

egyenlőtleneknek!”, éppúgy szolgálni tudja a rasszistákat, mint a fajelmélet ellen küzdőket. Hogy az emberek egyenértékűségének képzete nem időtlen gondolat, hanem a munkatermékek áruformáját tükrözi vissza, épp elégszer bebizonyították már. S mikor a náciak a buchenwaldi koncentrációs tábor kapuja fölé kiakasztották ezt a jelszót: „Mindenkinek a magáét!”, nem kellett ezzel sem Platónt, sem Tamást persziflálniok.

Az igazságosság elvének állítólagos örökérvényűségéért, időtől és tértől való függetlenségéért sokértelműségével kellett fizetni, amely az ellentétes tartalmat is játszi könnyedséggel képes magába integrálni. Arisztotelész, aki az igazságosságnak Hegel előtt kétségtelenül a legzsenszisabb elemzője volt, igazságosnak tartotta, hogy a rabszolgák rabszolgák (*Politika*; 1255a), a nőket pedig csak akkor tartotta kormányzásra és vezető szerepre alkalmasnak, ha természetellenes hajlamokkal rendelkeztek (ugyanott; 1259b); Hobbes ellenben, nyomatékosan bírálva Arisztotelész következtetlenségét, miszerint az egyenlőségre törekvő igazságosságot a szerződés alapját képező tárgyak értékének gazdasági egyenlőségében látta, míg a fölosztásra törekvő igazságosságot a szerződő felek erkölcsi érdemeinek egyenlőségében, leplezetlenül levonta a következtetéseket abból a tényből, hogy a maga korában, az ő országában az embereknek egymáshoz való viszonya árutulajdonosok egymáshoz való viszonyaként vált uralkodóvá, s ezért teljesen jogosnak és törvényesnek tartotta, hogy valaki drágábban adjon el valamit, mint amennyiért vette, s hogy többet szerezzen magának, mint amennyit megérdemelt (*De cive*; 3/6).

Az igazságosság tudatosan formális fölfogásával nyomatékosan szembehelyezkedve, amely kizárólag a mérték egységéhez ragaszkodik – legyen a mérték akármi, az alázat, a bátorság, a koponyahossz vagy a hajszín árnyalata¹¹ –, de ugyanakkor elutasítva a pozitivisták azon hírhedt föltételezését is, hogy minden létező törvény és bírósági ítélet maga a térben és időben létező igazságosság, az utóbbi években John Rawls az igazságosságnak szándéka szerint tartalmi elméletét hirdette meg, amely történelem fölötti érvényességre tart igényt. Ha azonban a Rawls szerint örökérvényű igazságossági elveket¹² evilági magjukig szétboncoljuk, nyomban kiderül, hogy sem többről, sem kevesebbről nincs bennük szó, mint a tőkés társadalmi rendben amúgy is meglévő politikai, gazdasági és ideológiai struktúra hiú fölcicomázásáról, vagyis a status quo idealizálásáról.¹³ Mert hiszen, ha a társadalom alapvető szerkezetéhez, amelyet állítólag soha, semmilyen körülmények között nem lehet megérinteni („not subject to political bargaining or to the calculus of social interests”), a gondolati és a lelkiismereti szabadság mellett a magántulajdon és a piaci konkurrencia is hozzátartozik, ha a szabadok politikai szabadságát csak magának a szabadságnak, nem pedig a gazdasági egyenlőségnek érdekében lehet korlátozni, akkor az efféle igazságosság-fölfogás valóban a meglévő osztálytársadalom tökéletesítését tűzi ki célul, s benne az érdekeket tökéletesen homogénnek föltételezi, a forradalmi változások szükségletét pedig nem veszi tudomásul.

Az igazságosság Marx előtti koncepcióiban tehát korántsem tautologikus fogalmakkal való játszadozásról, olyan szókapcsolatokról van szó, amelyeket semmiféle tartalom nem

¹¹ Így pl.: A. Emge: *Einführung in die Rechtsphilosophie* (Bevezetés a jogfilozófiába). Frankfurt am Main/Wien 1955., 175. o.

¹² Vö.: J. Rawls: *A Theory of Justice* (Az igazságosság egy elmélete). London/Oxford/New York 1976., 60., 302., 4. és 7. o.

¹³ Ezt vitatja: R. Dworkin: *Taking Rights Seriously* (Komolyan véve a jogot). Cambridge (Mass.): 1977., 182. o.

terhel le, ezzel szemben képesek bármilyen tetszőleges tartalmat magukba fogadni. Sokkal inkább osztályérdekeket tükröznek, ám ezt elleplezésük formájában teszik.

Ez az utóbbi tény a magyarázata annak is, hogy a jelenkor polgári jogfilozófiájának nincs talán még egy olyan területe, ahol a szerzők annyira szükségét éreznék a mélyreható bizonyításnak, mint az igazságosság kérdése. A filozófiai kérdésföltevéstől sehonnan nem vezet ennyire rövid út a vallási válaszhoz, a tudástól a hithez, a racionalizmustól az irracionálizmushoz, a megismeréstől az *ignoramus et ignorabimus* jelszavához, mint itt. Amennyiben a jog *igazságának* kérdését (vagy egy meghatározott jogszabályét) még így vagy úgy át lehetett fordítani a jog *helyességének* kérdésébe, abban az értelemben, hogy a jog alkalmas-e meghatározott célokra,¹⁴ úgy az igazságosság értékének igazságra vagy bizonyíthatóságára vonatkozó kérdést a legmegrögzöttebb racionalisták is rendszerint efféle válaszokkal illetik: Hogy valami igazságos-e, azt éppolyan kevésbé lehet bebizonyítani, mint egy gótikus dóm szépségét;¹⁵ a jogásznak az objektív szellem hangját kell fürkésznie;¹⁶ az igazságosság önkényesen választott értékeken nyugszik;¹⁷ az igazságosság valamennyi fölfogását egyaránt értékelés kiindulópontjává tehetjük, tartalmának tudományos megalapozása vagy bírálata azonban lehetetlen, a verifikáció itt épp annyira lehetetlen, mint a falszifikáció; mivel az igazságosság *abszolút* érték, nem lehet sem elemezni, sem meghatározni, intuitív biztonsággal azonban szemlélhetjük, mivel a belső bizonyosság érzését közvetíti.

Könnyű belátni, hogy ettől a nyíltan bevallott tanácstalanságtól, vagyis, hogy miképp lehetne tudományos eszközökkel eljutni a jog alapkérdéseinek igazságaihoz,¹⁸ nincs messze az a fölfogás, amely szembehelyezi egymással a jogot és az igazságosságot — „Ki normát vet, igazságosságot nem arathat”, így hangzik egy híressé vált mondás¹⁹ —, de ugyanilyen könnyű nyíltan az isteni teremtésben gyökerező igazságossághoz odafordulni, amely a lelkiismeret magányában tárulkodik föl az ember előtt (vagy még ott sem). Isten igazságosságáról, minden földi gondolatot és tettet összekapcsoló szent elvről, kerteles nélkül kinyilatkoztatták,²⁰ hogy ez az, aminek révén minden ember megkapja a maga

¹⁴ Vö.: R. Jhering: *Der Zweck im Recht* (A cél a jogban). 1. köt., Leipzig 1884., 437. o.

¹⁵ Így pl.: E. Ehrlich: *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (A jogszociológia alapvetése). Berlin (West) 1967., 163. o.

¹⁶ Így pl.: K. Engisch: *Einführung in das juristische Denken* (Bevezetés a jogi gondolkodásba). Stuttgart 1976., 193. o.; Engisch: *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit* (Keressük az igazságosságot). München 1971., 178. o.

¹⁷ Így pl.: Ch. Perelman: *Justice et Raison* (Igazságosság és ész). Bruxelles 1963., 80. o.; később Perelman relativizálta ezt az álláspontot (*Über die Gerechtigkeit* [Az igazságosságról]. München 1967., 149. o. és köv.).

¹⁸ Így pl.: E. Fechner: „Wahrheit und Recht” (Igazság és jog), a K. Ulmer által szerkesztett *Die Wissenschaften und die Wahrheit* (A tudományok és az igazság) c. kötetben, Stuttgart 1966., 125. o.

¹⁹ M. E. Mayer: *Rechtsphilosophie* (Jogfilozófia). Berlin 1926., 82. o. — Egészen az anarchizmusig egyébként H. Miller gondolta végig: *Tropic of Capricorn*. London 1970., 208. o. „It is the just who are committing the crimes against man, the just who are the real monsters.”

²⁰ L. Legaz y Lacambra: *Rechtsphilosophie* (Jogfilozófia). Neuwied 1965., 319. o. — W. Fikentscher: *Methoden des Rechts* (A jog módszerei). 4. köt., Tübingen 1977., 405. o., a szerző mindenkit, aki a jog kérdésében nem vallási kérdést lát, intellektuálisan tisztességtelennek minősített. El fogjuk tudni viselni.

jutalmát és büntetését; semmi meglepetés nem lehetséges, a múltat a legapróbb részletekig ismerjük, sőt: „Nincs jövő, ami ránk vár!” – Ezzel azonban már az igazságosság tudományos megvitatásának értelmét is kétségbe vonták. Földünkön még a legbölcsebb igazság is balgaság Isten szemében.

2

Mielőtt egy harmadik részben kifejténém, mennyire lehetséges és – mint majd bizonyítani remélem – mennyire szükséges a marxista–leninista jogfilozófiában is az „igazságosság” kategóriája, szükségesnek látom, hogy idézzem Marx és Engels idevágó legfontosabb elemzéseit. Erre már csak azért is szükség van, mert a tudományos irodalomban ezzel a témával kapcsolatban a legellentétesebb nézetek forognak közkézen, az egyik tarthatatlanabb, mint a másik. Egyfelől azt állítják, hogy Marx soha nem beszélt igazságosságról,²¹ másfelől meg azt, hogy Marx az igazságosság abszolút fogalmából indult ki.²² Ha előítételektől mentesen vizsgáljuk, hogyan is használta Marx és Engels az „igazságosság” szót, egészen más képet kapunk.

a) Mindenekelőtt Marx és Engels tagadja egy olyan örök igazságosság létezését, amely a priori adott, amely valamennyi ember felfogásmódját eleve, minden időben és minden helyzetben formálja (vagy kellene hogy formálja). A történelem általuk képviselt dialektikus fölfogásának mélységesen ellentmond az az elképzelés, hogy a jog változó valóságfeltételeinek ilyen vagy olyan, de változatlan elvekkel való találkozásából születik a mindenkori, térhez és időhöz kötött igazságosság.²³ Tarthatatlan lenne azonban számukra egy olyan vallásos színezetű teleológia is, amelyre valamely modern szerzőnek a jog és az igazságosság társadalmi dimenzióiról írott vaskos kötete kifut, ha ezzel végződné: az embereknek bátran meg kell valósítaniok azt a jóslatot, hogy az emberiség megváltásának napján az igazságosság – bármi legyen is jelentése – még a sivatagban is uralkodni fog!²⁴ Marx és Engels számára ugyanis az ősközösségi társadalomról az osztálytársadalomra történő átmenet nem az ember paradicsomból való kiűzetésének valami laicisztikus változata volt, s a kommunista társadalmi formáció sem jelenti a paradicsomba való visszatérés ateista változatát. Különösen a Proudhonnal folytatott vitában vetette latba Marx és Engels iróniája valamennyi regiszterét és ad absurdum vitte valamennyi ideális kategória örökkévalóságának feltételezését. Csak a rendszerfabrikálással foglalatосkodó fafejek, akik nincsenek tekintettel a piszkos anyagi tényekre, csakis ők fecseghetnek még

²¹ Így pl.: A. Arndt, a *Politischer Club* 1959-ben, Göttingen 1960., 37. o. – Vö. még: E. Zyro: *Der Gerechtigkeitsbegriff bei Karl Marx* (Az igazságosság fogalma Marx Károlynál). Warszawa 1966. (lengyelül)

²² R. Dahrendorf: *Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx* (Marx perspektivikusan. Az igazságosság fogalma Marx Károly gondolkodásában). Hannover 1952. (1971-ben színtén), 73. o. Hasonlóan: H. Barth: *Wahrheit und Ideologie* (Igazság és ideológia). Zürich 1945., 162. o., valamint C. Friedrich: *Die Philosophie des Rechts* (Jogfilozófia). Berlin (West) 1955., 93. o.

²³ De: F. Wieacker: *Industriegesellschaft und Privatrechtsordnung* (Ipari társadalom és magánjogrend). Frankfurt am Main 1974., 9. o.

²⁴ De: J. Stone: *Lehrbuch der Rechtssoziologie* (A jogszociológia tankönyve). 3. köt., Freiburg 1976., 340. és 337. o.

ma is az igazságosság egyetemes elvéről, mint valami eredeti szándékról, misztikus tendenciáról, a gondviselés céljáról, a sors örökérvényű kinyilatkoztatásáról; ennyiben tehát az „örök igazságosság” üres szócséplés.

b) Amennyire kevésbé hajlandó Marx és Engels egy téren és időn kívül létező, történelem- és társadalomfölötti, transzperszonális és transzcendentális, vagyis abszolút igazságosság létét elismerni – a bizonyítás terhét azoknak kell viselniök, akik kitalálták és hisznek benne –, mégis elismerik az igazságosság-eszmék történelmi (tehát mulandó) elkerülhetetlenségét, a morális igazságosságnak egy fajtáját, sőt, fölfedték földi magvát, anyagi alapját, osztályjellegét. Mert ahogyan az emberek a termelőerők fejlődési szintjének megfelelően termelik anyagi természetű társadalmi kapcsolataikat, ugyanúgy termelik a gondolatokat, a kategóriákat, vagyis éppen ezeknek a társadalmi kapcsolatoknak elvont, gondolati kifejeződéseit. Így tehát az igazságosság mint a jog tulajdonsága; és az igazságosság mint a jogról alkotott ideológia két teljesen különböző dolog! Míg Marx és Engels az örök igazságosságnak, valamennyi jog esszenciális elemének létét találóan tagadták, az igazságosság különböző, sőt, ellentétes elveinek meglétét és hatékonyságát nemcsak hogy nem tagadták, de egyenesen bebizonyították, hogy azok meghatározott társadalmi viszonyok szükségszerű visszatükröződései. Ebben az értelemben „az igazságosság . . . mindig csak ideologizált, eszményített kifejezése a fennálló gazdasági viszonyoknak, hol a konzervatív, hol a forradalmi oldalukról nézve”. (MEM 18, 262. o.) Mivel az „ideologizált” kifejezést itt „hamis tudat” értelmében használják, világos, hogy az ily módon megfogalmazott „szocialista” igazságosságfogalom a legjobb esetben is csak a szocializmus tudomány előtti szakaszában foglalhatja el az őt megillető helyet, mint ahogyan Marx és Engels, másfelől, elutasították, hogy a proletariátus világtörténelmi szerepét az abszolút ésszel, az abszolút igazsággal, az abszolút igazságossággal támasszák alá: kezdettől fogva dörgedelmeket szórtak azok felé, akik azt színlelték, hogy az igazi szükségletek helyett az igazság szükségletét, a proletariátus érdekei helyett általában véve az emberek érdekeit képviselik.

c) Mivel Marx és Engels a maguk társadalomelméletét nem az emberiség igazságosságából vezették le, hanem a munkásosztály érdekeiből, azt is elutasították, hogy kommunisztikus követeléseiket valamilyen erkölcsi vagy igazságosságérzetből eredeztessék, a tőkés termelési módnak objektív szükségszerűséggel, szemünk láttára bekövetkező összeomlása helyett. Első pillantásra paradox módon még föl is mentették a tőkést, hogy „teljes joggal” tart igényt a profitra, azaz anélkül, hogy megsértené az árucserének megfelelő jogot. (MEM 19, 323. o.) Ezért javasolták azt is, hogy az angol munkásmozgalom éveken keresztül bevett választási jelszavát: „Tisztességes napibért tisztességes napi munkáért”, helyettesítsék mással, mert, mivel a társadalmi igazságosságot nem a morál, hanem a politikai gazdaságtan tudománya dönti el, ez az igazságosság a termelő közép tulajdonosok oldalán áll, míg a bér munkás számára a legigazságosabb munkabér, épp e körülmények között, egyjelentésű a munkás által megtermelt termék legeslegigazságosabb elosztásával. (MEM 19, 285–290. o.) „Természetes igazságosságról beszélni itt – ostobaság. A termelés szereplői között végbemenő ügyletek igazságossága azon alapul, hogy ez ügyletek természetes következményként a termelési viszonyokból erednek. Azok a jogi formák, amelyekben e gazdasági ügyletek, mint a résztvevők akarati cselekményei, mint közös akaratuk megnyilvánulásai és mint az egyes féllel szemben államilag kényszerrel érvényesíthető szerződések jelennek meg, mint pusztá formák magát ezt a tartalmat nem

határozhatják meg. Csak kifejezik. Ez a tartalom igazságos, ha megfelel a termelési módnak, ha adekvát vele. Igazságtalan, ha ellentmond neki. A rabszolgaság a tőkés termelési mód bázisán igazságtalan; ugyancsak igazságtalan az áru minőségével kapcsolatos csalás.” (MEM. 25. köt., 320–321. old.)

Marx és Engels megkülönböztetik tehát azt, ami a törvény szerint igazságos, a jogi igazságosságot, attól, ami társadalmilag igazságos, vagyis a szociális igazságosságtól. Igazságosságon ebben a társadalmi (=gazdasági) értelemben valamely meghatározott termelési mód következményeit értik a társadalmi jelenségek vonatkozásában. A termelési eszközök magántulajdonából törvényszerűen következik az embernek ember általi kizsákmányolása, amely így az újkorban a kapitalizmus igazságosságához tartozik. Azzal a provokatív megjegyzésével, hogy a mai termelési mód alapján a munka termékeinek a kapitalizmusban szokásos elosztása az egyetlen „igazságos” elosztási mód, Marx egyszer s mindenkorra keresztülhúzza azok számítását, akik hozzászoktak, hogy világunk valóságos ellentmondásait morális szószokkal leöntve tegyék élvezhetőbbé. (MEM. 19, 16. o.) – Marx egyébként megjegyezte, hogy a munkabért a szocializmusban sem az igazságosság, hanem a gazdasági szükségszerűség, sőt, bizonyos fokig a valószínűségszámítás alapján lehet kikalkulálni. (MEM 19, 18. o.)

d/ Marx és Engels azonban nem elégedtek meg azzal, hogy a jogász értelemben vett jogot, akárcsak egy társadalom elosztási viszonyait kizárólag az uralkodó termelési viszonyokkal való megegyezésük alapján ítélik (társadalmilag) igazságosnak. Ha ez így lenne, nem lettek volna forradalmárok, hanem alkalmazkodást hirdető pozitivisták; ebben az esetben számukra a legfőbb mérce koruk uralkodó tőkés termelési módja kellett volna legyen. Engels Frigyes, aki a gazdasági viszonyokról írott tudományos értekezésekben az igazságosságot mint érvet kizárta, mert csak zavart kelt, nemcsak hogy nem kifogásolta, ha a mindennapi élet egyszerű viszonyainak megítélésébe olyan kifejezéseket vonunk be, mint jogos, nem jogos, igazságosság, jogi érzék (MEM 18, 263. o.), de egyenesen mögöttes értelmet fedezett föl bennük: ha pl. azt mondjuk, hogy nem igazságos, nem erkölcsös, nem szabadna megtörténnie, hogy a kapitalizmusban a munkások az általuk termelt javaknak csak ennyire kicsiny hányadát kapják meg, akkor ehhez a politikai gazdaságtannak semmi köze sincsen; ami azonban a gazdaságtan szempontjából formailag hamis, világtörténelmileg még helyes lehet; ha a morális tudat valamely gazdasági tény igazságtalannak nevez, akkor ez annak bizonyítéka, hogy az adott tény túlélte önmagát, hogy más gazdasági tények jelentkeztek, amelyek az előbbi tarthatatlanná tették. Engels tehát az igazságosság jogi és társadalmi fogalma mellett a *történelmi* igazságosságot is elismeri, vagyis valamely jelenségnek a történelmi haladás követelményeivel és törvényszerűségeivel való megegyezését. Ebben az értelemben beszélnek Marx és Engels „történelmi jogosultságról” (MEM 20, 277. o.), történelmi szükségszerűségről, vagyis meghatározott társadalmi állapotok történelmi jogosságáról egy korlátozott történelmi időszakban (MEM 21, 456. o.), néha egyenesen „történelmi igazságszolgáltatásról” (MEM 13. köt. 402. o.). Hogy a modern korban a proletariátus a történelem ítéletének végrehajtója, éppoly egyértelmű volt Marx számára, mint a munkásosztálynak azon joga, hogy erőszakkal szerezzen érvényt követeléseinek.

Marx és Engels elszórt megjegyzéseinek rendbe szedett földézése az „igazságosság” témájával kapcsolatban — kérem kellene olvasóimat, nézzék el nekem, hogy ennyire idézgetem a forrásokat, ám szélteben-hosszában elterjedt a marxizmus eltorzításának azon gyakorlata, hogy forrásul szolgáló szövegeit egyszerűen nem veszik tudomásul — bebizonyosodott annak a kijelentésnek fonáksága is, hogy Marx és Engels nem dolgozta ki konstruktív módon az igazságosság elméletét, hanem csupán a különféle igazságosság-elméletek negatív bírálatát nyújtották.²⁵ Természetesen kritikailag ízekre szedték az igazságosság minden többé-kevésbé örökvényű „alaptörvényét”. Materialisták és dialektikusok lévén azonban nem tények rendezetlen halmazaként vették olyannak a világot, amilyen, hanem objektív törvényszerűségeket mutattak ki az egyes társadalmi formációkon belül, valamint az egyik formációról a másikra történő átmenetekben.

Ezzel azonban lefektették az igazságosság problémájának a marxista–leninista jogfilozófia keretein belül történő termékeny tárgyalásának alapkövét. Hiszen egészen bizonyos, hogy az a jogtudomány, melyet integrált a történelmi materializmus, nem elégedhet meg a jog funkcionalitásának vizsgálatával (akár a kapitalizmusban, akár a szocializmusban), de azzal sem, hogy értékét betartásának számszerűen kimutatott mértékéből vezeti le. Marx és Engels ugyanis nem egyszerűen megkülönböztette egymástól a morális, a jogi, a szociális és a történelmi igazságosságot, de sokkal inkább alárendelte a (morális és a) jogi igazságosságot a társadalmi, de mindenekelőtt a történelmi igazságosságnak. A történelmi fejlődés joga több, mint a törvényeké és a szerződéseké.

Így tehát ezek mellett az előfeltételek mellett teljesen értelmes kérdés, ha nem csupán egyedi esetek jogilag igazságos (vagyis jog szerinti) megoldása után kutatunk, hanem az után is, hogy az adott jog, a maga lényeges normacsoportjaival vagy akár a maga egészében — hiszen régi igazság,²⁶ hogy tulajdonképpen nem létezik önmagában véve egyetlen jogi norma sem, csupán normák együttese létezik, amelynek alkotóelemei egymással összefüggésben érvényesek — társadalmilag és történelmileg igazságos-e (vagyis megfelel-e a társadalmi fejlődés objektív törvényeinek). A jog értékelésének vannak tehát egzisztenciális, minőségi és mennyiségi problémái, amelyek mindenkor megoldásra várnak.²⁷

Szó sincsen tehát arról, hogy a szocialista jogot valamiféle tömjénfüsttel vegyük körül. A mi jogrendszerünket társadalmilag nem az igazolja, hogy megfelel az igazságosságnak — ez szocialista címkével ellátott természetjogi szempont lenne! —, sokkal inkább akkor van létjogosultsága (vagyis történelmileg akkor igazságos), ha összhangban van a társadalmi

²⁵ Így pl.: A. Baratta: „Recht und Gerechtigkeit bei Marx” (Jog és igazságosság Marxnál). az F. Büsse által szerkesztett *Karl Marx im Kreuzverhör der Wissenschaften* (Marx Károly a tudományok kihallgatásának keresztüztüében) c. kötetben. Zürich 1974., 111. o. — Vö. még W. L. McBride, „The Concept of Justice in Marx, Engels and Others” (Az igazságosság elmélete Marxnál, Engelsnél és másoknál). *Ethics*, Chicago 1975., 85. köt., 204. o.

²⁶ Vö.: F. Somló: *Juristische Grundlehre* (Bevezetés a jogtudományba). Leipzig 1917. (Reprint: Aalen 1973), 382. o.

²⁷ Vö.: Klenner, „Der Wert des juristischen Sollens” (A jogi kellés értéke). *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Beiheft 6, Wiesbaden 1948., valamint Klenner: Lenin „Empirio-kriticismusa” és a jogelmélet alapja”, Antalfy–Papp (szerk.), *Állam- és jogelméleti szerzők műveiből*, Budapest 1968., 95. o. és köv.

fejlődés objektív törvényszerűségeivel és lehetőség szerint hozzásegíti őket ahhoz, hogy érvényesüljenek. Az egyéni és a társadalmi termelés fejlődéséhez szükséges reális feltételeknek a lehetőségekhez mérten legjobb megteremtéséről van szó. Hogy ez a mérce a lehetséges normák és ítéletek *variabilitásának* igen széles körét tartalmazza, nem csökkenti objektivitásukat, mindössze a társadalom fejlődésfolyamatainak tendenciájellegét tükrözi. Hegel már amúgy is szétrombolta a felvilágosodás természetjogának hívei által táplált illúziót, a tökéletes törvényhozásban való reménykedést, valamint azt a reményt, hogy lehetséges a bírói hatalom konkrét eseteiben ezen törvények bizonyosságának megfelelő valódi igazságosság.²⁸ Annak a kérdésnek fölvetése, hogy egy érvényben levő vagy tervezett törvény társadalmilag vagy történelmileg is igazságos-e, nem jelenti tehát azt, hogy objektív lényegiségekre nyúlunk vissza, amelyekről állítólag kinyilatkoztatás, beleérzés, lényeglátás vagy – megkerülésük esetében – lelkipurdalás révén szerzünk tudomást. Az igazságosság fogalmának többértelűsége bennünket sokkal inkább afelé orientál, hogy a bevezetendő jogi szabályozásokat összhangba hozzuk a) a meglevő joggal, b) társadalmi rendünk gazdasági alapjaival és c) a társadalmi haladással. Könnyű belátni, hogy ennek során a törvényhozás folyamatában az ítélkezés objektív mércéit teremtjük meg, racionálisan megragadható mércéket éppúgy, mint diszkurzívakat.

Azonkívül meghatározott jogi törvényeket általában nem lehet egyértelműen meghatározott gazdasági törvényekhez hozzárendelni. S még kevésbé áll az, hogy a törvények vagy szerződések paragrafusainak tartalma szükségszerűen következnek a termelési viszonyokból. Mint azt Marx bebizonyította, az árucserének a kapitalizmusban érvényesülő objektív törvényeiből például nem következik, hogy a munkanap korlátozott lenne, és így a többletmunkának lenne határa; így tehát a tőkésnek a lehető leghosszabb munkanapra és a munkásnak a korlátozott munkaidőre való joga között antinómia feszül. A két érdek és a két jog között sem a jogi, sem a társadalmi igazságosság nem dönthet, csakis kizárólag az erőszak, az ösztökés és az összmunkás közötti osztályharc.

A jog megítélésének tehát objektív, nem pedig szubjektív kritériumairól van szó, mégpedig mind de lege lata, mind (és mindenekelőtt) de lege ferenda. Ezért nemigen van értelme, hogy az eljövendő nemzetközi gazdasági renddel összefüggő jogi kérdésekben (mint például: mi történhet a termelőeszközök tulajdonával a főlsszabaduló gyarmatokon?) valamiféle etikai igazságossági elvek alapján döntsünk, amelyeket ráadásul nem is lehet verifikálni, ahelyett, hogy a népeknek az önrendelkezésre irányuló, még a kizsákmányoló rend privilégiumai előtt sem megtorpanó, objektíve szükségszerű főlsszabadítási folyamatára utalnánk. Így a tudományos-technikai haladás következményei az emberi jogok területén egy sor olyan jogi szabályozást követelnek meg, melyek szükségessé teszik a különböző társadalmi berendezkedésű államok együttműködését.²⁹

Mivel valami, ami történelmileg igazságos, ellentmondhat annak, ami jogilag az, míg másfelől történelmileg jogtalanul cselekedhetünk, holott, amit teszünk, jogilag igazságos, fölvetődik a kérdés, hogyan lehet az ilyen jellegű ellentmondásokat megoldani. Minekutána itt azt a kérdést csupán fölvetettük, részletekbe menően azonban nem tudjuk most megválaszolni, hogy vajon jogfilozófiai kategória-e az igazságosság, befejezésül álljon

²⁸ Hegel: *Sämtliche Werke*, Bd. 1. Stuttgart 1958., 491. o.

²⁹ Vö.: Klenner, „Emberi jogok és tudományos technikai fejlődés.” *Jogtudományi Közlöny*, Budapest 1975., 1. sz. 20. o.

itt egy példázat, amelyet Bertolt Brecht Keuner úrról szóló történeteiből vettünk.³⁰ „Be kell tartanunk ígéretünket? Meg kell ígérnünk valamit? Ahol ígéretetni kell, ott nincs rend. Tehát ezt a rendet kell megteremteni. Az ember semmit sem ígérhet meg. Mit ígér a kar a fejnek? Azt, hogy kar marad és nem lesz belőle láb. De hiszen hétévenként más karrá válik. Ha valaki elárulta a másikat, ugyanazt árulta el vajon, akinek megígért valamit? Ha egyszer az a valaki, akinek megígérték valamit, mindig más körülmények közé kerül, s e körülményeknek megfelelően folyton változik, mindig más lesz tehát belőle, hogyan is tarthatnánk meg azt, amit más valakinek ígértünk? A gondolkodó ember elárulja a másikat. A gondolkodó ember nem ígér meg mást, csak azt, hogy gondolkodó ember marad.”

³⁰ Bertolt Brecht: *Geschichten vom Herrn Keuner. Über den Verrat*. Prosa, Bd. 1, Berlin 1973, 389. o.

LEIBNIZ ÉS A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA

MANFRED BUHR

A leibnizi gondolatoknak azzal a Németországban zajló filozófiai folyamattal való kapcsolatát, amelyet mindenekelőtt Lessing, Herder és Goethe, Kant, Fichte, Schelling, Hegel és Feuerbach képviselnek – vagyis a leibnizi gondolatoknak az átfogó értelemben vett klasszikus német filozófia fejlődéstörténetével való kapcsolatát¹ – az irodalom mindig alábecsülte, vagy legalábbis nem vette kellőképp figyelembe. Nem torzítjuk el Németország ideológiai fejlődésének a 18. századra és a 19. század elejére jellemző képét azzal a megállapítással, hogy Leibniz egy olyan filozófiai folyamat megalapozásának kezdetét jelenti, amelynek végpontján Hegel és Feuerbach áll,² s amely, rajtuk túlmenve, Marx irányába mutat.³

Ha bele akarnánk vágni egy olyan elemzésbe, amely Leibniz filozófiáját az imént jelzett értelemben alapozásnak tekintené, egy olyan elemzésbe tehát, amely magába foglalná a leibnizi gondolatok recepcióját és e recepció felemás alakulását Németországban, akkor a sort Lessing kiemelésével kellene kezdenünk. Mert hiszen Lessing nem csupán az első, aki a leibnizi filozófiát a maga sokféleségében – azaz nem dogmatikusan –, teljes szélességében és mélységében beépítette kora szellemi életébe. Ebben a minőségében – s

¹ A „klasszikus német filozófiát” szélesebb értelemben fogjuk föl és fejlődéstörténetét nem korlátozzuk Kantra, Fichtére, Schellingre és Hegelre. Olyan filozófiai fejlődést értünk rajta, amely Németországban párhuzamosan haladt a polgári társadalom létrejöttének és kialakulásának folyamatával, végső soron ez utóbbi hordozta. Pontosabban fogalmazva ezért klasszikus *polgári* német filozófiáról kell beszélnünk. Ebben az értelemben a klasszikus német filozófiához hozzátartoznak a klasszikus német irodalom Lessingtől Goetheig ívelő korszakának filozófiai reflexiói, csakúgy, mint Forster, Campe, Reinhold, Jacobi, Hamann, sőt Fries stb. filozófiai és tudományos teljesítménye.

² Hans Heinz Holz érdeme, hogy erre a tényállásra elsőként mutatott nagy nyomatókkal rá: *Leibniz*. Stuttgart 1958, valamint: „Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft” (Úr és szolga Leibniznél és Hegelnél. Az osztálytársadalom értelmezéséről). Neuwied und Berlin 1968.

³ 1870. május 10-én kelt levelében Marx ezt írja Engelsnek: „Kugelman a születésnapomra két kárpitdarabot küldött nekem Leibniz dolgozósobájából, amin jól szórakoztam. Leibniz házat ugyanis múlt télen lebontották, és a buta hannoveriak – akik Londonban üzletet csinálhattak volna az ereklyékkel – mindent eldobáltak. Ez a két darab egy-egy mitológiai jelenetet ábrázol, az egyik Neptunt a hullámaiban stb., a másik Venust, Ámort stb., mindezt rossz Louis XIV-stílusban. Ezzel szemben kiderül az akkori manufaktúra-munka jó minősége (szoliditása) a mostanihoz képest. Mindkettőt felakasztottam a dolgozósobámban. Tudod, mennyire csodálom Leibnizet.” (*Marx–Engels Művei*, 32. kötet, 493. o.) Még ha eltekintünk is e levélrészlet szórakoztató jellegétől, az utolsó mondat „Tudod, mennyire csodálom Leibnizet”, különös figyelmet érdemel, olyan folyamatra utal, amelyet a Marx-kutatás eddig nem vett kellőképp figyelembe.

éppen ezért együttal – kulcsfigura is ő, aki Leibniz alakját fölfedezte a német felvilágosodás mozgalma számára.

Lessing után Herdert kellene megemlítenünk, aki a maga tevékenységében újra és újra fölfedezi Leibniz gondolatait. Csupán az „Adrastea”-ra és a „Briefe zur Beförderung der Humanität”-re emlékeztetjük az olvasót. Herder közvetítésével aztán Leibniz Goethehez is eljutott, aki „ugyan mindig spinozizmusról beszél, miközben monászokra, ente-lecheiákra és organizmusokra, vagyis étellel teli, energiadús, dinamikus anyagra”, a dolog természete szerint tehát Leibnizre gondol.⁴

Lessing, Herder és Goethe gondolkodását vizsgálva olyan gondolatokkal találkozunk, amelyek, így vagy úgy, tudatosan visszanyúlnak Leibnizre, ill. belőle indulnak ki. Ha Leibniz filozófiáját a maga hatástörténetében akarjuk megvizsgálni, akkor az áthagyományozásnak ezt a vonalát kiemelten és kivételes figyelemmel kellene megszólaltatnunk.⁵

Fejtegetéseinkben azonban Leibniz azon recepciójára akarunk most mégis visszamenni, amely Kant, Fichte, Schelling, Hegel és Feuerbach nevével fonódott össze – egy szó mint száz, a szűkebb értelemben vett klasszikus német filozófia Leibniz-fölfogására. Ez persze nem jelenti azt, hogy Leibniz befogadásának ez a két hagyományos vonala Németországban egymástól függetlenül fejlődött volna. Ellenkezőleg. A fejlődés során minduntalan áthatják egymást és keverednek egymással. S legalábbis Hegel filozófiájában már úgy találkoznak, hogy belátással vannak egymás iránt.

A szűkebb értelemben vett klasszikus német filozófia Kant Leibniz-kritikájával indul. Már Kant 1746-ból származó elsőszülött írása is, a „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte” (Gondolatok az élő erők helyes megítéléséről) az előszóban öntudatosan kiemeli: „Nunmehr kann man es kühnlich wagen, das Ansehen der . . . Leibnize vor nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte.”⁶ (Most már merészen megpróbálhatjuk semmibe venni a . . . Leibnizek tekintélyét, ha az igazság földerítésének útjában állana.) Kant Leibnizcel való e korai vitájában nem is annyira a tárgyalandó fizikai és metafizikai tárgyakban, „also nicht eigentlich der Sache selbst, sondern den modum cognoscendi”⁷ (tehát nem a tulajdonképpeni dologban, hanem a megismerés módozataiban különbözik tőle).

Maga a megismerés mikéntje iránti ezen érdeklődésében már fölcillan az a tényállás, amelynek alapján Kant bírálni fogja az eddigi metafizika státusát. Legelőször is a megismerés fogalmában fog majd megmutatkozni a gondolkodásmód Kant által kezdeményezett transzcendentálfilozófiai forradalma a kor racionalizmusával szemben, amelyet a Leibniz–Wolff-iskola képviselt példaszerűen.

45 évvel később, a Berlini Tudományos Akadémia pályázati kérdésére adott válaszában, amelyet 1791-ben hirdettek meg – „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?” (Miben mutatkozik meg a valódi haladás, amelyet a metafizika Leibniz és Wolff kora óta Németországban megtett?) –, részletesen tárgyalja a leibnizi racionalizmus helyiértékét a „transzcendentális filozófia történetének” szempontjából. Ebben az értekezésében Kant,

⁴ Hans Heinz Holz, Leibniz, id. helyen, 137. o.

⁵ Mindenekelőtt azért, mert Leibnizből kiindulva olyan pontot találhatunk, kell találnunk, ill. van ilyen pont, ahonnan a klasszikus német filozófia és a klasszikus német irodalom egysége levezethető.

⁶ I. Kant: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, Vorrede, I.

⁷ I. Kant: id. hely, 50. §.

visszapillantva, a kor túlnyomóan racionalista jellegű metafizikájának háttére előtt még egyszer alaposan szembeállítja új megismerés-fogalmát éppen ezzel a metafizikával. S valóban: a filozófiai gondolkodás általa megvalósított kopernikuszi fordulata mindenekelőtt *ismeretelméleti teljesítmény* volt. Érdekes lenne itt megfigyelni, hogyan válik Kant Leibniz-kritikája észrevétlenül – noha ismeretelméletileg korlátolt marad – általában véve az idealizmus bírálóává. Hiszen Kant Leibniz-kritikája az elégséges alap érvényességére történő rákérdezéssel indul, amely pedig központi tétele a leibnizi filozófiának, és ezen belül bizonyításelméletileg mind az észigazságok (vérités de raison), mind pedig a tényigazságok (vérités de faits) szempontjából érvényes. A megismerés arisztotelészi elve mellett – az ellentmondás tétele – Leibniz további szerkezeti elemként vezette be a filozófiai gondolkodásba az elégséges alapról szóló tételt. Ezzel azonban, mint Kant megállapítja, azt a véleményt támogatja, „noch einen neuen Kompaß zur Leitung den Philosophen in die Hand gegeben zu haben, nämlich den Satz des zureichenden Grundes für die Existenz der Dinge, zum Unterschied von ihrer bloßen Möglichkeit nach Begriffen, und den des Unterschied der dunklen, klaren, aber noch verworrenen, und der deutlichen Vorstellungen, für den Unterschied der Anschauung von der Erkenntnis nach Begriffen . . .”⁸ (hogy így újabb iránytű került a filozófusok kezébe, mely segíti tájékozódásukat, nevezetesen a dolgok létének elégséges alajáról szóló tétel, ez utóbbi különbözik a dolgoknak fogalmak szerinti pusztá lehetőségétől, valamint a homályos, a világos, de még zavaros és a tiszta képzetek megkülönböztetésének tétele, amellyel a szemléletet megkülönböztethetjük a fogalmak szerinti megismeréstől).

Az elégséges alapnak ezen tétele azonban – folytatja Kant az érvelést – nem mond ki semmit a dolgok *valóságos alajáról* (természetesen a kanti ismeretelmélet értelmében nem). Épp ezért Leibniz és Wolff filozófiája „[bleibt] unwissentlich” „immer nur im Felde der Logik” (akarva-nem akarva mindig a logika területén marad). Mert az elégséges alap tétele „[kann] gar nicht von Dingen, sondern nur von Urteilen, und zwar bloß von analytischen gelten”⁹ (nem lehet érvényes a dolgokra, csakis ítéletekre, mégpedig analitikus ítéletekre). Rögtön megértjük Kant érvelését, mihelyt szem előtt tartjuk, hogy megismerés-fogalma nem az analitikus ítéletekre irányul, hanem a dolgokról szerzett ismereteink lehetséges kiszélesítésének föltételeit vizsgálja, vagyis *szintetikus ítéletekre* (megismerésre) irányul. S már egy évvel az akadémiai pályázat előtt, Eberharddal folytatott vitájában, Kant bebizonyította, hogy az alap tétele Leibniz és Wolff racionális szövegösszefüggésében elfedi „den Unterschiede eines *logischen* (formalen) und *transzendentalen* (materiellen) Prinzips der Erkenntnis”¹⁰ (a megismerés *logikai* [formális] és *transzcendentális* [tartalmi] elvének különbségét). A megismerésnek ez a transzcendentális (tartalmi) elve azonban minden pusztán tiszta értelmi fogalmat (bloß reiner Verstandesbegriff) megfoszt a „megismerés” jelzőtől, mindaddig, amíg nem teremődik meg a kapcsolat közte és az objektív valóság között; pontosan ez motiválja Kant ismeretelméletét. Az objektív valóságot Kant jelenségként fogja föl, vagyis: térben és időben strukturált valóságszegmentumoknak. A transzcendentális séma aztán annak kritériumaként

⁸I. Kant: *Werke*. Hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1958, III. kötet (Schriften zur Metaphysik und Logik [Írások a metafizikáról és a logikáról]), 610. o.

⁹I. Kant: id. hely, 611. o.

¹⁰I. Kant: id. hely, 304. o.

játszik szerepet, hogy sikeres volt-e az értelmi fogalmaknak és a jelenséganyagnak ez a szintézise. Az efféle szintézis *megismerésként* egyúttal a totalitásnak az ember számára lehetségesre történő korlátozása, de ez azt is jelenti, hogy ez egy második – *transzcendentális* – totalitás megteremtése, egy olyané, amely *lehetséges* az emberi tapasztalás számára. Az elégséges alap tételét, mint a megismerés elvét, Kant a tiszta értelmi fogalmak sematizmusának elvében rombolja szét az idealizmus *kritikájaként*.

Transzcendentális filozófiájának ezzel az ismeretelméleti gondolatával, vagyis azzal, hogy valaminek a *megismerését* a jelenségekben hozzáférhető objektív-tárgyi anyagból kiindulva mindig először *meg kell valósítani*, Kant elvileg utasíthatta el az ismereteknek az elégséges alap tétele révén történő megalapozásának igényét, melyet Eberhard Leibniz és Wolff nyomán többé-kevésbé sikeresen megújított. Mert Kant ezt a tételt, melyet Eberhard olyannyira vehemensen védelmezett, valójában dilemmává változtatta.¹¹

Így tehát Kant bírálata a jelenségvilág lebecsülése ellen irányult a megismerés létrejötté során, az érzékiség és az intellektualitás Leibniznél tapasztalható pusztán logikai-fokozati, nem pedig elvi különbözősége ellen. Az érzékiség Leibniz számára mindig is csak zavaros képzet volt. Kant bírálata ily módon a valóság egyetemes logizálása ellen irányul.

Leibnizcel és Wolff-fal ellentétben Kant a jelenségeket éppúgy a megismerés forrásának tekinti – az értelem tiszta foglmainak (a kategóriáknak) a közreműködésével kapják meg a jelenségek a maguk „nevét”, így lesz belőlük *tulajdonképpen* megismerés (tudás) –, mint ahogy az objektív megismerés megteremtett sokféleségének próbaterepeként. Ahol elhagyjuk ezt a tapasztalati világot, vagyis, ha az értelem tiszta foglmai már nem felelhetnek meg jelenségeknek, mert pl. valamely jelenséget már egyáltalán nem lehet létrehozni, tehát valamennyi lehetséges érzéki tapasztalaton túl van, Kant egyszersmind a metafizika (filozófia) minden tudományos – általános és szükségszerű – foglmainak határát és végét ismeri föl. A tapasztalati valóság Kant számára minden tudomány *conditio sine qua non*-ja. Kant termékeny Leibniz-kritikájában, amely pontosan meghatározta a tapasztalás (a valóság) szisztematikus rangját minden tudományos filozófia szempontjából, filozófiájának fontos mozzanatait lehet ily módon – mint ezt Hans Jörg Sandkühler megállapította – a „transzcendentális ismeretelméleti materializmusként”¹² fölismerni.

A transzcendentális filozófia további kibontakozása során aztán fokozatosan eltűnnek Kantnak ezek a Leibniz idealista ismeretelméleti programja ellen irányuló kritikai megjegyzései, hogy mindenekelőtt Leibniz monadológiájának dialektikus rendszerét juttassák érvényre. A klasszikus német filozófia Kant utáni Leibniz-értelmezésének ez az eltolódása világnézeti paradigmaváltással fonódik egybe, amelyet Marx egy helyen a metafizika „*győzelmes és tartalmas restaurációjának*”¹³ nevezett.

Ez a jegy már Fichténél is fölismerhető, holott Fichte csak itt-ott tesz néhány megjegyzést Leibnizről. Leibniznek a Kant által helytelenített „*intellektuális világrend-*

¹¹ Vö. I. Kant, id. hely, 305. o. és köv.

¹² H. J. Sandkühler, „Materialismus und Idealismus. Zur Dialektik der Theorieentwicklung in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie” (Materializmus és idealizmus. Az elmélet fejlődésének dialektikájáról a klasszikus polgári német filozófiában), a Buhr, Hahn és mások által írt *Theoretische Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus* (A tudományos szocializmus elméleti forrásai) c. kötetben, Frankfurt am Main 1975, 143. o.

¹³ Marx–Engels Művei. 2. kötet. 124. o.

szeré” (intellektuelles System der Welt¹⁴) Fichténél megint kedvező megvilágításban jelenik meg. Fichte nem tartja eléggé koherensnek azt, hogy Kant egy mindenkor először *megteremtendő* (sematizált) objektivitásra szorítkozik. S valóban: Kantnál a dologi világ széles tartományát agnoszticisztikus tabuk veszik körül. Ezért hát Fichte a tapasztalásnak Kant által tudományelméletileg megkerült transzcendenciáját visszaszerzi egy szubjektum számára, a cselekvés immanenciájában – ezúttal azonban *abszolút szubjektumról* van szó. Ebben a konstrukcióban egészen nyilvánvalóan érintkeznek a leibnizi monasz struktúrái Fichte Én-jével, struktúrák mint: egyéniség, spiritualitás, termékenység, ablaktalanság.

Leibniz még pozitívabb értékelésével találkozhatunk az ifjú Schellingnél. Ő Leibniz filozófiai-rendszertani struktúráit közvetlenül hasznosítja a maga gondolkodása számára. Mikor Schelling reflektált Kant válaszára, amelyet a metafizikának Leibniz és Wolff óta megtett fejlődéséről küldött be az Akadémia pályázatára – másképpen persze mint Kant, nem a kérdés referenseként, hanem a pályamű recenzenseként – védelmébe veszi, ha nem is Leibniz filozófiájának betűit, de mindenféleképpen annak *szellemét*. A kantianus Schelling ebben az összefüggésben – másképpen mint maga Kant – a „kritikai filozófia” perspektivikus továbbfejlődését képes biztosítani, mivel e filozófiát monadologikus struktúrákkal hozza szintézisbe. Schelling így módon azt reméli, hogy a kantianus ortodoxia újfent racionalisztikusan megmerevedett gondolkodásával szemben egy még messze ki nem merített és végig nem vitt dialektika szabadságát juttathatja érvényre.¹⁵

Schelling új álláspontja világosan kitűnik szubjektumfogalmából. A transzcendentális szubjektumot – amelyet Kant főként a megismerés alanyaként vont be a játékba (hogyan lehetségesek apriori szintetikus ítéletek?) – Schelling az alábbi, sokkal általánosabb kérdéssel szembesíti: Hogyan lehetséges egyáltalán az objektum számára szubjektum és hogyan lehetséges a szubjektum számára objektum? Tudniillik az utóbbi megismerése, uralása, előállítása! A szubjektivitást Schelling – mint abszolútumot – *szubjektum–objektumként* fogja föl.

A transzcendentális szubjektivitás ezen szubjektum–objektum-meghatározottságát Schelling mindenekelőtt a kanti filozófia nagyon is autentikus struktúráinak köszönheti, főként a „Tiszta ész kritikája” „transzcendentális esztétikájának”. Itt mindenekelőtt a transzcendentális szubjektum „belső érzéke” (az „idő” apriori szemléleti formája) volt az, amelynek segítségével az egyén kapcsolatba került a valósággal (ezek révén konstituálódnak ugyanis a jelenségek). A „belső érzék” (az idő) által lehet a szubjektumot *mint szubjektumot* mindig mint valamire való irányultságot megérteni. A szubjektum tehát már nem valami valóság nélküli és időtlen autonóm értelem (mint még a leibnizi racionalizmusban, de minden racionalizmusban általában). Ez a „belső érzék” – amely Schelling számára általában véve is a transzcendentális filozófia szerve – az a struktúra, amely *a szubjektum aktivitását* alkotja. S Leibniz a transzcendentális szubjektum ezen aktivitás-összefüggésének további kidolgozásához kapóra jött. Mert hiszen akárcsak Leibniz a maga

¹⁴ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (A tiszta ész kritikája) B 326. – Fichte Kant-kritikája mindenekelőtt a megismerés kanti fölfogásának materialista elemei ellen irányul.

¹⁵ F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke* (Összes művei). Kiadja K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856, 10. kötet, 60. o.

monászait, Schelling is „a világegyetem tükrének”¹⁶ (*Spiegel des Universums*) fogta föl a maga abszolút szubjektumát (a szubjektum–objektumot). Szubjektumfogalmában Schelling összefoglalja az individualitást és az interindividualitást, az aktivitást és a passzivitást, a spontaneitást és a receptivitást – a fogalom, mellyel jelöli: „intellektuális szemlélet”.

Mégis tévedés lenne azonosítani Leibniz monaszát és Schelling identitásfilozófiai szubjektumfogalmát. A tisztán szellemi státus kialakításában, az individualista autarkiaiban (ablaktalanság) és a világosan körülhatárolt hierarchiában Schelling természetesen nem követheti a leibnizi monadológiát. Schelling döntő kivetnivalója azonban a következő: a monásznak – noha dinamikus – *nincs története*. Schelling elkötelezettje marad a kanti filozófia azon motívumának, amely megtiltja a valóság átfogó spiritualizálását. Az objektív valóságot, a külvilágot (amelyet természetként ragad meg) – akárcsak Kant a jelenségek önállóságát – a filozófiai gondolkodás elengedhetetlen feltételeként tételezi. Ebben az összefüggésben Schelling a következő feladattal találja magát szemben, ami el kell hogy távolítsa őt Leibniztől: „die von unserer Freiheit schlechterdings unabhängige, ja diese Freiheit beschränkende Vorstellung einer objektiven Welt durch einen *Prozeß* zu erklären, in welchem sich das Ich . . . notwendigerweise verwickelt sieht” (*folymat* segítségével kell megmagyaráznunk egy szabadságunktól teljességgel független, sőt, szabadságunkat korlátozó olyan objektív világ képzetét, amellyel az Én . . . szükségképpen összefügg). Azaz Schelling „az Én szétszakíthatatlan összefüggését az általa szükségszerűen elképzelt külvilággal ugyanennek az Énnek a *valóságos* vagy empirikus tudatot megelőző transzcendentális múltjával” igyekezett megmagyarázni, „olyan magyarázattal, amely ily módon az Én transzcendentális történetéhez vezetett. Így aztán – írja Schelling –, mikor első lépéseimet tettem a filozófiában, máris a történetiség irányában haladtam.”¹⁷

Schelling keletkezésben levő identitásfilozófiájának *történetfilozófiai* formameghatározása olyan feltételeket teremt, melyek Hegel Leibniz-értelmezésének is alapját képezik.

Hegel filozófiája témaként választja a szellem fejlődését és önmozgását. A valóság teljes gazdagságát magába olvasztja az abszolút szellem önmagára eszmélésének története. Hegel abszolút szelleme azonban minőségileg más létező, mint a leibnizi monász individualitása. A monásztan alapvető hiányosságát Hegel a „Logika tudományában” jellemzi: „Es ist in diesem System also das Anderssein aufgehoben; Geist und Körper oder die Monaden überhaupt sind nicht für andere füreinander, sie begrenzen sich nicht, haben keine Einwirkungen aufeinander; es fallen überhaupt alle Verhältnisse weg, welchen ein Dasein zum Grunde liegt. (. . .) Die Monade ist für sich die ganze abgeschlossene Welt; es bedarf keine der andern.” (Ebben a rendszerben tehát megszűnt a máslet; szellem és test vagy általában a monások nem a másikért, nem egymásért vannak, nem korlátozzák egymást, nem hatnak egymásra; egyáltalán: megszűnnek mindazon viszonyok, amelyeknek létalap-

¹⁶ F. W. J. Schelling: id. helyen, 1. kötet, 358. o. – Ez a hely Leibniznél így hangzik: „ . . . jede Monade ist ein lebendiger Spiegel, der das Universum aus seinem Gesichtspunkt darstellt.” (G. W. Leibniz: *Vernunftsprinzipien der Natur und der Gnade*, Hamburg 1969.) („ . . . valamennyi monász élő tükrök, amely a mindenséget a maga szempontjából ábrázolja.” [G. W. Leibniz: *A természet és a kegyelem észelvei*]). 4. o.

¹⁷ F. W. J. Schelling: id. helyen, 10. kötet, 96. o. és köv., 93. o. és köv.

juk van. (. . .) A monász önmagáért létező, ő a zárt világegyetem; egyik monásznak sincs szüksége a másikra.)¹⁸

Hegel mindenekelőtt kritikailag kiemeli, hogy a monász dialektikus szerkezete pusztán belső szerkezet marad, hogy itt a totalitás mindig csak az individualitás teljessége. A leibnizi monásznak csupán „belső fenomenológiája” van. S ha Ludwig Feuerbach Spinoza filozófiáját teleszkóphoz, Leibnizét pedig mikroszkóphoz hasonlítja,¹⁹ úgy ez akkor is igaz, ha Spinoza helyett Hegelre gondolunk: „Die *Monade* ist nur Eins, ein in sich reflektiertes Negatives; . . . das verschiedene Mannigfaltige ist in ihr nicht nur verschwunden, sondern auf negative Weise aufbewahrt.” (A *monász* csak egy, önmagát reflektáló negatívum; . . . a különböző sokféleség benne nemcsak hogy eltűnt, hanem negatív módon őrződött meg.)²⁰

Leibniz dialektikus nominalizmusát Hegel történelmi dialektikája problémagazdag-ságban és valóságűségben messze meghaladja. Leibniz azonban a dialektika történetének fontos lépcsőfokaként megőrződik Hegelben.

¹⁸ G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (A logika tudománya) G. Lasson kiadása, Leipzig 1948, 1. kötet. 152. és 160. old.

¹⁹ „Die Philosophie Spinozas ist ein *Teleskop*, das die wegen ihrer Entfernung dem Menschen unsichtbaren Gegenstände vor das Auge bringt, die Leibnizsche ein *Mikroskop*, das die wegen ihrer Kleinheit und Feinheit unbemerkbaren Gegenstände sichtbar macht” („Spinoza filozófiája *teleszkóp*, amely a távolságuk miatt az ember számára láthatatlan tárgyakat elének hozza, Leibniz filozófiája ellenben *mikroszkóp*, amely a kicsiségük és finomságuk miatt észrevehetetlen tárgyakat láthatóvá teszi”). (Ludwig Feuerbach: *Gesammelte Werke* [Összegyűjtött művei], Werner Schuffenhauer kiadása, Berlin 1969, 3. kötet, 39. o.)

²⁰ G. W. F. Hegel: id. helyen, 2. kötet, 167. o.

LENIN MEGHAMISÍTÁSÁNAK FILOZÓFIAI ÉS POLITIKAI TENDENCIÁI AZ NSZK-BAN

OTTO FINGER

Ha szemügyre vesszük, hogyan foglalkoznak manapság polgári oldalon Leninnel, az égadta világon semmi újjal nem találkozhatunk, amit polgári oldalról ne fordítottak volna már a múlt században Marx és a tudományos szocializmus ellen, amit ne kifogásoltak volna Marx polgári és revizionista meghamisításával a húszas–harmincas évek reálisan létező szocializmusában, amit itt vagy már ki ne mondtak volna, vagy ne lenne burkoltan benne. Mint ahogy az imperialista ideológia egésze sem azzal tűnik ki, hogy új filozófiai gondolatokat termel, hanem sokkalta inkább azzal, hogy ezeket az eredeti gondolatokat egykori történeti tartalmainak degradálásával és az imperialista politika irányában történő átfunkcionálásával újratermeli és másolja, a Lenin-értelmezés is ugyan-csak régi tartalmait variálgatja a polgári osztálytudatnak.

A polgári ideológiának ez a Leninhez való fokozódó odafordulása, a Lenin meghamisításával kapcsolatos elképzeléseknek ez az épp annyira sokrétű, mint amennyire ellentmondásos rendszere, a hatvanas években elinduló folyamatot takar. Részük van ebben a folyamatban filozófusoknak, történészeknek, kultúraelmélettel foglalkozóknak, „politológusoknak”, no meg a „futurológusoknak”. Ennek a fejvesztett ideológiai teszem-veszemnek a központja a „keletkutatás” és az úgynevezett „szovjetológia”. Ezen utóbbit, amelyet szülőatyja, a neotomista J. M. Bocheński a kommunizmus kutatására irányuló „tisztá tudománynak” nevezett, hatalmas anyagi befektetéssel és személyi állománnyal végzik az Egyesült Államok és az NSZK egyetemein. Itt termelik a szovjetellenesség akadémiásan elkendőzött ideológiáját, valamint az imperialista tömegkommunikációs eszközök mindennapi antikommunista propagandája számára az álelméleti tervezeteket és recepteket. A „leninológiai” tevékenykedés a politika- és párttörténeti, életrajzi és társadalomtörténeti természetű kutatásoktól kezdve, elmélet- és filozófiatörténeti, sőt lexikográfiai munkákon át, egészen terjedelmes, katolikus, jezsuita eredetű Lenin-lelkigyakorlatokig terjed. Lenin polgári meghamisításának az imént felsorolt különböző hangsúlyú és különböző áramlatokat képviselő munkáit az alábbi nevek jellemzik: D. Geyer, W. Goerdts, K. Marko, A. U. Thiessen, G. Bartsch, O. K. Flechtheim, G. Wagenlehner, W. Lewin, C. Koepcke, N. Lesser, H. Ch. Schröder, J. Jarosławski, D. Oberndörfer, B. Rabehl, J. Schissler.¹ E munkák s más egyéb munkák mellett, amelyek Lenin elméletének és

¹ Geyer, Dietrich: *Lenin in der russischen Sozialdemokratie* (Lenin az orosz szociáldemokráciában). Köln–Graz 1962; Goerdts, Wilhelm: *Die „allseitige universale Wendingkeit“ (Gibkost) in der Dialektik W. I. Lenins* (A „mindenoldalú egyetemes mozgalmasság [Gibkost] V. I. Lenin dialektikájában). Wiesbaden 1962; Marko, Kurt: *Sic et non. Kritisches Wörterbuch des sowjet-russischen Marxismus–Leninismus der Gegenwart* (Sic et non. A jelenkor szovjet-orosz marxizmus–leninizmusának kritikái

történeti tevékenységének különböző aspektusaival foglalkoznak, csupán 1965-ben az NSZK-ban három terjedelmes életrajz jelent meg, valamennyit amerikai kiadások alapján fordították.² David Shub Lenin-életrajza, amelyet 1948-ban írt (New York), 1952-ben jelent meg német fordításban.³ A folyóiratokban megjelenő tanulmányok, amelyek Lenin meghamisítását szolgálják, a hatvanas évek elejétől kezdődően ma még nehezen áttekinthető folyamattá duzzadtak.

1963-ban és 1970-ben az NSZK-ban két Lenin-kiadás jelent meg: az egyik egykötetes, a másik kétkötetes. Az előbbi H. Weber, az utóbbit I. Fetscher adta ki és vezette be.⁴ 1974-ben Iring Fetscher egykötetes Lenin-válogatást adott ki.⁵ Ezek azzal, ahogyan megdolgozzák a szövegeket, ahogyan megcsonkítják, eltorzítják, kommentálják őket, mindenekelőtt azonban a szövegekhez írt bevezetőjükkel, mondhatnánk, reprezentatív áttekintést nyújtanak Lenin mostanság elterjedt imperialista meghamisításának uralkodó koncepcióiról.

Nyugat-Németországban feltűnően intenzívvé vált a Leninnel és a leninizmussal való foglalkozás. Ez alapvetően a következő összefüggéssel magyarázható. Mivel fölismerték, hogy az imperializmus kísérlete kilátástalan, közvetlen katonai úton nem tudja visszafordítani korunk tartalmait, amelyeket az Októberi Forradalom, a második világháborút követő szocialista forradalmak, valamint a szocializmus visszavonhatatlan győzelme határoznak meg az NDK-ban, mivel csődöt mondott a gazdasági nyomás is, aktivizálódik a lélektani hadviselés és a szocialista államok közössége ellen indított ideológiai diverzió.

Lenin meghamisításának ezen az objektív társadalmi bázisán sarjad ki a polgári ideológia termelésének további általános mozzanataként a Marxszal való foglalkozás sajátos funkcióváltozása. *A Marxszal való foglalkozás mindinkább Lenin meghamisításának elő-*

zótára). Wiesbaden 1962; Thiessen, Alfonso Urbano: *Lenins politische Taktik nach den Prinzipien seiner politischen Doktrin* (Lenin politikai taktikája politikai doktrínája szerint). München–Salzburg 1965; Flechtheim, Ossip Kurt: *Bolschewismus 1917–1967. Von der Weltrevolution zum Sowjetimperium* (Bolszevizmus 1917–1967. A világforradalomtól a szovjet birodalomig). Wien–Frankfurt/M.–Zürich 1967; Wagenlehner G.: *Staat oder Kommunismus* (Állam vagy kommunizmus). Stuttgart 1970; Lewin, M.: *Lenins letzter Kampf* (Lenin utolsó harca). Hamburg 1970; Koepecke, C.: *Revolution, Ursachen und Wirkungen* (Forradalom, okai és hatása). München–Wien 1971; Lesser, N.: *Die Odyssee des Marxismus* (A marxizmus odüsszeiája). Wien–München–Zürich 1971; Schröder, N. Ch.: *Sozialistische Imperialismusdeutung* (Szocialista imperializmusértelmezés). Göttingen 1973; Jaroslawski, J.: *Theorie der sozialistischen Revolution* (A szocialista forradalom elmélete). Hamburg 1973; Oberndörfer, D. Jäger, W.: *Marx–Lenin–Mao. Revolution und neue Gesellschaft* (Marx–Lenin–Mao. Forradalom és új társadalom). Stuttgart–Berlin–Köln 1974; Rabehl, B.: *Marx und Lenin. Widersprüche einer ideologischen Konstruktion des Marxismus–Leninismus* (Marx és Lenin. A marxizmus–leninizmus egy ideológiai konstrukciójának ellentmondásai). Berlin (West) 1974; Schissler, J.: *Gewalt und gesellschaftliche Entwicklung* (Erőszak és társadalmi haladás). Meisenheim am Glan 1976.

²Fischer, Louis: *Das Leben Lenins* (Lenin élete). Köln–Berlin (West) 1965; Possony, Stefan T.: *Lenin. Eine Biographie* (Lenin. Életrajz). Köln 1965; Wolfe, Bertram, D.: *Lenin, Trotzki, Stalin. Drei, die eine Revolution machten* (Lenin, Trockij, Sztálin. Hárman, akik forradalmat csináltak). Eine biographische Geschichte (Életrajzi történet). Frankfurt/M. 1965.

³Shub, David: *Lenin*. Wiesbaden 1952. (3. kiadás: 1958.)

⁴Lenin: *Ausgewählte Schriften* (Válogatott írásk). Kiadta és bevezette: Hermann Weber, München 1963.

⁵W. I. Lenin: *Theorie, Ökonomie, Politik. Ausgewählte Texte und Werke* (Elmélet, gazdaság, politika. Válogatott szövegek és művek). Kiadja: Iring Fetscher. Stuttgart 1974.

tartományává válik. Marx fölfogásának alappozícióit Lenin meghamisítása során sajátos módon megszüntetik: ez a Marx-recepció, noha elméleti szerkezetét tekintve egyértelműen benneragad a marxizmussal szembeni hagyományos harcban, azzal a groteszk kísérlettel próbálkozik, hogy Marx nézeteit, kiváltképp a fiatal Marx nézeteit eltorzítsa, visszaéljen velük, hogy aztán ily módon fellazítsa és széttördelje a lenini filozófia és társadalomelmélet zárt egészét. Marx „legvilkolásától” áttértek Marx befogadásához, ahhoz, hogy a későpolgári ideológia magába integrálja a marxi filozófia meghamisított mozzanatait. S ami témánk szempontjából jellemző: az ily módon „megtisztított”, „korszerűsített”, „humanizált” Marx – közöttünk legyen mondva: a polgári osztályhori-zontra redukált Marx – végül is koronatanú lesz a Lenin és a leninizmus elleni harcban.

Egyúttal a következő tendenciát is föl lehet ismerni: nemcsak Lenin kiemelkedő történelmi munkásságát és elméleti zsenialitását nyugtazzák, nemcsak azt, hogy tökéletesen uralta a politika művészetét, de elismerik cselekedeteinek és gondolkodásmódjának legjobb etikai motívumait is. A szocialista és a kommunista építés gyakorlata azonban – így ők – ellentmond Lenin jó szándékának.

E hangsúlyozott folyamat, melynek során áttérnek Lenin meghamisítására és a polgári Marx-kutatás sokoldalú beépítésére Lenin meghamisításába, a tudományos világnézet társadalomelméleti, szociológiai, történetfilozófiai kérdései irányában tett erős fordulat jegyében áll, anélkül, hogy eközben elcsendesedtek volna a természetfilozófiai, ontológiai, ismeretelméleti problémák körüli viták. Az imperialista ideológiának a munkásosztály világképe elleni harca mindenestül politikai jellegű, csakúgy, mint az a harc, amelyet a mai idealizmus folytat a dialektikus és történelmi materializmus ellen, s mindez manapság közvetlenebbül, leplezetlenebbül jelentkezik, mint az ötvenes években, amikor az NSZK-ban a marxizmus–leninizmus meghamisítását nagymértékben meghatározta a neotomista publicisztika. A lenini szocializmuselmélet, forradalom- és pártelmélet problémái ma az összetűzések homlokterében állnak. Ez persze nem jelenti azt, hogy az imperialista ideológia fölhagyott volna a marxizmus–leninizmus legáltalánosabb filozófiai alapjainak eltorzításával és megtámadásával. A filozófiai materializmus és a materialista dialektika, mégpedig éppen ennek leninista továbbfejlesztése képezi most is, mint mindig, a polgári és revizionista oldalról kiinduló „cáfolatok”, „kiegészítések”, „korszerűsítések” legfőbb tárgyát. Lényeges szerepet játszanak ebben a Frankfurti Iskola úgynevezett „kritikai” elméletének képviselői által hirdetett nézetek, a sartré-i egzisztencializmus és a revizionista „praxis”-filozófia. A marxista–leninista elmélet materializmusát és materialista dialektikáját, a munkásosztály filozófiájának eltorzítását és megsemmisítését célzó ezen variánsaiban a gyakorlat szubjektív idealista fogalma, egy állítólagosan a filozófia alapvető irányzatait meghaladó szubjektum–objektum-dialektika, az elidegenedés történelemfö-lötti elmélete és egy elvont antropológia helyettesíti.

Marx értelmezésének pluralista fölfogásmódjait átviszik Lenin értelmezésének síkjára. Így azt állítják, hogy nemcsak a marxizmusnak vannak különböző „fajtái” – így pl. „ortodox” marxizmus, engelsi, kautsky-i marxizmus vagy a „neomarxizmus” legkülönb-félőbb változatai –, hanem a leninizmusnak is különböző formái vannak. Így manapság a szovjet marxizmus mellett kínai, jugoszláv, kubai, olasz „meg egyéb leninizmusról kell

⁶ Vö.: Wilczek, G.: *Die Erkenntnislehre Lenins* (Lenin tanítása a megismerésről). Pfaffenhofen/Ilm 1974.

beszélünk”.⁷ Lenin maga azonban éppoly kevésbé leninista, mint ahogyan Marx sem marxista.⁸ Az antileninizmus és a szovjetellenesség két következő tendenciája ahhoz a tényhez kapcsolódik, hogy a marxista–leninista elméletnek – általános érvényű alapelveinek alkalmazásakor – mindig figyelembe kell vennie az egyes országok mindenkori történelmi és társadalompolitikai különösségét, továbbá ahhoz a tényhez, hogy a marxista–leninista világnézet fejlődése mindenkori összefonódik a revizionizmus és az oppor-tunizmus fellazítási kísérleteivel szembeni harccal, amelyek rendszerint „autentikus” marxizmusnak és forradalmi leninizmusnak adják ki magukat. Az egyik ilyen tendencia kérdésessé teszi a marxizmus–leninizmus belső elméleti zártságát. A másik álelméleti megalapozást igyekszik nyújtani annak az állítólagos szükségyszerűségnek az igazolására, hogy a kommunista világmozgalmat nem a proletár nemzetköziség és az akcióegység szellemében kell kialakítani, hanem nacionalista alapon kell fölszabadítani. Ezt a célkitűzést szolgálja Leonhard írása is a marxizmus „hármasságáról”.⁹

Mindent egybevetve, ez utóbbi tendenciák a korábban említettekkel szemben, ahogyan azok pl. Georg von Rauch 1957-ben megjelent Lenin-életrajzában kifejezésre jutottak, mindjobban megszerzik a vezető szerepet. Lenin, a világtörténelem egyik legnagyobb alakja és a leninizmus, Lenin politikai ideológiája Georg von Rauch szerint (aki a kelet-európai történelem specialistája) „eurázsiai birodalmat teremtett . . . , amely meg-szégyeníti a Dániel próféta megjövendölte világbirodalmakat s amelyben, úgy látszik, az apokalipszis víziói testesülnek meg”. Lenin a huszadik század személyisége abban az értelemben, ahogyan azt Burckhardt és Nietzsche megjövendölték; Lenin fölszabadította „az emberi lélek irracionális erőinek és démoni ösztöneinek lázadását”. A bolsevizmus olyan hatásokat váltott ki, amelyek egészen az emberiség legbensőbb lelki magvának megváltoztatásáig nyúlnak.¹⁰

Lenin meghamisításának egyik lényeges, a marxizmus–leninizmus elméleti és világné-zeti zártsága ellen irányuló tendenciája, amely minden szinten megjelenik, az a koncepció, mely szerint Lenin többé-kevésbé, vagy szinte teljesen szakított a 19. század klasszikus marxizmusával. Ez a koncepció a mai Lenin-hamisítás egy olyan sarkalatos pontja, amelyből kiindulva egy sor tételt le lehet vezetni; ezek a maguk politikai-ideológiai és társadalomelméleti jellegével az Októberi Forradalom, a szovjet társadalom fejlődé-sének, a szocialista államközösség fejlődésének hamis, későpolgári értelmezését, valamint a munkásosztály politikai hatalmának szükségességével szembeni, a marxista–leninista pártnak a szocializmus fölépítésében és tervszerű kialakításában játszott vezető szerepét tagadó revizionista érveléseket támasztják alá. Lenin meghamisításának jelzett fordulata előtt, ha polgári oldalról kiindulva foglalkoztak a munkásosztály tudományos világnéze-tével, ebben túlsúlyban volt az a kísérlet, hogy belső ellentmondásokat mutassanak ki a fiatal Marx – aki példás módon megalkotta az elidegenedés időtlen modelljét és egy történelem fölötti, osztályszempontból semleges humanizmust hozott létre –, valamint az érett Marx között – aki a proletariátus osztályharcának, a proletaritátus diktatúrájáról

⁷ Jaroslawski, J.: id. helyen 16. o.

⁸ Fetscher, I.: *Lenin. Studienausgabe* (Lenin. Tanulmányi kiadás). I. kötet, 7. o.

⁹ Leonhard, Wolfgang: *Die Dreispaltung des Marxismus* (A marxizmus hármasságja). Düsseldorf–Wien 1970.

¹⁰ Rauch, Georg v.: *Lenin. Die Grundlegung des Sowjetsystems* (Lenin. A szovjet rendszer megalapozása). 3. javított kiadás. Göttingen–West/Berlin–Frankfurt/M. 1962, 100–102. o.

szóló tannak, a szocialista forradalomnak politikai doktrínáját alkotta meg. Továbbá ellentmondásokat konstruáltak a történelem dialektikáját kifejtő Marx és az „ontológiai” természetdialektikát hirdető Engels között. Mostanság azonban már az jellemző, hogy a 19. század marxizmusának egészét Lenin ellen fordítják. Ahelyett, hogy kimutatnák a fejlődés tényleges összefüggéseit, a Marxtól Leninig vezető egységes, filozófiában, társadalomelméletben, módszertanban megmutatkozó alapvonalat, azt a vonalat, ahogyan a lenini elmélet a megismerés kiteljesedésével elmélyítette és konkretizálta a marxi elméletet, vagyis ennek a valóságos, a történelmi gyakorlat által is bizonyított összefüggésnek a helyére Marx és Lenin messzemenő összeférhetetlenségének konstrukcióját helyezik.

Manapság számtalan polgári és revizionista konstrukció forog közkézen, amelyek azt állítják, hogy ellentmondás van Marx és Lenin között; ezek közül a következő négy különösen tipikus:

1. Lenin „voluntarista fordulatot” hozott a marxizmusban.
2. Lenin „eloroszosította” a marxizmust.
3. Lenin „eltárgyasította” az eredeti marxi humanizmust.
4. Lenin, ellentétben az elméleti Marxszal, a „gyakorlat embere” volt.

E négy tézist egy közös szál fűzi össze egymással. Ezt azon kísérletben ismerhetjük föl, amely az Októberi Forradalom lényegének meghamisítására irányul, arra, hogy különösen kérdésessé tegyék törvényszerű jellegét, világtörténelmi szerepét korunkban az emberiség fundamentális életproblémáinak megoldása szempontjából, mélységesen internacionalista természetét. Ez a legelső pillanatban nyilvánvaló: Ha a leninizmus „voluntarista aktus” lenne, az Októberi Forradalom pedig történelmi véletlen, amely az erőknek egyszeri, csakis Oroszországra jellemző belső konstellációja következtében tört ki, s mindehhez hozzájön Lenin megint csak egyszeri, fékezhetetlen forradalomakarása, vagyis ha a forradalmat csak úgy „csinálták” volna, akkor nagyon is elképzelhető lenne, hogy a forradalmat és annak következményeit csak úgy vissza lehetne csinálni. Más szóval: feltételezve, hogy a szocialista forradalom rossz történelmi véletlen, s ráadásul, mivel Lenin hatalomra töréséből született, s így minden következményével együtt a szabadságnélküliség megtestesüléseként átkozzák ki, szükségszerűen jön így létre az imperializmus vágyálma, hogy a forradalmat egyetlen ellenforradalmi aktussal ki lehet törölni a történelemből. Mégpedig a „szabadság” és az „emberi jogok” nevében, amelyeket a szocializmus – noha az emberiség történelmében először valósított meg – állítólag megsértett és megszüntetett.

Az elsőként említett koncepció a legáltalánosabb filozófiai szinten, elméletileg átfogó jelleggel ellentétet konstruál Marx és Lenin között, amely a marxi elméleti gondolkodást jellemző determinizmus és a lenini gyakorlatnak, a lenini forradalmi stratégiának és taktikának filozófiai alapját képező „voluntarizmus” között feszül. Marx az egész történelmet és különösen a szocialista forradalmat, állítólag, objektív törvények hatásmechanizmusaként és eredőjeként fogta föl. Eközben Marxnak legtöbbször olyan determinizmusfölgfogást tulajdonítanak, amely éppúgy megkerüli azt a dialektikus materialista bázist – amely pedig kritikai-forradalmi ideológiai funkciójának alapja –, mint ahogyan elmegy a mellett a tény mellett is, hogy Lenin éppen a történelem szubjektív tényezőjének elméletét fejlesztette tovább, amely fölbontathatatlanul összefonódott a marxi dialektikus determinizmussal. Lenin, állítólag, kiigazgatta ezt az álláspontot, voluntarisztikusan megszüntette. A Marx által elemzett törvények helyére a lenini történelmi fölgfogásban – így

ennek az elméletnek a hívei —, különösen azonban a forradalomról kialakított új elméletben, az „uralom akarása”, egy olyan elit „hatalmi törekvése” került, egy olyan új „vezető réteg” szándékai, amely történelmet csinált. Lenin száműzte a kommunizmus felé tartó „természetes mozgás gondolatát” mint olyat, vagyis kiiktatta marxizmus-fölfogásából a törvényszerűen szükségszerű fejlődés gondolatát.¹¹ Lenin, vélik ők, „csinálta” a forradalmat.¹² E koncepció teljes tarthatatlansága Lenin történelmi materialista alapművének, a *Kik azok a „népbarátok” és hogyan hadakoznak a szociáldemokraták ellen?* című írásnak már csak felszínes ismerete alapján is kiviláglik. E mű filozófiai sarktétele — szöges ellentétben a Lenint manapság meghamisítók imént idézett állításával — materialista-determinista koncepció, amely a maga voluntarizmusellenes jellegével a narodnyikok szubjektív idealista történelem- és forradalomfölfogása ellen irányul és Oroszország tőkés fejlődésének objektíve szükségszerű, törvényszerű alakulását, valamint a burzsoázia és a proletariátus közötti legfőbb társadalmi ellentmondást bizonyítja. Ennek a koncepciónak a szellemében teszi magáévá Lenin Marx *Tőké*-jének egyik alapvető történetfilozófiai gondolatát, azt, amely a társadalmat „természettörténeti folyamatnak” fogja föl, s mely szerint e folyamat a tőkés fejlődés fokán szükségszerűen teszi meg a proletariátust a forradalmi átváltozás vezető erejévé, orosz viszonyok között is. H. Webernél s fegyvertársainál, akik Marx és Lenin meghamisítására szövetkeztek, soruk a renegátoktól (Trockij, Kautsky, Ruth Fischer, Franz Borkenau, Wolfgang Leonard) egészen Hans-Joachim Lieberig és Walter Theimerig ér, Lenin alapvető filozófiai magatartása voluntarisztikus színezetet nyer és mintegy a következő lapos, rövid képletre hozható: „Azt hitte (mármint Lenin — a szerző megj.), hogy a célt (mármint a proletárforradalmat — a szerző megj.) el lehet akkor is érni, ha a hivatásos forradalmárok egy kis csapata jól használja ki a forradalmi helyzetet.”^{12a} Ez a tény, meg aztán az orosz gondolkodók „eliter elképzelése(i)” és összeesküvés taktikája „új arculatot” adtak a marxizmusnak”.¹³ Ugyanebbe az összefüggésbe tartozik az a megjegyzés is, hogy Lenin nem is annyira marxista volt, mint inkább blanquista. S ugyanakkor az Októberi Forradalom történelmi szükségszerűségét nem szabad objektívnek és törvényszerűnek fölfognunk. Ez a szükségszerűség inkább csak abban állott, hogy egy meghatározott személyiség (Lenin) egy alkalmas helyzetben „kihasznál” egy alkalmas pillanatot, hogy kikényszerítsen egy meghatározott politikát.¹⁴ Ezáltal tehát a leninizmusban visszájára fordult a történelmi materialista elmélet, a leninizmussal egy oksági mechanizmus alakult ki, amelyben az akarás és a megismerés alakították magukat az objektív feltételeket.¹⁵ Az egyik írásban, amely az alábbi laposan agitatív jellegű szovjetellenes címet viseli: „Lenin: A forradalmi cél mint a forradalom eszközeinek áldozata”,¹⁶ a lenini voluntarizmusnak ezt a változatát, amely, állítólag, a marxi determinizmus helyét foglalta el, azzal az általános és apodiktikus kijelentéssel intézik el, hogy Lenin Marxot egyenesen „a feje tetejére állította”. S mindez épp azokra a mozzanatokra érvényes, amelyek valóban a legdöntőbbek a leninizmus

¹¹ Wagenlehner, Günther: id. helyen, 31. o.

¹² Uő. 35. o.

^{12a} Weber, Hermann: Einleitung zu: Lenin, *Ausgewählte Schriften* (Bevezetés Lenin: Válogatott írások c. kötethez). id. helyen, 33. o.

¹³ Uő. 34. o.

¹⁴ Lösser, Norbert: id. helyen, 104. o.

¹⁵ Uő. 120. o.

¹⁶ Vö. D. Oberndörfer, W. Jäger: id. helyen, 70–82. o.

világtörténelmi hatása szempontjából, vagyis a forradalomelméletre, a pártelméletre, valamint a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet elméleti elgondolására.¹⁷ Hogy Lenin „jobban hangsúlyozta a voluntarisztikus távlatokat”,¹⁸ ez a tény magából a társadalmi valóságból fakad: e valóság föltárta a tényleges gazdasági fejlődés és a marxizmus által „anticipált törvényszerűség” közti ellentmondást.¹⁹ Ezen azt értik, hogy Marx a forradalmat törvényszerű folyamatnak fogta föl és a gazdasági ellentmondások kiéleződéséből megjósolta bekövetkeztét, a forradalom azonban mégsem következett be. Ennek az érvelésnek lényege a következő: Amit bizonyítani kellene, vagyis Lenin „voluntarizmusának” győzelmét Marx determinizmusa fölött, azt eleve úgy föltételezik, hogy az imperializmus hanyatló korszakának tényleges gazdasági ellentmondásait, amelyek Oroszországot sem kerülték el, az elemzésben meg sem említik. Ami aztán mindebből visszamarad, hogy magyarázatul szolgáljon századunk legfőbb eseménye, az Októberi Forradalom számára, nem egyéb, mint néhány, valóságos történelmi, politikai, ideológiai-elméleti összefüggéseiből kiragadott, meghamisított és megcsonkított Lenin-tétel és -gondolat.

Lenin voluntarizmusa abban mutatkozott meg, hogy „Marxszal ellentétben mindinkább áthelyezte a hangsúlyt a gazdasági kritériumokról a politikaiakra”, továbbá „a forradalmárok azon képességére és akaratára, hogy éljenek a forradalmi helyzettel vagy éppenséggel, hogy meg is teremtsék”.²⁰ E koncepció hívei szerint ebből a gondolkodásmódból fakad a lenini pártelmélet, amely a pártnak „elit” formáját teremti meg és szembehelyezkedik a forradalmi spontaneitással és a kreativitással. Az autokrata Oroszország politikai viszonyai alapvetően meghatározták egy ilyen típusú pártelmélet kialakulását.²¹ A voluntarizmus tétele e ponton is, mint más helyütt, a marxizmus eloroszosításának tézisébe megy át, a jelen esetben tehát nem csupán az történik, hogy egy különös „voluntarista” észjárásból vezetik le Lenin pártelméletét, hanem a cárizmus politikai uralmának különös jellemzőiből is.

A voluntarizmusról hangoztatott tirádák elharapózó tendenciája, vagyis amely tagadja az Októberi Forradalomnak mint az első győzelmes *proletár, szocialista* forradalomnak *törvényszerűségét*, különösen szembeötlő módon jut kifejezésre az alábbi érvelésben. Amennyiben Leninnél a „voluntarista” elem előtérbe került a történelem materialista fölfogásának „determinista alapelveivel” szemben, úgy ennek döntő jelentősége volt az Októberi Forradalom győzelme szempontjából. Ugyanekkor azonban nem kerülhetjük meg azt a kérdést, „vajon ezt a világtörténelmi eseményt Marx Károly értelmében is besorolhatjuk-e a proletárforradalmak közé”.²² Más szóval: igaz ugyan, hogy az Októberi

¹⁷ Uo. 70. o.

¹⁸ Uo. 71. o.

¹⁹ Uo. 72. o.

²⁰ Uo.

²¹ Vö.: uo. 73., 74. o.

²² M. Pruscha, R. Thomas: *Marx und die Folgen. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Marxschen Denkens* (Marx és következményei. Tanulmányok a marxi gondolat befogadástörténetéről). Mainz 1974, 82. o. R. Thomas az „Állam és társadalom a marxizmusban és a szovjet kommunizmusban” című tanulmányában, ahonnan az idézett hely származik, a következőben látja a Marx és Lenin közti ellentétet: Leninnél a taktika előbbrevaló az elméleti megismerés érdekeinél (75. o.); Lenin a proletariátus diktatúrája mellett kötelezte el magát, amely a bolsevikok politikai vezetése mellett valósul meg, nála a „párturalom elve” dominál a „marxi állam- és társadalomelmélet önmeghatározási posztulátumaival” szemben (82., 83. o.).

Forradalom győzött; jelentősége világtörténelmi. Mivel azonban mindent Lenin voluntarizmusának „köszönhet”, e forradalom se nem törvényszerű, se nem proletárforradalom. Akárcsak a többi szerző, a most idézett is adósunk marad persze egy mégoly csekély mértékben is komolyan vehető válasszal, ami a szocialista forradalmak lényegének objektív kritériumaival kapcsolatos döntő kérdést illeti, kiváltképp a forradalmasított termelési viszonyok kritériumát.

Ezek a Lenin állítólagos voluntarizmusával kapcsolatos kijelentések külsőleg a lenini filozófia egyik jellemző vonásához kapcsolódnak, nevezetesen ahhoz, ahogyan Lenin konkrétan meghatározza a történelem szubjektív tényezőjét, ahogyan átfogóbban alakítja ki a felépítmény, az ideológia aktív funkciójával és a munkásosztály pártjának elméleti vezető tevékenységével kapcsolatos marxi tanokat. Csakhogy mindez – Lenin polgári értelmezésének spekulációival ellentétben – nem a marxi dialektikus materialista determinizmus „voluntarista” kiigazításával történik, hanem épp ennek bázisán. Lenin soha nem vonta kétségbe ezt az alapot. Sokkal inkább elméletileg is, gyakorlatilag is, megteremkenyítette a munkásmozgalom új feladatainak érdekében, amelyek az imperializmus körülményei és századunk proletárforradalmának feltételei között rajzolódtak ki. Ennek a törvényszerűségnek a tagadása általában úgy történik, hogy a történetfilozófiai irracionalizmust átviszik a munkásmozgalom és a szocializmus értelmezésére is. A jelen esetben annak az állításnak alakját ölti, hogy Lenin elméletének és gyakorlatának alapelvei voluntarista jellegűek, hogy a forradalmi párt és a szocialista állam törvényszerű vezető szerepe szubjektív idealista módon az „uralom eliter akarására” redukálódik, egy olyan magyarázat alakját ölti, amely a szocialista forradalmat és annak törvényszerű társadalmi következményeit Lenin „fanatikus akaratából” vezeti le, azon tulajdonságából, hogy „ő volt a hatalom mesterembere”,²³ azon képességéből, hogy a „tömegeket föl tudta bujtatni”. Ez utóbbit a narodnyikoktól tanulta.²⁴

A marxizmus Lenin által történt „eloroszosításának” másik, itt megnevezett koncepciója, amelynek politikai tendenciája a leninizmus általános érvényének és a szocializmus építése során a Szovjetunióban szerzett alapvető tapasztalatoknak a tagadására irányul, az alábbihoz hasonló érveken nyugszik: Leninnél az agrárkérdés különös szerepet játszott; a lenini pártelmélet nem más, mint a marxizmusnak az „orosz elmaradottságra” való pusztá alkalmazása; a sajátosan orosz forradalmi hagyományok a leninizmusban a marxizmus lényegi változásait vonták maguk után. Webernél olvashatjuk: „A legnagyobb szakadék a leninizmus és az eredeti marxizmus között a párt lenini elméletében van. Marx és Engels számára a pártnak csak alárendelt jelentősége volt. Benne csak a propaganda egyik eszközét látták, melynek segítségével a szocialista eszméket terjeszthetik.” Leninnél ezzel szemben (!) a párt a szocialista forradalom felidézésének és betetőzésének eszköze.²⁵

Az is a leninizmus valóságos tartalmának durva meghamisítása, ahogyan a Marx és Lenin közötti állítólagos ellentmondást az „orosz-ázsiai” és a nyugat-európai–, „nyugati” társadalomelméleti gondolkodásmód közötti ellentmondásként akarják bebizonyítani. Valójában Lenin teljesítménye e kérdésben nem a Marxszal való szakítás, hanem szövetségpolitikai és pártelméleti alapelveinek konkretizálása, mégpedig nemcsak a sajátosan

²³ Vö.: Lewin, Moshe: id. helyen, 124. o.

²⁴ Vö.: Wagenlehner, Günther: 42. o.

²⁵ Weber, Hermann: id. helyen, 34. o.

orosz viszonyokra, hanem a tőke ellen folytatott osztályharcnak nemzetközileg érvényes feltételeire a tőke imperialista hanyatlási stádiumában. Nincs terünk rá, hogy részletesebben kifejtjük e helyütt e lenini konkretizálás tartalmát. Az említett állítások tarthatatlansága különösen szembeszökő az olyan munkákból, mint a „Mi a teendő?”, az „Állam és forradalom”, a „Baloldaliság”, „A szovjethatalom soron levő feladatai”. Ezekben a munkákban, de másutt is, a pártelmélet továbbfejlesztéséről van szó, az állam és a forradalom elméletéről, ennek szövetségpolitikai vonatkozásairól, mégpedig éppen Marx Károly és Engels Frigyes alappozíciójának bázisán, amelyet Lenin védett meg a II. Internacionálé opportunizmusával szemben és fejlesztett tovább. Lenin különösen a „Kommunista Párt kiáltványának” pártelméleti szempontból döntő alapelveit fejlesztette itt tovább. Ide tartozik a munkásosztály pártjának ideológiai-elméleti vezető szerepéről szóló tétel, melynek szükségszerűségét már a „Kiáltvány” megalapozta. A kommunistáknak, hangsúlyozza Marx és Engels ebben az értelemben, „az elmélet terén a proletariátus többi tömegével szemben az az előnyük, hogy világosan látják a proletármozgalmat feltételeit, menetét és általános eredményeit”.²⁶ Ide tartozik továbbá a proletár internacionalizmus elve. A „Kiáltvány” világosan leszögezi: a kommunisták „a proletárok különböző nemzeti harcaiban az egész proletariátus közös, a nemzetiségtől független érdekeit hangsúlyozzák és érvényesítik”,²⁷ ez egyszersmind kötelességük is.

A harmadik, itt megnevezett tákolmány az alábbihoz hasonló kijelentésekben összegződik: Lenin az egész marxizmust és mindazt, ami benne humanista jellegű, eltárgyasította. Míg Marxnál a szocializmus az „egyének” fölszabadításának egyik eszköze volt – ebben a kijelentésben persze fölszámolódik a marxi humanizmus konkrét proletár osztályjellege –, Leninnél a szocializmus, állítólag, a technikai fejlődés egyik eszközévé változik. Ebben a képletben – amelynek nagyon is leegyszerűsítő jellege és lapossága átlátszó – találkoznak a polgári marxológiai irodalom régi érvei, amelyek kimondják, hogy a szocialista elmélet, mikor gyakorlati megvalósítására kerül a sor, „dehumanizálódik” (ilyen pl. Erich Fromm és Iring Fetscher elképzelése) az újabb keletű revizionizmusával (pl. Ernst Fischer). Az „eltárgyasítás”, ez a szörnyen elmosódott kifejezés a gyakorlatilag létező szocializmus diszkriminálásának egész rendszerét képviseli: „totalitarizmus”, a meg nem szüntetett „elidegenedés”, „bürokratizálás” és „technokrácia”, a proletariátus diktatúrájának a „párt végrehajtó bizottságainak” diktatúrájával történő helyettesítése, „központosított uralmi rendszer” a „szabadság demokráciájával” szemben stb. stb.

A humanizmus „eltárgyasulásának” objektív szociológiai megalapozását hivatott látszólag biztosítani az „ipari társadalmak” fejlődésének belső tendenciáira való hivatkozás: ez a hatás szükségszerű következménye ennek a fejlődésnek függetlenül attól a társadalmi rendszertől, amelyben a tudományos-technikai forradalom zajlik. Ennek felel meg a lenini szocializmuselmélet megvalósulásának polgárian apologetikus redukciója, miszerint ez pusztán az ipari forradalom – megkésett – érvényesülése. Másfelől ezt a kijelentést szellemtörténetileg és pszichologizáló modorban dedukálják, Lenin különösen fejlett „gyakorlati érzékből” vezetik le, valamint abból a tényből, hogy Lenin nem ismerte Marx korai írásait, különösen az 1844-ből származó „Gazdasági-filozófiai kéziratokat”. R. Thomas már említett írásában, amely az „Állam és társadalom a marxizmusban és a

²⁶ Marx–Engels *Művei*, 4. kötet, 453. o.

²⁷ Uo.

szovjetkommunizmusban” címet viseli, az alábbiakat olvashatjuk: „Lenin Marx-értelmezése szempontjából legelőször is fontos rámutatni arra, hogy Lenin nem ismerhette Marx egész életművének lényeges alkotóelemeit (a párizsi kéziratokat, a Német ideológiát, a Politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalait; *mindenekelőtt ezekben fogalmazódtak meg Marx állam- és társadalomelméletének antropológiai premisszái*. Így aztán Lenin kérdésföltevése feltűnő módon forradalom- és pártelméleti problémákra redukálódik...”²⁸ Először: ennek az érvelésnek már a kindulópontja is hamis: a marxi elméletnek, épp ellenkezőleg, *nincsenek* „antropológiai premisszái”; már kezdeteiben sem új antropológia, hanem egyenesen anti-antropológia volt, az emberről való mindenfajta spekulatív filozófálgatás programszerű tagadása és éppen ezért az igazi, szocialista humanizmus megalapozása. Ezenkívül ebben a nézetben a marxista–leninista elmélet és fejlődési folyamata meghamisításának még két jellegzetes változata bujkál: A marxi filozófia reális humanizmusát először is annak korai formájára korlátozzák, másodsor pedig a Marxtól Leninig vezető fejlődésben kétségbe vonják a szocialista humanizmus tényleges folytonosságát.

Marx és Lenin ellentétének negyedikként megnevezett konstrukciója Trockijhoz nyúl vissza. W. Leonhardnál ez az állítólagos ellentét oda lyukad ki, hogy Marx a társadalmi folyamatoknak inkább *teoretikusa* volt, míg Lenin a forradalom *ideológusa*.²⁹ S egészen hasonlóan, Fischer és Marek azt állítja, hogy az elméletíró Marxnak a forradalom *megismerése* volt legfőbb dolga, míg ezzel szemben a stratégia és taktikus Lenint a forradalmi *tett* izgatta.³⁰

Ugyanebbe az összefüggésbe tartoznak az alábbi módon megkonstruált ellentmondások is az elméleti és gyakorlati Lenin között. „Mítosz”, hogy az októberi forradalmat valamiféle elméleti modell alapján vívták meg. Lenin imperializmuselmélete és az áprilisi tézisekben kialakított fölfogása a szocializmus megvalósításáról „elvont”. Állítólag csupán „a pragmatikus cselekvést igazoló jellegük” van. Lenin az elméletet „szabályozó eszmeként” használja őket, és később a konkrét cselekvésbe „magyarázó mintaként” csempészi bele.³¹

A mai későpolgári és revizionista ideológiai termelést, amely a szocializmus és a szocialista elmélet ellen irányul, nemcsak a Marxról alkotott pluralisztikus hipotézisek gyártása jellemzi, hanem egyre fokozottabb mértékben a lenini örökséget érintő tételek is. Az egységes – filozófiailag, társadalomelméletileg, ideológiailag, politikailag zárt – leninizmus helyére több, egymást kizáró „leninizmust” akarnak helyezni. Le lehet ezt olvasni a szocialista társadalom fejlődési folyamatainak címkézetéséről és periodizálásáról; a sztálinizmusról van itt szó, amely a leninizmust fölváltotta; ezt követte a „hruscsovizmus”; majd ezt követi a „neosztálinizmus” és végül a „neoleninizmus”. Az efféle sémák és a korszakolás nekik alapul szolgáló antikommunista és idealista módszerének lapossága és értelmetlensége nyilvánvaló. Jellemző ez a leninizmus pluralisztikus földarabolásának tendenciáira. Hiszen ezek a címkék állítólag különböző, egymásnak

²⁸ Vö.: M. Prucha, R. Thomas: id. helyen, 75., 76. o.

²⁹ Leonhard, Wolfgang: id. helyen, 461. o.

³⁰ Fischer/Marek: *Was Lenin wirklich sagte* (Mit is mondott Lenin valójában?). Wien–München–Zürich 1969, 16. o.

³¹ J. Schissler: id. helyen, 115., 116., 117. o.

ellentmondó „leninizmusok” jelölésére szolgálnak, amelyek, a polgári Lenin-hamisítók véleménye szerint, a lenini elmélet ellentmondásos fejlődésmenetében gyökereznek. Így kerül ellentétbe egy eredetileg világforradalmi tendencia egy későbbi orosz-nacionalista tendenciával. Ez utóbbi abban a lenini elképzelésben fejeződik ki, hogy a szocializmus győzelme először csak egyes országokban vagy egyetlenegy országban lehetséges. Ami valójában Lenin imperializmus-elemzésének eredménye, azt egy állítólagos nacionalizmus és a fennen hirdetett „orosz hatalmi sovinizmus” következményévé hamisítják. Itt is a fejlődést és a szocialista forradalmat a polgári történelmi gondolkodás sémái alá szubsumálják, ez esetben a polgári nacionalizmus sémája alá. Ennek világnézeti következménye, mint bármilyen más hasonló műveleté, a szocializmusra való világtörténelmi átmenet irracionálizálása.

További ellentmondásként állítják föl azt a posztulátumot, amely a „bürokratikus Lenin” — aki a forradalom után megszervezte a szovjet államot — és a „primitív demokrácia” híve — a forradalmi Lenin — között tesz különbséget. Megintcsak a polgári államelméleti gondolkodás osztályhorizontjára szállítják le a szocialista demokrácia és a munkásosztály gyakorolta hatalom egységét: ez a gondolkodásmód a szocialista állam gazdasági, kulturális, nevelő, ideológiai vezető tevékenységét csakis a polgári államgépezet mintájára tudja elképzelni, egy bürokratikus apparátus funkciójaként.

Itt is, akárcsak a leninizmus meghamisításának jellegzetes pozíciója valamennyi vonatkozásában érvényes: kézzelfogható cáfolatuk magában a szocialista életfolyamatban van, a munkásosztály hatalmának és a szocialista demokráciának, a kultúra és a művelődés forradalmának, a tudományos-technikai forradalom elsajátításának és a szocialista humanizmus megvalósításának dialektikus kölcsönhatásában.

TAJÉKOZÓDÁS

VÁLLVETVE

Magyar és német kommunisták közös imperializmus-
és fasizmusellenes
elméleti harcának hagyományai (1926–1933)

HORST ULLRICH

A Német Demokratikus Köztársaság és a Magyar Népköztársaság barátsági, együttműködési és kölcsönös segítségnyújtási szerződést kötött az elmúlt évben. Amikor Kádár János ebből az alkalomból a két szocialista ország szoros együttműködését és évről évre erősödő barátságát „történelmi vívmányként” méltatta, kijelentette: „Sokoldalú kapcsolatainkban döntő szerepet játszik a Magyar Szocialista Munkáspárt és a Német Szocialista Egységpárt baráti együttműködése és a marxizmus–leninizmus, valamint a proletár nemzetköziség talaján álló szilárd szövetség.”¹ Ugyanígy értékelte Erich Honecker is a magyar és német forradalmi munkáosztály osztályszövetségét, és hangsúlyozta, hogy ez a testvéri szövetség a kapitalista kizsákmányolás és az imperialista háború ellen folytatott közös harcból ered: „A Német Demokratikus Köztársaság és a Magyar Népköztársaság közötti barátság a két nép munkáosztályának és haladó erőinek nagy forradalmi hagyományaiból táplálkozik. Mindörökre összekapcsolódott olyan kitűnő német és magyar kommunisták és internacionalisták nevével, mint Kun Béla, Münnich Ferenc, Alpári Gyula, Karl Liebknecht, Ernst Thälmann és Wilhelm Pieck.”² Ennek a hagyományos barátságnak integráns része az az ideológiai harc, amelyet a magyar kommunisták a német elvtársakkal vállalva a húszas évek második felétől a harmincas évek elejéig a Kommunista Internacionálé zászlaja alatt az imperializmus, a fasizmus és a háború ellen a békéért, a demokráciáért és a szocializmusért folytattak.

1. A MARXISTA–LENINISTA VILÁGNÉZET ELTERJESZTÉSE

A Német Kommunista Párt 1918-tól, létének első pillanatától kezdve nyíltan hirdette együvé tartozását Leninnel és a Kommunisták Oroszországi Pártjával és elvileg elkötelezte magát a marxizmus–leninizmus eszméi mellett. Ezért új típusú pártként való egész további fejlődése, alakulása szempontjából elengedhetetlen és létfontosságú volt Marx, Engels és Lenin világnézetének átfogó ismerete. A párt megalapításával megteremtődött a kiindulópont ennek a nagy történelmi feladatnak megoldásához. A feladat céltudatos megoldásához a párt Ernst Thälmann vezetésével (1925–26) látott hozzá, és a polgári ideológiával és annak hatásával folytatott könyörtelen összecsapásokban tervszerű és

¹Kádár János, „Im gemeinsamen Interesse der sozialistischen Länder” (A szocialista országok közös érdekében). *Neues Deutschland*, 1977. március 25. 4. o.

²E. Honecker, „Der Vertrag ist Dokument geschichtlicher Tragweite” (A szerződés történelmi jelentőségű dokumentum). *Neues Deutschland*, 1977. március 25. 3. o.

rendszeres munkával győzelemre vitte a marxizmus–leninizmus eszméit. Az SZKP képviselőihez hasonlóan a magyar forradalmi munkáosztály képviselői is felmérhetetlen segítséget nyújtottak ebben a Német Kommunista Párt Thälmann vezette Központi Bizottságának. Szóban és írásban egyaránt számos magyar kommunista vett aktívan részt a marxista–leninista világnézet elterjesztésében, a proletár internacionalizmus szellemében hathatós támogatást nyújtottak a pártnak a forradalmi elméletek elsajátításában, abban, hogy tagjaival elfogadtassa ezeket az eszméket, és végül, hogy elterjessze őket a munkáosztály soraiban. Különleges érdemeket szereztek ebben a történelmi küzdelemben Alpári Gyula, Fogarasi Béla, Kun Béla, Lukács György, Kemény Alfréd, Boross F. László, Rudas László, Sándor Pál, valamint a marxizmus–leninizmus eszméinek más magyar teoretikusai és propagandistái.

A harcos materialistáknak ebben a körében kétséggkívül kitüntetett hely illeti meg Kun Bélát. Annál is inkább, mert nem csak a Kommunista Internacionálé keretein belül töltött be fontos szerepet az agitáció és propaganda területén, amelynek az is részét alkotta, hogy tagja volt a moszkvai Marx–Engels Intézet Tudományos Tanácsának (ugyanazt a pozíciót töltötte be Clara Zetkin is). Sokkal inkább azért, mert a Kommunista Internacionálé 1924-es V. világkongresszusának alapján Lenin szellemében minden erőt mozgósított annak érdekében, hogy a nemzetközi forradalmi proletariátus soraiban rendszeres oktatómunka kezdődjék, és hogy tagjai elsajátítsák a leninizmust. Ide vonatkozó beszédei, cikkei és egyéb írásai bizonyos értelemben határkövet jelentenek a leninizmus elsajátításában és elterjesztésében, és döntő mértékben járultak hozzá a propagandamunka formáinak, módszereinek és egész rendszerének kidolgozásához és hatásos alkalmazásukhoz a Kommunista Internacionálé soraiban.

A Komintern 1924-es világkongresszusán, valamint az 1925 tavaszán ezt követő KIUB-ülésein, amelynek napirendje a kommunista pártok bolsevizálása, vagyis ideológiailag képzett tömegpártokká történő átalakítása volt, Kun Béla hatalmas aktivitást fejtett ki a világnézeti propaganda, az elméleti munka és egyáltalában az ideológiai harc szükségességének tisztázása érdekében. Ebben az értelemben tartott ragyogó referátumot a KIUB tavaszi ülésén, és írt számos cikket, amelyekben Engelsre és Leninre hivatkozva követelte, hogy az elméleti területen vívott osztályharcot állítsák a figyelem középpontjába. „Nem-hogy forradalmi elmélet” – jelentette ki –, „de kommunista pártjaink bolsevizálása, bolsevista megszervezése és bolsevista átszervezése sem lehetséges a leninizmus és marxizmus eszméinek alapos propagandája nélkül.”³ Ebben az értelemben követelte a politika elméleti megalapozását, és ellenzett minden olyan felfogást, amely a spontaneitás elvét hirdette. Megvilágította a kommunista propagandatevékenység tartalmát és formáit, és nyomtatékosan aláhúzta, hogy csak a dialektikus és történelmi materializmus tanulmányozása, elsajátítása és birtoklása tesznek képessé az egész anyagnak bármely területen történő általánosítására.⁴ A magyar kommunista szorgalmazta Vlagyimir Iljics Lenin műveinek gyors és céltudatos kiadását, fellépett az „orosz tapasztalatok” alkotó, azaz nem mechanikusan átvett alkalmazásáért, és központi feladatként jelölte meg a lenin-

³ Protokolle der EKKI (A KIUB jegyzőkönyve). Moszkva 1925. március 21–április 6. 129. o.

⁴ B. Kun, „Inhalt und Formen der Internationalen Agitations- und Propagandatätigkeiten” (A nemzetközi agitációs és propaganda tevékenység tartalma és formái). *Kommunistische Internationale* (Kommunista Internacionálé), 1925/12. 1286. o.

izmus tanulmányozását, terjesztését és gyakorlati megvalósítását. Így „a lenini tan népszerűsítése a munkásosztály széles rétegei közt – köztük a kommunista párton kívüli tömegek közt is – a kommunista párt *legfontosabb aktuális feladatai* közé tartozik” – írja – „mégpedig annál is inkább, mert a lenini párt behatolása a forradalmat szervezni és vezetni hivatott élgárda soraiba a proletárforradalom további sikereinek elengedhetlen előfeltétele”.⁵

Ilyen módon Kun Béla – aki különben ezekben a kérdésekben teljesen egyetértett Clara Zetkinnel⁶ – döntő mértékben járult hozzá, hogy az Ernst Thälmann vezetése alatt álló Német Kommunista Párt egyre inkább magáévá tette Lenin tanait. A Német Kommunista Párt sajtója instruktív módon tájékoztatta a német munkásosztályt Kun Béla álláspontjáról. A „Rote Fahne” Kunnak az 1925-ös bővített KIUB-ülésen mondott beszédére hivatkozva azt írta, hogy eljött az idő, amikor az összes marxista–leninista párt átszervezésének napirendre kell kerülnie. A leninizmus – folytatta a párt lapja – nem maradhat a vezető rétegek monopóliuma, mindenekelőtt a tagok tömegeinek közkincsévé kell válnia, mert csak így valósulhat meg, hogy a párttagok a Kommunista Párt igazi tagjaivá váljanak.⁷ Kun Bélával egyetértésben azt követelte a „Rote Fahne”, hogy a pártoktatás javasolt rendszerét a forradalmi német munkásosztály soraiban is vezessék be és valósítsák meg. Ez olyan követelés volt, amelyet a Thälmann vezette Központi Bizottság lépésről lépésre meg is valósított.

Ezért egyáltalán nem véletlen, hogy a Kommunista Internacionálé határozatainak és Kun Béla felfogásának szellemében, még 1925-ben napvilágot látott egy gyűjteményes kötetben Vlagyimir Iljics Lenin műveinek első német nyelvű kiadása.⁸ A kötet ösztönzések, tanúságok és megszívlelendő tanácsok kimeríthetetlen tárháza – szögezte le E. Schneller a „Rote Fahne”-ban – és most még fontosabb volna, mint valaha, Lenin és az SZKP hatalmas művét a Német Kommunista Párt számára gyorsan és alaposan hasznosítani. Éppen a gazdag forradalmi tapasztalatokkal rendelkező német pártnak kell a lenini figyelmeztetést újra és újra nyomatékosan elismételni: forradalmi elmélet nélkül forradalmi mozgalom sem lehetséges.⁹

Ebben a szellemben fogott hozzá a Német Kommunista Párt a marxizmus–leninizmus tanainak tervszerű és alaposabb terjesztéséhez. A párt 1925 végén megtartott első konferenciáján Ernst Thälmann, a párt további fejlődése szempontjából, az egyik legfontosabb feladatot a párttagság elméleti színvonalának emelésében jelöli meg, mert – mint mondtotta – „egészséges, világos forradalmi elmélet nélkül nem lehetséges komoly forradalmi gyakorlat”. Ennek a lenini alapelvnek szellemében ismerte fel Thälmann, hogy a marxizmus–leninizmus elsajátítása a Német Kommunista Párt új típusú párttá fejlődésének alapvető feltétele. Ennek a felismerésnek nyomán gondoskodott arról, hogy a Német Kommunista Pártban gondosan tanulmányozzák Lenin tanait és a lenini párt tapasza-

⁵ B. Kun, „Die Propaganda des Leninismus” (A leninizmus propagandája), *Kommunistische Internationale*, 1924/33, 16. o.

⁶ Vö. Protokolle der EKKI (A KIUB jegyzőkönyve), Moszkva 1925. március 21–április 6. 171. o.

⁷ Vö. *Rote Fahne*, 1925. április 8. 4. o.

⁸ V. I. Lenin: *Der Kampf um die soziale Revolution. Ausgewählte Werke. Sammelband* (Harc a társadalmi forradalomért. Válogatott művei. Gyűjteményes kiadás). Bécs–Berlin 1925.

⁹ E. Schneller, „Lenins Ausgewählte Werke” (Lenin válogatott művei), *Rote Fahne* 1925. április 30.

latait. A leninizmus elsajátításával, amelyben Ernst Thälmann nagy személyes szerepet játszott, a Német Kommunista Párt gyorsan a német proletariátus harcos, vezető tömegpártjává fejlődött.

2. MARX ÉS ENGELS

A Kommunista Internacionálé V. Világkongresszusa határozatainak végrehajtása során a Kommunista Internacionálé és a forradalmi német munkásosztály a leninizmus terjesztésével egyidejűleg és ahhoz szorosan kapcsolódóan széles körű és mélyreható Marx–Engels-propagandát fejtett ki. Így – mint az „Internationale-Presse-Korrespondenz” megállapította – irodalmi-tudományos értelemben is Marx és Engels végrendeletének végrehajtóivá váltak, mint ahogy politikailag már azelőtt is azok voltak. Ezzel saját magukkal szemben fennálló kötelességüket is teljesítették, hiszen – teljes joggal – Marx és Engels politikai, valamint irodalmi-tudományos hagyatéka örökösének tekintették magukat.¹⁰

Ennek a történelmi feladatnak a megvalósításában is aktív támogatást nyújtottak a Német Kommunista Pártnak a magyar elvtársak. Különösen Fogarasi Béla, F. L. Vinov (azaz Boross F. László), Lukács György és K. Sauerland (azaz Sándor Pál) teljesítményét kell kiemelnünk. Ezek a teoretikusok elsősorban Marx és Engels írásait propagálták különböző módokon. Cikkekben vagy recenziókban nyújtottak bevezetést a tudományos kommunizmus megalapítóinak munkáiba, eközben figyelmüket elsősorban Marx és Engels műveinek a szovjet Marx–Engels-kutatás által 1929-ben megkezdett összkiadásának (MEGA) népszerűsítésére fordították.

Fogarasi Béla ezen belül elsősorban a Marx–Engels Archivumnak szentelte figyelmét, amelynek keretén belül 1926-ban, illetve 1927-ben először jelent meg német nyelven a *Német ideológia* Feuerbachról szóló fejezete, valamint Engels műve, *A természet dialektikája*. Már 1924-ben tájékoztatta az „Internationale”-ban, a Német Kommunista Párt elméleti lapjában a német munkásmozgalmat, hogy néhány hete megjelent a moszkvai Marx–Engels Intézet kiadványa. Itt közölte Fogarasi azt is, hogy a Szovjetunióban már megjelent Marx–Engels műveinek harminc kötetre tervezett kiadásának első két kötete. A két kötet méltatásában elmondta, hogy ezek tartalma lényegesen gazdagítja Marxszal és Engelsszel kapcsolatos ismereteinket,¹¹ a Nagy Októberi Szocialista Forradalmat és a szocializmus építését tekintve pedig úgy méltatta Lenin pártjának forradalmi tudományos kezdeményezéseit, mint annak a ténynek bizonyítékát, hogy a marxista kutatás súlypontja Oroszországba tevődött át.¹²

¹⁰ Vö. *Thesen und Resolutionen des vom V. Weltkongreß der Kommunistischen Internationale (A Kommunista Internacionálé V. Világkongresszusának tézisei és határozatai)*, Moszkva 1924. június 17.–július 8. Hamburg: 1924, 20. o.

¹¹ Vö. A. Fogarasi (azaz Fogarasi Béla), „Sowjet-Rußland – eine Stätte der marxistischen Forschung” (Szovjet-Oroszország – a marxista kutatás hazája). *Internationale*, 1924/3. 441. o. Vitathatatlan, hogy a két kötet, amely Marx és Engels írásait 1844-ig bezárólag tartalmazza, jelentős új ismereteket adott – elsősorban a két forradalmár forradalmi demokratikus korszakáról. Ez a két kötet tartalmazza először és tette először hozzáférhetővé a német és nemzetközi munkásság számára Marxnak a *Rheinische Zeitung*-ban megjelent cikkét a Mosel-vidéki parasztok helyzetéről, továbbá Engels írását, amelynek címe „Schelling és a kinyilatkoztatás”.

¹² Vö. uo.

A Marx–Engels Intézetre hivatkozva Fogarasi tájékoztatta a német munkásmozgalmat arról, hogy első ízben hoztak nyilvánosságra részeket Marxnak és Engelsnek a „Német ideológia” címet viselő ifjúkori művéből.

A Marx–Engels Archivum kezdettől fogva nemzetközi figyelmet keltett. Mint a „Frankfurter Zeitung” írta, az első kötet „kiadóinak alaposságáról”¹³ tanúskodott, és még a megrogzotten kommunistaelleneseknek is be kellett ismerniük, hogy az „Archivum” a nyilvánosságra hozott eddig ismeretlen Marx és Engels anyagokat „szigorúan tudományosan” kommentálja. Mindenekelőtt azonban a német és nemzetközi munkásság fejezte ki kezdettől fogva szoros összetartozását a Szovjetunióval, továbbá a szovjet Marx–Engels-kutatás felett érzett büszkeségét. A. Fried (azaz Fogarasi Béla) kijelentette az „Internationale”-ban: „A Marx–Engels Archivum a Szovjet-Oroszországban folyó és Szovjet-Oroszország irányította marxista kutatás ragyogó teljesítménye.”¹⁴

D. Rjazanov mint a moszkvai Marx–Engels Intézet folyóiratának szerkesztője egy bevezetésben beható tájékoztatást adott a *Német ideológia* történetéről és sorsáról. A Német Kommunista Párt központi lapja, a „Rote Fahne” úgy jellemezte a *Német ideológia* Feuerbachról szóló fejezetének nyilvánosságra hozatalát mint az „Archivum” legfontosabb darabját; az „Internationale-Presse-Korrespondenz” is az Archivum első köfete központi darabjának tekintette, és ugyanezt fejtette ki az „Internationale” is, amelyben A. Fried (Fogarasi Béla) recenziójában mindenekelőtt arra összpontosított, hogy a párt tagjainak figyelmét felhívja „ennek a forrásmunkának kiemelkedő jelentőségére a történelmi materializmus tanulmányozása szempontjából”. Emellett foglalt állást a Német Kommunista Párt központi lapja is, amely hivatkozva Marx és Engels „pozitív fejtegetéseire a materialista történetfelfogásról” kijelentette, hogy: „A *Német ideológia*, ebben a vonatkozásban, a tanúságok és ösztönzések kimeríthetetlen forrása a materialista világképét elmélyíteni és kiegészíteni kívánó kommunista számára.”¹⁵

A Nagy Októberi Szocialista Forradalom tizedik évfordulójának tiszteletére jelent meg 1927 végén német nyelven a Marx–Engels Archivum második kötete. Mint az első kötet, ugyanúgy a második is Moszkvában jelent meg, mégpedig ugyanannál az állami kiadónál, amely 1925-ben Friedrich Engelsnek *A természet dialektikája* című művét német eredetiben és gondos orosz fordításban kiadta.

A Marx–Engels Intézet publikációja nem kevésbé szenzációs és jelentőségteli volt a marxista–leninista filozófia történetében mint a *Német ideológia* megjelenése. Annál is inkább, mert 1927 októberében, a vörös október évfordulóján a fiatal szovjet Marx-kutatók megajándékozták egyidejűleg a német és a nemzetközi forradalmi munkásmozgalmat a MEGA első félkötetével is.

A Német Kommunista Párt elismeréssel adózott a moszkvai Marx–Engels Intézet tevékenységének. „A *Német ideológia* kéziratának és a Marx–Engels összkiadás első kötetének a nyilvánosságra hozatala után” – írta Fogarasi Béla az „Internationale”-ban –, „ismét rendkívüli mértékben gazdagodtak ismereteink a dialektikus materializmus fejlődéséről! Mint ahogy a Marx és Engels kéziratok eddigi kiadásai, úgy a jelen publikáció is

¹³ Vö. Frankfurter Zeitung. Frankfurt/Main 1926. június 20. Melléklet.

¹⁴ A. Fogarasi (Fogarasi Béla), „Der erste Band des Marx–Engels-Archivs” (A Marx–Engels Archivum első kötete), *Internationale*, 1928/7. 414. o.

¹⁵ Vö. uo. 414. o.

tudományos-forradalmi tett, amelyet csak az első munkás-paraszt állam teremtette feltételek mellett lehetett végrehajtani, és amely jól példázza a marxista kutatás, valamint a Marx-kutatás bensőséges kapcsolatát a marxista–leninista gyakorlattal.”¹⁶ Amint Fogarasi kiemeli, Rjazanov bevezetőjében kitűnő történeti ábrázolást nyújt *A természet dialektikája*-nak külső és belső keletkezési történetéről.¹⁷

Friedrich Engelsnek *A természet dialektikája* című művéről írott recenziók a mű alapvető kérdéseire hívták fel a német forradalmi munkásosztály figyelmét. Ezek a kérdések „rendkívüli jelentőséggel bírnak” – állapította meg A. Fogarasi (Fogarasi Béla) az „Internationale”-ban – már csak azért is, mert ezek a fejtegetések „betekintést engednek a nagy dialektikus szellemi alkotóműhelyébe”.¹⁸ A Német Kommunista Párt lapja külön aláhúzta, milyen mesterien alkalmazza Engels mindvégig a dialektikus módszert, és az empirizmussal, metafizikával és idealizmussal polemizálva mint viszi előbbre a marxista filozófiát: „Külön jelentőséggel bírnak ebből a szempontból azok a gondolatmenetek, amelyekben Engels kimutatja a darwinizmusnak a társadalomtudományokra való sematikus alkalmazásának, valamint minden olyan kísérletnek laposságát, amely az emberi társadalmat a természetből vett analógiák alapján igyekszik magyarázni.”¹⁹ Ezzel az „Internationale” nyilvánvalóvá tette *A természet dialektikájának* jelentőségét az uralkodó neodarwinizmussal, de a prefasiszta „geopolitikával” és az imperialista ideológia más irányzataival folytatott harcban is. Ugyanakkor a lap aláhúzta annak szükségességét, hogy a művet – ugyanúgy mint az „Archivum” egyes köteteit – a német munkásosztály számára hozzáférhetővé tegyék. Felhívta a párt funkcionáriusait, hogy szorgalmazzák minden munkás- és közkönyvtárban a művek beszerzését. A „Rote Fahne” azt ajánlotta munkás olvasóinak, hogy részletenként tanulmányozzák Engels *A természet dialektikáját*, Fogarasi Béla pedig útmutatásokat adott ehhez az „Internationale”-ban, felhívta a figyelmet „A természet dialektikájá”-nak csodálatos régi bevezetésére” és a „Természetkutatás a szellem birodalmában” című fejezetre, ugyanakkor találóan rámutatott, hogy a „Bevezetés” a népszerű írásmód mintapéldája.²⁰

Ilyen módon a Nagy Októberi Szocialista Forradalom tizedik évfordulója alkalmából a német munkásosztály *A természet dialektikájának* birtokába jutott. A Német Kommunista Párt központi lapja rámutatott a mű közvetlen jelentőségére, annál is inkább, mert recenziókban nemcsak arra hívták fel a figyelmet, hogy a mű „a mai, részletekbe menő, konkrét materialista kutatás számára az ösztönzések tárházát nyújtja”²¹, hanem arra is felfigyeltek, hogy Engels műve nagy jelentőséggel bír a neokantianizmus és

¹⁶ A. Fried (Fogarasi Béla), Marx–Engels-Archiv II. Band” (A Marx–Engels Archivum második kötete), *Internationale* 1928/7, 223. o.

¹⁷ A. Fogarasi (Fogarasi Béla), „Friedrich Engels: Naturdialektik” (Friedrich Engels: „A természet dialektikája”), *Internationale* 1926/4.

¹⁸ A. Fried (Fogarasi Béla), „Marx–Engels-Archiv, II. Band” (A Marx–Engels Archivum második kötete), uo. 223. o.

¹⁹ Uo.

²⁰ A. Fogarasi (Fogarasi Béla), „Friedrich Engels: Naturdialektik.” Marx–Engels-Archiv, II. Band (Friedrich Engels: A természet dialektikája, a Marx–Engels Archivum második kötete). Állami Kiadó Moszkva–Leningrád, 1926/4, 127. o.

²¹ Vö. A. Fried (Fogarasi Béla), „Marx–Engels-Archiv, II. Band” (A Marx–Engels Archivum második kötete), uo. 223. o.

egyáltalán a revizionizmus elleni harcban „függetlenül attól, hogy a szoros értelemben vett természettudományos fejtegetések túlhaladtak”²²

Az „Internationale”-ban Fogarasi Béla marxista–leninista módon hozta kapcsolatba Engels *A természet dialektikáját* Lenin *Materializmus és empiriokriticismus* című művével. Fogarasi úgy méltatta Engelst, mint aki „mesteri módon tárgyalja és oldja fel dialektikus módon az ellentéteket, továbbá ezek behatároltságát és viszonylagosságát a gondolkodásban és a természetben”. Ezt írta: „Nála mindenütt arról van szó, hogy az ilyen ellentétek korlátait, behatároltságát és viszonylagosságát kimutassa, anélkül, hogy ezzel bármilyen engedményt tenne a filozófiai relativizmusnak. Kora természettudományának ezt a dialektikus kritikáját tehát ugyanaz az alapgondolat uralja, mint Lenin vitáit, amelyeket néhány modern fizikus ismeretelméleti irányzataival folytatott.”²³

3. LENIN ÚTJA A SZOCIALIZMUSHOZ VEZETŐ ÚT

A marxista–leninista világnézet terjesztésével és a forradalmi munkásosztállyal való elsajátíttatásával szoros összefüggésben a magyar elvtársak aktívan kapcsolódtak be abba a harcba, amelyet a Német Kommunista Párt az uralkodó kommunista- és szovjetellenességgel folytatott.²⁴ Ez azt jelenti, hogy vállalva vették fel a harcot az imperialista és fasiszta ideológia egyik alapvonásával szemben, és erejüktől telhetően mindent megtettek, hogy a munkások és parasztok első győzelmes országáról az igazság terjedjen el. Ennek az ideológiai munkának élvonalában foglalt helyet F. L. Vinov (azaz Boross F. László).

F. L. Vinov a marxista–leninista világnézet kiváló, sokoldalú propagandistája volt. Fogarasi Bélához hasonlóan Marx és Engels eszméi népszerűsítésének szentelte magát, és számos kitűnő ismertetést tett közzé a moszkvai Marx–Engels Intézet által a harmincas évek elején a MEGA-ban nyilvánosságra hozott Marx és Engels közötti levélváltásról. Nem kisebb érdemeket szerzett azonban azzal az intenzív munkával, amelyet a húszas évek közepe óta végzett, és amelynek célja az volt, hogy a német munkásosztályt megismertesse a Szovjetunióban elért vívmányokkal, hogy közelebb hozza hozzájuk ezeket a vívmányokat. Ebből a célból számos cikket írt a Német Kommunista Párt és a Kommunista Internacionálé központi sajtójába, köztük a „Rote Fahne”-ba, az „Internationale”-ba és az „Internationale-Presse-Korrespondenz”-be.

F. L. Vinov tájékoztatta a német munkásosztályt a szocializmus építésének számos kérdéséről és folyamatáról a Szovjetunióban. Így többek között cikkekben számolt be az SZKP és a Szovjetek Kongresszusának üléseiről, a szakszervezetek munkájáról, valamint a házasság és család kérdéseit illető törvényhozástól kezdve egészen az iparosítást és a Szovjetunió külkereskedelmét érintő problémákig. „Lenin útja” – állapította meg a „Rote Fahne”-ban – „a szocializmushoz, mindenféle kapitalista kizsákmányolás meg-

²² Vö. 224. o.

²³ Vö. uo.

²⁴ Vö. H. Ullrich, „Der Kampf der KPD gegen die Ideologie des Hitlerfaschismus” (A Német Kommunista Párt harca a hitleri fasizmus ideológiája ellen). *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1975/5. 668. skk. o.

szüntetéséhez vezető út.”²⁵ Ennek megfelelően az volt Vinov központi törekvése, hogy minden szépítéstől mentesen szem elé tárja a Szovjetunió gazdasági, politikai és ideológiai erősödését, és ezáltal felébressze és elmélyítse a munkások és az összes dolgozó forradalmi osztálytudatát és büszkévé tegye őket a Szovjetunióra.

Részletesen foglalkozott F. L. Vinov cikkeiben a szovjet munkásosztály világtörténelmi küldetésével, továbbá nehéz és alkotó munkájuk eredményével – a Szovjetunió feltartóztathatatlan gazdasági növekedésével. Mert – mint írja – ez a gazdasági növekedés azt mutatja, „hogy a proletariátus a bolsevikok vezetésével valóban képes arra, hogy abból a teljesen szétrombolt gazdaságból, amelyet a régi rezsimtől vett át, virágzó gazdasági életet teremtsen. Mindezt egyedül . . . külföldi segítség nélkül, sőt éppen ellenkezőleg, azoknak az akadályoknak ellenére, amelyeket a kapitalista világ gördített útjába.”²⁶ Ez a tény ugyan nem fog tetszeni az imperializmusnak – jegyezte meg a folytatásban –, de annál inkább a nemzetközi proletariátusnak, amely „büszke azokra az eredményekre, amelyeket az első szocialista állam elért”²⁷.

A Szovjetunió szocialista építőmunkáját méltatva F. L. Vinov mindenekelőtt a hatalom kérdésével foglalkozott. Minden kétséget kizáróan leszögezte, hogy csak a proletariátus diktatúrájának megvalósulásával jutnak a dolgozók abba a helyzetbe, hogy ilyen alapjaiban alkotó munkát végezhesenek. A marxizmus–leninizmusnak azokkal a közkeletű opportunistákkal szemben, amelyek szembeállították Marxot és Lenint, védelmébe vette azt a töretlen egységet, amely a marxizmus megalapítói és a III. Internacionálé vezetője között fennáll. A „Rote Fahne”-ban megállapította: Marx és Engels a szocializmust utópiából minden kizsákmányolt és elnyomott tudományává tette. Marx megmutatta az egyetlen lehetséges kiutat ebből a kapitalista kizsákmányolásból, az egyetlen utat, amelyen ennek a kizsákmányolásnak erőszakszervezete, hatalmi rendszere legyőzhető és megsemmisíthető, az utat a kapitalista állam megsemmisítéséhez: a proletariátus tudatos osztályharcát és ennek betetőzéseként a proletariátus diktatúráját. Lenin a marxizmus kulcsával, a konkrét valóság világos, dialektikus megismerésével, főképp pedig az egymással szembenálló osztályok erőviszonyainak megismerésével megnyitotta az ezt az utat szabaddá tevő kaput, és a proletárdiktatúra követelését milliók és milliók számára érthető formába öntötte: Minden hatalmat a szovjeteknek! Ennek a proletariátus évtizedes harcaival előkészített és kivívott jelszónak a kiadásával és tudatosításával Lenin megteremtette az átmenetet a szocializmusból mint tudományból – a szocializmusba mint gyakorlatba. Ez a jelszó és ennek 1917-ben a föld egyhatodán történt megvalósítása jelentette a leninizmusnak – azaz az imperializmus és társadalmi forradalom kora marxizmusának – betetőzését s egyszersmind igazolását is.²⁸

²⁵ F. L. Vinov (Boross F. László), „Der zehnte Jahrestag der Rückkehr Lenins nach Rußland” (Lenin Oroszországba való visszatérésének tizedik évfordulója), *Rote Fahne*, 1927. április 17. Melléklet.

²⁶ F. L. Vinov (Boross F. László), „Der Dritte Rätekongreß der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken” (A Szovjet Szocialista Köztársaságok szovjetjeinek harmadik kongresszusa), *Internationale-Presse-Korrespondenz*, 1925. május 30. 593. o.

²⁷ Uo.

²⁸ Vö. F. L. Vinov, „Der zehnte Jahrestag der Rückkehr Lenins nach Rußland (Lenin Oroszországba való visszatérésének tizedik évfordulója).

A proletárdiktatúra egyik sarkpontját jelentette Vinov számára a népgazdaság állami tervezése. Az iparosítás és a dolgozók helyzete javításának kérdésével kapcsolatban explicite vagy impliciten minden cikkében érintette ezt a témát. Annál is inkább, mert az imperialista propaganda ezzel minden személyes kezdeményezés és szabadság megszüntét és a gazdaság összeomlását jósolta a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korszakában. Vinov rámutatott, milyen abszurd és hazug a polgári ideológusoknak ez a rágalomhadjárata. Kijelentette: már maga az a tény, hogy egy ilyen tervre egyáltalán gondolni lehet, mutatja, hogy a szovjet gazdaság már mai átmeneti állapotában is a gazdaság egy minőségileg magasabb formáját képviseli mint a kapitalizmus, amelyben lehetetlen akár csak megközelítőleg is előre kiszámítani a gazdasági lehetőséget egy egész ország számára.²⁹ Élesen kipellengérezte azt a Szovjetunió elleni hecckampányt, amely nemcsak az imperialista és szociáldemokrata sajtóban jelentkezett, hanem — ami ezzel rendszerint összefügg — a kapitalista diplomáciában is. Vinov úgy jellemezte a Szovjetunió elleni vádakot, mint sajtórágalmakat és hazugságokat, ugyanakkor visszavezette őket igazi okukra. Megállapította, hogy a szovjetellenességnek az a törekvése, hogy a Szovjetuniót meggondolatlan tettekre ragadtassa, megfélemlítse és gazdasági előnyöket zsaroljon ki tőle. Ezzel szemben a Szovjetunió nem megy és a jövőben sem fog olyan kompromisszumokba belemenni, amelyek akadályokat gördítenek a szocialista építőmunka útjába. Vinov annál is nagyobb érdemeket szerzett ezzel a munkájával, amellyel a kommunista- és szovjetellenességgel harcolva a Szovjetunióról tájékoztatta a munkásokat, mert ebben a szellemben működött és tanított a munkások marxista iskolájában (MASCH).³⁰ 1929-ben kezdte oktatói tevékenységét a munkások marxista iskolájában, és 1933 tavaszáig népszerűsítette a Szovjetunió vívmányait, amikor is a fasiszmus feloszlatta az iskolát. Oktatási formái közé tartoztak az előadás és a munkaközösségi forma — így a „Munkások és gazdaság a Szovjetunióban”, valamint az a munkaközösség, amely az „Ötéves terv a Szovjetunióban” címmel működött, és amely egy negyedévben öt-hat estére terjedt ki. Ebben a munkaközösségben Vinov beszélt a tervgazdaság szerepéről az átmeneti időszakban, az ötéves tervről és az iparosításról. Kijelentette: „A Szovjetunió iparosítása nemcsak műszaki-szervezési kérdés, hanem a nemzetközi osztályharc kérdése is. Célja többek között, hogy megszabadítsa a Szovjetuniót a kapitalista külföldtől való gazdasági függéstől, és egy imperialista támadás esetére védekezésre képessé tegye a proletariátust.”³¹

4. HARCBAŒ A POLGÁRI IDEOLÓGIÁVAL

Boross F. Lászlóhoz hasonlóan a MASCH (Munkások Marxista Iskolája) berlini központi iskolájában tanított Balázs Béla, Fogarasi Béla, Durus (azaz Kemény A.), Gábor A., dr. Keller (azaz Lukács György), A. Keller (azaz Bortstieber G.), K. Sauerland (azaz Sándor Pál) és Radó S. A magyar elvtársak a legkülönböztöböt területeken tanítottak,

²⁹ Vö. F. L. Vinov, „Die Entfaltung der Sowjetindustrie in den nächsten fünf Jahren” (A szovjet ipar kibontakozása a következő öt évben), *Rote Fahne*, 1926. június 17.

³⁰ Vö. H. Ullrich, „Die philosophische Arbeit der Marxistischen Arbeiterschule” (A Munkások Marxista Iskolájának filozófiai munkája), *DZfPh*, 1977/4.

³¹ F. L. Vinov, „Das Wesen des Fünfjahresplanes” (Az ötéves terv lényege), *Internationale*, 1929/22, 668. o.

hozzájárultak a MASCH tanári testületének gazdagításához, és lényeges szerepük volt abban, hogy az iskola 1927-es alapítása óta gyorsan fejlődött, és a munkások marxista–leninista képzésének központjává vált. Az iskola feladata az volt, hogy a marxizmus–leninizmust a Német Kommunista Párton kívüli dolgozó tömegek soraiban terjessze. Fogarasi Béla,³² Lukács György és K. Sauerland filozófiát tanítottak. K. Sauerland tartotta az iskola egyetlen kurzusát Lenin Filozófiai füzeteiről. Ez egy olyan munkacsoport volt, amelynek előadásai az 1931-es tavaszi negyedévben hat estére terjedtek ki. Sauerland foglalkozott 1932 elején a német fasizmus filozófiájával is, és leleplezte ezt, mint miszticizmust és irracionalizmust.³³ Átfogóbb tevékenységet fejtett ki Fogarasi Béla, aki egyaránt foglalkozott a dialektikus és történelmi materializmus alapkérdéseivel és a marxista–leninista gazdaságtan problémáival. Utóbbi egy olyan téma, amellyel 1931 óta A. Keller is folyamatosan foglalkozott a berlini munkásiskolában.

A művészet és kultúra a magyar elvtársak oktató tevékenységének egyik fő területe volt. Ezzel foglalkozott Lukács György is, aki Hegel halálának századik évfordulója alkalmával megvizsgálta a hegeli örökség kérdését. 1931 végén és 1932 elején a neohegelianizmussal vitába szállva dolgozta ki a „Hegel–Marx–Lenin” című témát. Lukácsot (dr. H. Kellert) az értelmiségiek között kifejtendő propaganda speciális feladatával bízták meg. A következő munkaközösségeket vezette: „A modern irodalom fő irányzatai”, „A marxista irodalomkritika néhány kérdése” (ezen a témakörön belül elsőként foglalkozott két estén át Franz Mehringgel mint esztétával és irodalomtörténésszel), valamint „Irodalom és világnézet, tartalom és forma, örökség, ízlés, ítélet” – ezt az utóbbit 1932 végén tartotta.³⁴

Lukács Györgyhez hasonlóan Gábor A. is sokoldalú ismereteket nyújtott ezen a területen a német munkások számára. Johannes R. Becherrel közösen vezette azt a munkaközösséget, amely az „Irodalom a marxizmus tükrében” címen hét este keretében került 1930 tavaszi negyedévében megrendezésre. Ugyanakkor egy évvel korábban B. Laskkal együtt „A proletárforradalmi irodalom művei” címmel vezetett munkaközösséget, 1932 tavaszán pedig az ugyancsak hét estét átfogó „Marxista irodalomtörténet” című kurzus vezetését kezdte meg.

Fogarasi Béla mellett kétségtávolan Durus (azaz Kemény A.) volt az, aki a legnagyobb szerepet vállalta a MASCH propagandatevékenységében. 1929 óta tanított a MASCH-ban, ugyanebben az évben egy előadássorozaton foglalkozott „Irodalom és képzőművészetek a Szovjetunióban” című témával, amely az építészetet és festészetet tárgyalta. A kurzus vezetését F. Rubinerrel és Balázs Bélával vállalta. Szintén ugyanebben az iskolaévben a következő címmel tartott még előadásokat: „A modern film és ideológiai problémái”,

³²Fogarasi Béla mind a MASCH-ban, mind pedig publikációi során különböző álneveket használt, így többek közt a dr. Fried, A. Fried, A. Fogarasi és valószínűleg az A. Friedrich nevet is. Utóbbit mindeddig még nem sikerült maradéktalanul tisztázni, azonban nem zárhatjuk ki további álnevek lehetőségét sem.

³³Eddig még nem sikerült teljes bizonyossággal egyetlen olyan kéziratot sem találni, amelyet a magyar elvtársak vagy elvtársnők használtak a MASCH-ban folytatott tevékenységük során. A Német Kommunista Párt sajtójában megjelent idevonatkozó cikkek és írások jelentik az egyetlen lehetőséget, hogy közelebbit tudjunk meg az oktatás tárgyáról.

³⁴Nyilvánvaló, hogy ennek a kurzusnak alapjául a „Goethe és a dialektika” című kézirat szolgált, amelyet Lukács György 1932 nyarán a MASCH folyóiratában, a *Marxist*ban publikált.

„Társadalomkritika a képzőművészetben”, „A német parasztháború forradalmi művésze”, „Forradalmi művészet a XIX. századi Franciaországban” és „Forradalmi irányzatok a XIX. és XX. század német művészetében”. Az 1930/31-es iskolaévben a következő témákról adott elő: „Marxizmus és kultúra”, „Agitáció és propaganda a művészetben keresztül”, valamint „A modern építészet kapitalista korlátai és ezek meghaladása a Szovjetunióban”. A MASCH-ban tanító valamennyi magyar foglalkozott valamilyen módon a Szovjetunió kulturális vívmányainak népszerűsítésével. Gábor A. egyaránt foglalkozott az „Írányzatok és áramlatok az orosz irodalomban” című témával és a „Szovjet mindennapok”-kal, továbbá „A proletár-forradalmi irodalom lehetősége és szükségessége” című kérdéssel.

A mind élesebbé váló fasiszta terror és a proletár kultúra mind erősebb gúzsba kötése elleni harc jegyében a proletár forradalmi írók szövetsége 1932 júniusában egy birodalmi konferenciát hívott össze. Ezen Johannes R. Becherrel együtt Lukács György és Gábor Andor is fellépett az imperialista és fasiszta kultúrreakció ellen. Lukács a harc elméleti színvonalának emeléséről beszélt, és az alkotói módszer kitűnő elemzésével bebizonyította, hogy az írói teljesítmény az ideológiai érettségtől függ. Beszélt a tartalom és forma viszonyáról, és bebizonyította, hogy a rossz „forma” eredetét a rossz „tartalomban” kell keresni, ez pedig annak eredménye, hogy az író nem hatolt a probléma gyökeréig.³⁵ Gábor Andor beszámolt a nemzetközi irodalmi mozgalomról és a proletár irodalom fejlődéséről a Szovjetunióban. „A harc új, jobb módszereiről folytatott tárgyalások, valamint a határozatok mutatják a proletár írók összetartozását a munkásosztállyal” – írta a „Rote Fahne”. „A ránk váró nehéz harcok, valamint a munkásosztály ellenségei és a fasiszta kulturbarbárok elleni Antifasiszta Akció mindenkor helyükön találja az írókat.”³⁶

*

A magyar és német proletariátus közötti osztályszövetség megállta helyét az imperializmus, fasizmus és a háború ellen folytatott közös harcban. A barátság, az együttműködés és a kölcsönös segítségnyújtás szövetsége volt ez, olyan közösség, amely a fasizmus hatalomra jutása után is tovább erősödött és szilárdult a harcban – Spanyolországban, a nemzetközi brigádok küzdelmében, de az antifasiszta harc összes többi szakaszában is.

³⁵ „Schriftsteller auf dem Posten” (Írók a vártán), *Rote Fahne*, 1932. jún. 28.

³⁶ Uo.

SZEMLE

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ALAPJAI*

GISELA KOCH

A *történelmi materializmus alapjai* c. kézikönyv az NDK és a Szovjetunió filozófusainak közös munkája. Az NDK-ban ez a publikáció jelenti a történelmi materializmus alapjainak első önálló, átfogó ábrázolását. Mint az előszó is hangsúlyozza, a feladat megoldását jelentősen elősegítette, hogy az NDK filozófusai kutatómunkájukban régóta támaszkodnak a szovjet filozófusok gazdag tapasztalataira. Különösen az NSZEP 1971-ben megtartott VIII. kongresszusa után bontakoznak ki a dialektikus és történelmi materializmus alapkérdéseivel kapcsolatos kutatások, számos publikáció járult hozzá a marxista–leninisták nemzetközi vitáihoz.

A történelmi materializmus bemutatásának szükségességét és célját a szerzők a könyv előszavában fogalmazzák meg. *Először*, az ilyen munkának a konkrét történelmi előfeltételekből kell kiindulnia. Jelen esetben az az új társadalmi valóság, amelyet a filozófiai munkának általánosítani kell, a Szovjetunióban a kommunizmus építése, az NDK-ban és a többi szocialista testvérorságban pedig a szocialista társadalom további építése és a kommunizmusba való átmenet alapvető feltételeinek megteremtése. *Másodszor* egy ilyen szisztematikusan ábrázolás magában foglalja az imperialista ideológia történelemfilozófiai és társadalomelméleti koncepcióival folytatott vitát. Ez a könyv egyes fejezeteiben a materialista történelemfelfogás elemeinek részletes ismertetésével, valamint a történelmi idealizmus válságának a könyv végén összefüggő formában történő változásával valószínűleg meg. Végül *harmadszor* az volt a cél, hogy összefoglalják a társadalomtudományi megismerés eredményeit, összegyűjtsék azokat az új kérdéseket, amelyek a marxista–leninista társadalomtudomány speciális kutatási irányainak és

diszciplínáinak kialakulásával adódtak, végül pedig a filozófiai propaganda és képzés tapasztalatait.

Ebben az összefüggésben kell kiemelni, hogy a történelmi materializmust érintő kutatásoknál rendkívül gyümölcsözőnek bizonyult az az első helyen említett követelmény, hogy a problémát a konkrét történelmi előfeltételekből kiindulva kell megközelíteni. Az a kérdésfeltevés, hogy a szocialista forradalom, valamint a kommunista társadalom megteremtésének forradalmi folyamata során miben áll a munkásosztály társadalmi gyakorlatának történelmileg új minősége, a történelmi folyamat általános törvényeinek olyan lényeges oldalait domborította ki, amelyek csak a munkásosztály harca és a valóságos szocializmus fejlődése során alakulnak ki teljesen. Ez érvényes a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikájára, az alap és a felépítmény viszonyára, a gazdasági társadalmi formáció elméletének világnézeti és módszertani jelentőségére, társadalom és személyiség viszonyára, valamint a történelmi materializmus más alapkérdéseire. Ezekről a kérdésekről természetesen még élénk viták folynak a marxista–leninista filozófusok között. A könyv egyik érdeme, hogy a legtöbb fejezetben áttekintést ad a történelmi materializmus jelenlegi fejlődéséről, világosan megmutatja a véleménykülönbségeket és körvonalazza a kutatás megoldásra váró sürgető kérdéseit.

A könyv hét részre oszlik és összesen tizenkilenc fejezetet tartalmaz. Az első, bevezető részben a szerzők kifejtik azokat a vezérelveket, amelyek az egész szisztematikusan ábrázolást áthatják. A marxista–leninista elméletnek, ennek az élő, a munkásosztály harcai során fejlődő tannak lényegéhez tartozik, hogy a harc távlati és feladatai orientálják, tapasztalataiból merít és a

**Grundlagen des historischen Materialismus* az NSZK Központi Bizottsága Társadalomtudományi Intézetének kiadványa. Tudományos szerkesztőbizottság: Erich Hahn (a szerkesztőbizottság elnöke), Wolfgang Eichhorn, Alfred Kosing, Reinhold Miller, Herald Schliwa. Dietz Verlag, Berlin 1976. 941. o.

marxista–leninista párt tevékenysége során válik hatékonyrá. Az ábrázolás minden szakaszában a politika és a filozófia egysége, továbbá elméleti és politikai értelemben egyaránt a történelmi materializmus pártossága jellemzi az írók megközelítési módját. A marxista–leninista elmélet csak úgy tudja megvalósítani elméleti és gyakorlati célját, ha három alkotórésze szerves egységben van. A történelmi materializmust különleges hely illeti meg ezen belül. Ez közvetíti a marxista–leninista világnézet dialektikus–materialista alapjainak hatását a politikai gazdaságtan és a tudományos kommunizmus felé. Egyszersmind a történelmi materializmus a filozófiának az a része, amely a legközvetlenebbül kapcsolódik a munkásosztály érdekeihez és harcához. Vizsgálja egyrészt azokat a feltételeket, amelyek között ez a harc folyik és megindokolja a marxista–leninista párt létének szükségességét a szocialista forradalom és a kommunizmus építésének egész történelmi korszaka során. Másrészt elméleti és módszertani eszközül szolgál a munkásosztály tudományosan megalapozott politikájának kidolgozásához, és csak a párt tevékenységén keresztül válhat a megismerés és a társadalom forradalmi átalakításának eszközéül.

Egy recenzió keretei közt természetesen nem lehetséges akár csak megközelítőleg is a teljesség igényével referálni ennek a terjedelmes és tartalmas munkának tartalmi vonatkozásairól. Egy olyan mozzanatra szeretnénk itt felhívni a figyelmet, amely a történelmi materializmust érintő kutatások mai állását, a társadalmi gyakorlat követelményeit, valamint a filozófiai munka eddig elért eredményeit figyelembe véve egyre jelentősebbé válik.

Minden tudományos kutatás és ábrázolás egyik elsőrendű problémája, hogy az objektív valóság általa elméletileg visszatükrözött oldalainak belső törvényszerű összefüggését láthatóvá tegye, és a felismeréseket logikus egymásra következőségben és belső zártságukban ábrázolja. A materialista történelemfelfogás számára ez elsősorban azt jelenti, hogy a történelmi folyamat dialektikájának, valamint a társadalom forradalmi átalakulásának megismerésében ki kell dolgoznia a materializmus és a dialektika elválaszthatatlan egységét. Ennek az egységnek a következetes érvényesítése a megismerés egész folyamata során attól függ, hogy miként fogjuk fel a történelmi materializmus tárgyát. Az első fejezetben a szerzők megfogalmazzák álláspontjukat, amelyet aztán a következő részekben szisztematikusan érvényesítenek. Ahhoz, hogy feltárjuk a társadalmi

lét és a társadalmi tudat belső dialektikáját, hogy megismerjük, mit is jelent konkrétan a társadalmi lét, valamint a társadalmi tudat, továbbá, hogy a történelmi folyamat során hogyan határozza meg a lét a tudatot – a társadalmi élet konkrét törvényszerűségeit kell vizsgálnunk. „Az anyagi és eszmei viszonya objektíve az összes társadalmi folyamatot és jelenséget érinti, és áthatja azokat. Ennyiben a történelmi materializmus elméleti rendszere összességében a filozófiának a társadalmi életre vonatkozó alapkérdésének konkrétizálását és az erre a kérdésre adott materialista válasz kifejtését jelenti. Az emberi társadalomnak mint az anyag társadalmi mozgásformájának sajátos jegyei sajátos elméleti–filozófiai kifejezést követelnek meg, amely a történelmi materializmus kategóriarendszerének alakjában biztosított.” (36. o.) Ha tehát a történelmi materializmus tárgyat a társadalmi élet általános mozgás- és fejlődési törvényeinek összességükben történő vizsgálatában határozzuk meg, akkor az anyagi és eszmei átfogó viszonyát úgy kell tekintenünk, mint ami szervesen hozzátartozik az általános törvényekhez. Itt rendkívül fontos, hogy kidomborítsuk a történelmi materializmus törvényeinek minőségileg egyetemes voltát. „A társadalmi jelenségek és folyamatok a történelmi materializmus tárgyát képezik, amennyiben többé-kevésbé közvetlen kapcsolatban vannak a filozófia alapkérdésével.” (39. o.) Mint a szerzők kifejtik, a vizsgált törvényszerűségek a társadalmi lét és a társadalmi tudat általános viszonya egyik részaspektusának tekinthetők (itt a szerzők az alap és felépítmény, gazdaság és politika, gazdaság és ideológia, valamint a társadalom anyagi és szellemi élete közötti viszonyt említik meg). Ez az eljárás világosabbá tehetné a történelem anyagi hajtóerőinek működését is, ill. ezek összefüggését a társadalmi élet egészével (termelőerők–termelési viszonyok, társadalmi–gazdasági formáció, osztályharc).

A szisztematikusan fejezetekben a szerzők kidolgozzák ezeknek az alapvető megfontolásoknak a világnézeti és politikai-ideológiai jelentését. Sok fejezetben mindenekelőtt azáltal sikerült nekik a törvények és kategóriák elméleti tartalmát meggyőzően kifejteni, hogy – amennyire lehetséges – pontosan meghatározták ezeknek mint a megismerés csomópontjainak helyét a társadalmi fejlődés elméleti reprodukciójának folyamatában. Itt egy fontos hozzájárulásról van szó ahhoz, hogy a dialektika, logika és ismeretelmélet egységének követelményét a történelmi materializmusban is általánosan érvényesítsük.

A materialista történelemfelfogás alapjainak szisztematikus ismertetése a tartalmilag egymással szorosan összefüggő „A történelmi folyamat materiális determináltsága” és „A történelem mint a társadalmi-gazdasági formációk törvényszerű egymásutánja” című részekkel kezdődik. A társadalomnak mint az anyag legmagasabb fejlettségi szintű mozgásformájának és az anyagi világ részének a természettől való elválaszthatatlanságát, a természettel fennálló egységét és kölcsönhatását annak a gazdag társadalom- és természettudományi anyagnak alapján ábrázolják a szerzők, amely az antropogenezissel és szociogenezissel, az anyagi létfeltételek összességével, valamint a társadalmi fejlődés természeti és társadalmi tényezőinek kölcsönhatásával kapcsolatban rendelkezésre áll. A társadalom anyagi létének termelésén és újratermelésén, valamint a termelőerők és termelési viszonyok dialektikáján keresztül mutatják be a szerzők a történelmi folyamat egységét. A termelési módok egymásutánja „az emberiség fejlődésének fő vonalát ábrázolja, amint azoknak a csúcspontoknak elemzése során kirajzolódik, amelyek a termelési módok történelmi fejlődési folyamatainak mindenkor hordozói voltak”. (159. o.) Mint ahogy a termelőerők és termelési viszonyok dialektikus fejlődésének felismert törvényét úgy tekintjük mint a történelmi folyamat alapvető törvényét, úgy az alap és felépítmény viszonyáról szóló tant is a *történelmi folyamat*, az egymást követő társadalmi formációk során a társadalmi életben bekövetkező *történelmi változások hajtóerői és törvényszerűségei* történelmi materialista elméletének részeként kell felfognunk. (227–228. o.) A termelőerőknek, a termelési viszonyoknak és a felépítménynek a mindenkor gazdasági-társadalmi formációban történelmileg meghatározott dialektikája jellemzi azt az egységes, sokrétűségében is törvényszerű történelmi folyamatot, amely szükségszerűen a kommunista társadalmi formáció kialakulásához vezet.

Ezeket a felismeréseket a következő részekben a társadalom szociális, politikai és szellemi életének vizsgálatán keresztül tovább konkretizálják a szerzők. A negyedik részben ismertetik az osztályok és osztályharc, az állam, valamint a társadalmi forradalom marxista-leninista elméletét. Ezek az ösközösség felbomlása óta törvényszerű megjelenési formái a társadalmi életnek, és csak az osztálytársadalom világméretűen történő megszüntetésével, továbbá a szocializmusnak a haladó társadalmi mozgás új formáinak és új hajtóerőinek segítségével történő fejlődésével

és megszilárdulásával tűnnek el. Ebben és a következő, ötödik részben, amely a társadalom szellemi életéről szól, filozófiai-szociológiai értelemben lényegrehatóan pontosítják azokat a felismeréseket, amelyek az anyagi és ideológiai viszonyok dialektikájával, az ideológiai viszonyoknak az osztálytársadalmi folyamatokon belüli tagozódásával és kölcsönhatásával kapcsolatosak. Eközben a szocialista és a kommunista építőmunka konkrét történelmi előfeltételeiből, valamint azokból az elméleti kérdésfeltevésekből indulnak ki, amelyeket ez a folyamat felvet. Itt mindenekelőtt a politikai viszonyokkal, a politikai rendszer törvényszerűségeivel és fejlődési tendenciáival, továbbá a társadalom szellemi életével kapcsolatos fejtegetéseket kell megemlítenünk. (485. skk. o. és 525. skk. o.) Ezek megalapozott és ösztönző adalékot jelentenek a politikának, gazdaságnak és ideológiának a fejlett szocialista társadalomban érvényesülő dialektikájáról nemzetközi szinten folyó vitához. A társadalmi forradalomról szóló fejezetben a szerzők arra törekedtek, hogy a társadalmi forradalom filozófiai szemléletéhez a maguk sokrétűségében tárják fel azokat a gazdag ismereteket, amelyeket a marxizmus-leninizmus klasszikusainak történelmi és kortörténeti írásai tartalmaznak, továbbá azokat, amelyeket a marxista-leninista pártok dolgoztak fel a munkásosztály és a szocialista országok népei harcának elemzése során.

A szisztematikus ismertetés a hatodik, „Közösség és személyiség” című résszel zárul (ez a „Társadalom és személyiség”, valamint a „Társadalom és életmód” című fejezeteket tartalmazza). Már az ezt megelőző fejezetekben is, ahol a szerzők a termelőerőknek és a termelési viszonyoknak a termelési folyamat során ható dialektikáját, az anyagi és ideológiai társadalmi viszonyoknak a történelmi mozgásban és az egymásra következő társadalmi formációkban, az osztályharcokban és forradalmakban játszott szerepét vizsgálják, foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy hogyan függnek össze ezek az egyén és társadalom fejlődésével. A történelmi folyamatot úgy ábrázolják, mint a történelmileg meghatározott embernek a társadalmi gyakorlat során, a természet és társadalom, valamint önmaga megváltoztatása során történő alakulását. A téma összefüggő tárgyalását nem kell úgy tekinteni mint külön marxista antropológiát. Sokkal inkább szerves részét alkotja a marxista-leninista világnézetnek és filozófiának, hozzátartozik a munkásosztály forradalmi gyakorlati tevékenysége feltételeinek megteremtéséhez. A munkásosztály harca során alapvetően új

viszonyokat hoz létre osztály, illetve társadalom, közösség és személyiség viszonyában, és kialakítja azt a társadalmi rendet, amelyben – Marx szavával élve – az egyes ember szabad fejlődése mindenki szabad fejlődésének feltétele. A szerzők figyelmet fordítanak azoknak a minőségileg új gazdasági, társadalmi és politikai tényezőknek vizsgálatára is, amelyek a szocializmusban a személyiség fejlődésének alapját képezik. Vizsgálják annak a komplex társadalmi folyamatnak előfeltételeit és feladatait, amelyben az ember mindenoldalú képzése összekapcsolódik a gyakorlati társadalmi tevékenységek sokaságának fejlődésével, továbbá a szocializmus jelenlegi fejlettségi fokán lehetséges gazdag társadalmi kapcsolatokkal – a hivatás gyakorlása, az állam és társadalom vezetésében való részvétel és a szabadidő alakítása közben.

A könyv zárófejezete a jelenlegi polgári filozófia általános válságának keretein belül összefüggően mutatja be és bírálja a történelemfelfogásban jelentkező idealizmus tipikus jegyeit és fejlődési tendenciáit. Itt nem különböző irányzatokat tárgyalnak egymás után (ami különben könnyen ahhoz vezethet, hogy a bíráló elemzés az ellenfél érvelésének menetét követi, és ezáltal elmosza annak főbb tételeit és ideológiai céljait). A szerző arra összpontosít, hogy bemutassa a polgári ideológia fejlődésének objektív logikáját és ennek az ideológiának hanyatlását, amelynek alapját a korunkban lejátszódó össztársadalmi folyamat képezi, továbbá elméleti és módszertani felfogásának a tudományos megismerés haladásával és a történelmi tapasztalatokkal való összeegyeztethetetlenségét.

Természetesen szükség van arra, hogy a történelmi materializmusnak ezt – az ismertetett kézikönyv által adott – kifejtését továbbfejlesszék, az eddigi ismereteket gazdagítsák és a kérdésfeltevéseket elméletileg elmélyítsék. Eközben ki kell küszöbölni azokat az elégtelenségeket és hiányosságokat, amelyek a jelenlegi változatban még megtalálhatók. Nem minden fejezetben sikerült a résztudományok eredményeit kamatoztatni és filozófiaiilag általánosítani, a történelmi folyamat dialektikáját valóban a múltban és jelenben lejátszódó valóságos történelmi folyamatok megismeréséből kibontani, és jelentőségét a résztudományok számára feltárni. Az ötödik fejezet például („A történelem törvényszerű menete és hajtóerői”) egyoldalúan a kategorális elemzésre összpontosít, és alig veszi figyelembe azokat az eredményeket, amelyeket a marxista–leninista politikai gazdaságtan, a tudományos kommu-

nizmus és a történelemtudományok dolgoztak ki. A „Közösség és személyiség” című részben ezzel szemben sok anyagot gyűjtöttek össze az egyes tudományágakból, köztük a szociológiai kutatásokból is, ez azonban inkább illusztrációként szolgál. Hiányzik az elméleti szempontok alapján történő feldolgozás és a filozófiai általánosítás.

A lenini értelemben vett mindenoldalú filozófiai elemzésnek, amelyben megvalósul dialektika, logika és ismeretelmélet közvetlen egysége, a filozófiai ismereteket, ezek elméleti és módszertani tartalmát mint a megismerés történetének végeredményét, összefoglalását kell kifejtienie. Igaz, a különböző fejezetekben a szerzők áttekintést nyújtanak a marxizmus előtti társadalomfilozófiai irányzatokról, olyan gondolatokról és elméleti kezdeményezésekről, amelyek a marxista filozófia előtörténetéhez tartoznak. Nincs azonban kielégítően feldolgozva magának a dialektikus és történelmi materializmusnak a története, továbbá konkrét fejlődése, amely különösképp a marxizmus–leninizmus klasszikusainak történelemfelfogásában és a marxista–leninista pártok elméleti tevékenységében nyilvánul meg. A szisztematikus ábrázolást tehát a lehető legszorosabban össze kellene kötni az ismeretek fejlődésének elméletileg általánosító elemzésével, olyan összefüggést kellene teremteni köztük, mint ezt Lenin az állam marxista–leninista elméletével és a szocialista forradalommal kapcsolatban tette „Állam és forradalom” című munkájában.

A polgári filozófiával folytatott vita kíváncsok világnézeti-elméleti színvonalát és céltudatosságát, amely különösen kiemelkedő módon jut érvényre a történelmi idealizmusról és a polgári filozófia válságáról szóló tizennyolcadik fejezetben, nem minden fejezetben sikerült elérni. Itt a további munka során elsősorban a polgári ideológiai fejlődésre jellemző nézetek elemzésére, gyökereik feltárására és reakciós ideológiai-politikai szerepük bemutatására lesz szükség. Végül pedig arra is ügyelni kell a könyv anyagának továbbfejlesztésénél, hogy az ábrázolás konzisztensebbé váljék, a jelenlegi változatban található ismétléseket kiküszöböljék és biztosítsák az egyes részek és fejezetek felépítésének és stílusának egységességét.

Kíváncsok, hogy ez a könyv nagy olvasóközönségre találjon a marxista–leninista filozófusok, társadalomtudósok és propagandisták körében, hogy nemzetközi viszonylatban is élénkebb eszmecserére és vitákra ösztönözzön és segítse a marxista–leninista filozófia alkotó továbbfejlesztésének közös szándékát.

A MARXISTA–LENINISTA FILOZÓFIA ALAPKÉRDÉSEI*

ADOLF BAUER

Annak a sorozatnak a tervezetét, amelyet itt nagy vonalakban ismertetni fogunk, a szerkesztők 1972-ben állították össze. Abból indultak ki, hogy az NDK-ban az utóbbi években erősen megnőtt a marxista filozófia iránti érdeklődés. A világnézeti tájékozódás szükségletét mindenekelőtt korunk dinamizmusa táplálja, a mai világra jellemző éles ellentmondások keltik föl, csakúgy, mint a szocialista országokban tapasztalható rendkívüli tudományos, technikai fejlődés, a mélyreható társadalmi változások, valamint a művelődés növekvő színvonala. A filozófiai tájékozódás szükségletének kielégítésében kell e sorozatnak segídenie. A közlemények részint a dialektikus és történelmi materializmus alapvető kérdéseinek bemutatását célozzák, részint pedig e kérdések további kidolgozását. A sorozattervben az a végkövet-

keztetés fejeződött ki, amelyet az NDK filozófusai vontak le évekkal ezelőtt a filozófiai kutatásokat irányító tanács keretében, amikor a Német Szocialista Egységpárt VIII. Kongresszusa nyomán korábbi filozófiai munkákat önkritikusan végig kellett gondolnunk. Ugyanakkor a sorozat tartalmában kifejeződnek azok a pozitív tapasztalatok is, amelyeket az NDK társadalomtudósai kutatásaik tervezésében gyűjtöttek.

Ha a pozitívumokat összegezzük, joggal mondhatjuk, hogy az eddig megjelentetett 13 kötettel egy élő, harcos, vitára kész marxista sorozat körvonalai kezdenek kibontakozni, mely arra törekszik, hogy filozófiailag megragadja a társadalmi fejlődéssel, a társadalmi lét radikális megújulásával kapcsolatos alapvető problémákat.¹

*Grundfragen der marxistisch–leninistischen Philosophie (A filozófiai kutatásokat irányító tudományos tanács megbízásából kiadja: Wolfgang Eichhorn I, Erich Hahn, Hans Reinhold, Frank Rupprecht. Dietz Verlag, Berlin 1973).

¹A következő munkákról van szó, valamennyit a Dietz Verlag Berlin jelentette meg. (A köteteket megjelenésük sorrendjében ismertetjük.)

- [1]F. Richter/V. Wrona: *Arbeiterklasse – Weltanschauung – Partei. Eine philosophiehistorische Betrachtung zur Einheit der wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse* (Munkásosztály – világnézet – párt. Filozófiatörténeti tanulmány a munkásosztály tudományos világnézetének egységéről). 1973, 2. kiad. 1974, 119. o.
- [2]G. Bartsch/G. Klimaszewsky: *Materialistische Dialektik – ihre Grundgesetze und Kategorien* (Materialista dialektika – törvényei és kategóriái). 1973, 1975², 212. o.
- [3]S. I. Goncsaruk/W. G. Vinogradov: *A társadalom törvényei és a tudományos előrejelzés*. 1974, 182. o. (Oroszból fordítva);
- [4]A. Bauer/H. Crüger/G. Koch/Chr. Zak: *Basis und Überbau der Gesellschaft* (A társadalom alapja és felépítménye). 1974, 155 o.;
- [5]W. Eichhorn I./A. Bauer/G. Koch: *Die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen* (A termelőerők és termelési viszonyok dialektikája). 1975, 203 o.;
- [6]*Die Gesetzmäßigkeit der sozialen Entwicklung* (A társadalmi fejlődés törvényszerűsége). 1975, 194 o. (Gyűjteményes kötet);
- [7]G. I. Gleserman: *Osztályok és nemzet*. 1975, 116 o. (Oroszból fordítva);
- [8]A. Kosing: *Nation in Geschichte und Gegenwart* (Nemzet a történelemben és a jelenben). 1976, 310 o.;

A világ forradalmi fordulatával felmerülő döntő fejlődési problémákat a megjelent kötetek a *filozófiai elvek* felől közelíti meg: ez a módszer az, amely egyedül képes *gyakorlativá* tenni a világnézeti irodalmat. Ezzel a marxista filozófia nem kerül meg a történeti konkrét-ságot. Ellenkezőleg. A valóság ellentmondás- teljes sokféleségének filozófiai, elméleti analízise épp azt a célt szolgálja, hogy az egyesben fölmutassuk az általánost, hogy a sokféleséget a maga ellentmondásosságában és törvényszerű tendenciájában ragadjuk meg, hogy a történelmi folyamatot szellemi konkrét-ságában rekonstruáljuk. A filozófiai-elméleti analízist ennek során, magától értetődően, a materializmus mindenoldalú érvényesítéseként fogjuk föl, ami csak szigorúan dialektikus érte- lembe lehetséges. A tárgy sokoldalúságának ez az elvi megközelítése a következő eredménnyel jár: Először is így elkerülhető a problémák

szubjektivistikus értelmezése, valamint az, hogy elveszünk a részletekben, hogy a prob- léma kifejtésének helyére dogmatikus állítá- sokat vagy bizonygatásokat helyezünk, hogy a valóságos tényállás pusztá felszíni leírását adjuk, hogy a megértés helyett lelkendező elra- gadtatásnak adjunk hangot. Másodszor így a szükséges társadalmi prognózis alapjainak kidol- gozásához járulunk hozzá. Harmadszor a filo- zófiailag lényeges összefüggések kidolgozása teret nyújt a résztudományokkal való termé- keny találkozáshoz. Ez a megközelítésmód le- hetővé teszi, hogy a sorozatot fölhasználjuk a Német Demokratikus Köztársaság marxista- leninista pártjának ideológiai tevékenységében.²

A sorozat egyik további erénye erős tár- sadalomfilozófiai irányultságában van.³ Ez le- hetővé tette a szerzőknek, hogy marxi értele- mben *ad hominem* érveljenek, hogy az embert gyökerestül, vagyis társadalmi meghatározottsá-

[9] *Dialektik im Sozialismus* (Dialektika a szocializmusban). Válogatott tanulmányok. 1976. (Gyűjteményes kötet);

[10] G. Bartsch/H. Crüger/Chr. Zak: *Geschichte als gesetzmäßiger Prozeß* (A történelem mint törvényszerű folyamat). 1976, 185 o.;

[11] W. Eichhorn I: *Dialektischer und historischer Materialismus – ein Bestandteil des Marx- ismus–Leninismus* (Dialektikus és történelmi materializmus – a marxizmus–leninizmus alko- tórésze). 1976. 214 o.

[12] G. Stiehler: *Widersprüchlichkeit und Gesellschaftsanalyse* (Ellentmondásosság és társadalom- elemzés). 1977, 164 o.;

[13] H. Steußloff: *Erkenntnis und Praxis, Wahrheit und Parteilichkeit* (Megismerés és gyakorlat, igazság és pártosság). 1977, 200 o.

Az ismertetésben az egyes köteteket a zárójelbe tett számokkal jelöljük. – A felsoroltakon kívül az alábbi témákkal foglalkozó köteteket tervezik: a szocializmus és a béke kapcsolata; a szocialista társadalom életének anyagi alapjai; az egyéniség mint érték a szocializmusban; a tudomány mint a marxista–leninista filozófia tárgya; a szocialista életmód; a szocialista erkölcs lényege; a mennyiség minőségbe való átcsapásának törvénye; a természet és a társadalom kölcsönös kapcsolata; a társadalom és az emberi cselekvés mozgatórugói; demokrácia és szabadság. (A szerkesztőség megjegyzése: e kötetek közül három időközben már meg is jelent. Ld.: *Das materielle Leben der sozialistischen Gesellschaft* [A szocialista társadalom anyagi élete]. 1977, 155 o. [Gyűjteményes kötet]; L. M. Arhan- gelszkij: *Die Persönlichkeit – ethnische Aspekte ihrer Entwicklung* [A személyiség–fejlődésének etni- kai aspektusai]. 1977, 288 o.; E. Hocke/W. Scheler: *Die Einheit von Sozialismus und Frieden* [A szo- cializmus és a béke egysége]. 1977, 271 o.)

² A sorozat néhány kötete már az NDK határain túl is megjelent; ld.: Bauer/Crüger/Koch/Zak: *Basis und Überbau der Gesellschaft*. Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt am Main 1974; Eichhorn I./Bauer/Koch: *Dialektika proizvodnyitelnüh szil i proizvodstvennüh otnosenij*. Progressz Kiad. Moszkva 1977.

³ Még kell említenünk, hogy a természettudományok filozófiai kérdéseit más zsebkönyvsorozatok jobban figyelembe veszik (vö.: az „Unser Weltbild” [Világképünk] című sorozatot, 1958-tól 1974-ig több mint hetven kötete jelent meg; vagy a „Weltanschauung heute” [Világnézet ma] című, amelynek 1975 óta 20 kötete jelent meg). – Egyébként a „Grundfragen des marxistisch–leninistischen Weltan- schauung” [A marxista–leninista világnézet alapvető kérdései] című sorozat hangsúlyozottan tar- talmazza a dialektikus materializmus problémafölvetéseit, anélkül azonban, hogy ezeket egyoldalúan természeti folyamatokra vonatkoztatná.

gában és történelmi megkötöttségében ragadják meg, történelmileg meghatározott termelői típusként, mindig történelmileg és törvényszerűen kialakuló, újratermelő és módosuló termelési viszonyainak hordozójaként, megvalósítójaként és egyúttal eszközeként; így tehát osztályegységként, a munkamegosztás, a társadalmi ellentmondások, az uralmi, valamint az alá- és fölérendeltségi viszonyok szövevényében tevékenykedő társadalmi erőként, minden kultúra teremtmőjeként és egyúttal olyan emberként, akit tömegesen megfosztottak jogaitól, elidegenítettek, megfélemlítettek és megsértettek; aki épp annyira harcos, mint amennyire szenved, aki a történelmi haladás alanya, de ennek ugyanakkor áldozata is, s aki ennek az antagonisztikus ellentétnek forradalmi megváltoztatója. A társadalomfilozófiai tájékozódás különösen az alábbi problémakörök hangsúlyozását teszi lehetővé: folyamat, szerkezet és formáció, történelem és logika, törvényszerűség, ellentmondás és hajtóerő, társadalmi aktivitás és objektív társadalmi viszonyok, gyakorlat és megismerés, az osztályharc és az egyetemes történelmi fejlődésvonal, szükségszerűség és szabadság, egyén és társadalom. A történelmi folyamat alanyainak, valamint a társadalmi rendszerrel és a világtörténelem objektív logikájával való kölcsönhatásuknak hangsúlyozott kidolgozása végül azt is megengedi, hogy a mára jellemző világforradalmi folyamatot Marx azon követelményének megfelelően ragadják meg, hogy különös tárgyat különös logikával kell föltárni. Ez mindenekelőtt lehetővé teszi, hogy kimerítően megvitassák a szocializmus fejlődésének kulcskérdéseit, hogy ebben az összefüggésben a folyamatosság és a megszakíthatóság történelmi viszonyának kérdését magára a szocializmus dialektikájára alkalmazzák, s sokoldalúan elemezzék a szocializmusra jellemző történelmi folyamatok magasabbrendűségét. Vitathatalan érdemük, hogy az eddig megjelentetett köteteknek mintegy egyharmada a szocializmus társadalmi fejlődésének problémáit tárgyalja. Ez az arány – legalábbis ami egy ilyen, az NDK-ban megjelenő filozófiai tárgyú zsebkönyvsorozatot illet – üdvözlendő újdonság. A filozófiai kérdéseket tudományosan, a munkáosztály álláspontjáról végiggondolni ma szükségszerűen annyit tesz, hogy a világ problémáit a valóságosan létező szocializmus perspektívájából szemléljük, vagyis magának ennek a szocializmusnak az elemzését jelentő, fejlődéstendenciáinak, -formáinak és e

fejlődés forrásainak elemzését, objektív ellentmondásainak és megoldásuk történelmi útjainak, társadalmi hajtóerőinek, anyagi és szellemi potenciáljainak föltárását. Mivel a sorozat elkötelezi magát, komolyan és hozzáértően vállalja ezt a fajta filozófálást, a maga eszközeivel szembeszökővé teszi a későpolgári filozófia osztály-korlátoltságát és történelmi elfogultságát, azt az elfogultságot, amely a szocializmussal szembeni értetlenségtől egészen a nyílt antikomunizmusig ível. Mivel a fő hangsúlyt a társadalomfilozófiára helyezi, mivel erősen a szocializmusra vonatkozik, mivel hangsúlyozza a szubjektum történelmi szerepét a történelmi folyamat dialektikájának kontextusában, a sorozat előnyös terephez jut az ideológiai ellenféllel, így pl. az ahisztorikus filozófiai antropológiával, vagy a strukturalizmussal folytatott harcban. Szó sincs arról, hogy a sorozat szerzői mindenütt explicit módon vitatkoznak. Mégis, mivel pozitíve kidolgozzák a történelem és a társadalmi élet alapproblémáit, termékeny talajt teremtenek a téves nézetek felismerése számára. E felismeréseket az készíti elő, hogy a sorozat egyes írásai világnézetileg lényeges kérdésekre összpontosítják figyelmüket: a termelőerők, a termelési viszonyok és a felépítmény dialektikájára; az egyetemes történelmi folyamatban bekövetkező mennyiségi és minőségi változásokra (formációelemzés); a társadalmi élet szociális és etnikai létformáinak ellentmondásos fejlődésére; a társadalom jelenének, múltjának és jövőjének egymást feltételező láncolatára a mindenkori specifikus megismerési problémákkal együtt; az emberi individualitás fejlődésfokozataira a társadalmasodás mindenkori formáival való kölcsönhatásukban; az antagonisztikus társadalmakból az osztály nélküli társadalomba való átmenet dialektikájára. Ennek során a szerzők szinte állandóan azzal kísérleteznek, hogy a társadalomtörténeti folyamat elemzése révén a dialektikus fejlődési törvények új mozzanatait, aspektusait és oldalait hozzák felszínre, s gazdaságunk világnézetünk kategóriáit. Módszertanilag a sorozat arra törekszik, hogy mindenekelőtt a történelmi fejlődés szubsztrátumán mutassa az egységes marxista világnézet gyakorlati erőforrásait és élet-szerűségét.

A sorozat harmadik pozitívuma abban rejlik, hogy az NDK filozófiai vitáihoz érezhető impulzusokkal járul hozzá. Jól tudjuk, hogy a vélemények tárgyyszerű, vagyis kizárólag tudományos szempontok által vezérelt ütköztetése a ste-

ritás és a dogmatizmus megelőzésének és gyógyításának nélkülözhetetlen feltétele.⁴ A folyó viták keretében a sorozat szerzői elkötelezetten szálltak síkra azért, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikus fejlődéstörvényét valamennyi tényezőjével együtt, viszonylatainak gazdagságában ragadják meg; ezekben ugyanis *valamennyi* szakasz szükségszerű tendenciái mutatkoznak meg egyetlen formáció termelési módjának alakulásában. [5] A vita különösen az ellen a fölfogás ellen irányult, amely a termelőerők és termelési viszonyok dialektikáját elégtelen módon egyetlen mozzanatra *redukálja*; arra, amelyet a termelési viszonyok, valamint a termelőerők jellege és fejlettségi szintje közötti „összhang” törvénye rögzít. Ugyanilyen határozottan szállnak síkra a szerzők azért is, hogy az alap és a felépítmény kölcsönhatását ne csupán szerkezeti kapcsolatként fogják föl, hanem a társadalom alapvető *fejlődéstörvényeként*. Meggyőzően vitáztak azzal az NDK egyes közgazdászai, filozófusai és jogászai által állított nézettel, miszerint a szocialista felépítmény belső az alapba, és alapos bírálattal illették azt a fölfogást, hogy a szocialista termelési viszonyok a tudattól nem függetlenül létező viszonyok. [4] Ehhez hasonló módon a sorozat más szerzői [6] elmélyítették annak a nézetnek már az NDK legutóbbi filozófiai kongresszusán előadott korrekcióját, amely de facto kétségbe vonta a szocializmus gazdasági törvényeinek objektivitását. Szovjet munkákkal összhangban (ld. különösen J. I. Szemjonov munkáit) éppúgy bírálták a történelem fő fejlődési vonaláról alkotott sematikus elképzeléseket, mint az egységes prekapitalista osztálytársadalomról vallott téves fölfogást. [10] Nyomatékosan fölléptek – megint csak szovjet szerzőkhöz kapcsolódva (így Sz. T. Kaltahcsjánhoz, M. I. Kulicsenkóhoz) – az ellen a tétel ellen, mely szerint egy nemzet etnikai alkotóelemeit a nemzetiség fogalma alá

kell besorolni, a nemzetiség azonban csupán *egyetlen* komplexuma annak az összetett, a kapitalizmusban csakúgy, mint a szocializmusban törvényszerű (de ellentétes osztálytartalmú) társadalmi szerkezet- ill. fejlődésformának, amit nemzetnek nevezünk. [8] A szerzők határozott elutasítására talált az az állásfoglalás is, amely a szocializmus ellentmondásait lényegében diszfunkcionális jelenségekkel azonosítja. Ugyanebben a kontextusban az érdekek egységét funkcionálisan a szocialista társadalmat jellemző előremutató ellentmondások megoldására vonatkoztatták. [12] Ha a vélemények ennyire élénken cserélődnek és ennyire élénken vitatják meg őket, elkerülhetetlen, hogy ez ne hozzon felszínre újabb problematikus nézeteket. Ilyen problematikus nézetnek tartom például azt a fölfogást, amely az igazság fogalmát nemcsak a fogalmi gondolkodásra vonatkoztatja, hanem az érzékelésre és a szemléletre is. [13] Jó néhányat ezek közül a kérdések közül a sorozaton kívül, folyóiratokban, könyvekben, előadásokban stb. tovább vitattak. A sorozat, a recenzióktól eltekintve, figyelemre méltó visszhangra talált mind a belföld, mind a külföld filozófiai irodalmában.⁵

A pozitívumok áttekintése alapján remélhető, hogy a sorozat néhány hiányosságát a továbbiakban sikerül majd megszüntetni. Először is föltűnő, hogy messze nem a célnak megfelelően használták ki azon filozófusoknak publikációs erőtartalmait, akik az NDK-ban a dialektikus és történelmi materializmus rendszeres kifejtésén és földolgozásán fáradoznak. Így például az egyetemeken és a főiskolákon oktató filozófusok eddig még alig-alig jutottak a sorozatban szóhoz. Mint a [12] sz. kiadvány is tanúsítja, éppen a főiskolán működő tanárok hozzászólásai növelhetnék a sorozat hatékonyságát, különösen a diákok soraiban. Ezenkívül a közreadók hosszabb távon is megjelölhetnének kidolgozandó témákat,

⁴ A Német Szocialista Egységpárt vezetősége újra és újra hangsúlyozza a vélemények tudományos megvitatásának szükségességét. „Valamennyi tudományos intézetben olyan feltételeket kell teremtenünk, amelyek előmozdítják az alkotó szellemi légkör további föllendülését, a vélemények tárgyszerű megvitatásának és a hatékony megoldásra való törekvés továbbfejlesztését.” (Kurt Hager: *Der IX. Parteitag und die Gesellschaftswissenschaften* [A IX. kongresszus és a társadalomtudományok], Berlin 1976, 76 o.)

⁵ Vö. pl.: R. Sorg, *Ideologietheorien* (Ideológiaelméletek), Köln 1976, 21–24 o., 31. o.; *Das Argument*, Berlin–West/Karlsruhe, 18. kötet, 927., 1016. o.; 19. kötet, 359. o.; H. Klotsch/F. Kohlsdorf/H. Steußloff: *Philosophie der Arbeiterklasse* (A munkásosztály filozófiája), kiadja: a Német Szocialista Egységpárt Központi Bizottsága mellett működő „Marx Károly” Pártfőiskola, Berlin 1977, 45–58. 76., 162–174., 245. o. Lásd még J. K. Pletnyikov részben vitatott utószavát (5) orosz kiadásához, vö. fentebb 2. sz. lábjegyzettel, 206–220. o.

természetesen azoknak az irányelveknek alapján, amelyeket az NDK társadalomtudományi kutatásainak központi tervezete rögzít.

A sorozat tematikus profilját kritikai megjegyzéssel is kell azonban illetnünk. Amennyire üdvözlendő a sorozat erős kötődése a szocializmushoz, azt is meg kell állapítanunk, hogy a kommunista formáció fejlődésének *nemzetközi oldalát* eddig filozófiailag csak igen gyengén reflektálta. Ugyanez vonatkozik a *nemzeti felszabadító mozgalmak* figyelembevételére és az úgynevezett *globális problémák* világnézeti elemzésére, noha a kiadási előzetesben szereplő fölsorolás utal rá, hogy az utóbbi témakörben változások várhatók, legalábbis ott, ahol az érintkezik a háború és béke, a természet és társadalom kölcsönös viszonyának filozófiai kérdéseivel. Véleményem szerint a *filozófia- és kultúrtörténet* jelentős tartalékait is intenzívebben ki kellene használni világnézetünk alapvető kérdéseinek rendszeres bemutatásánál. Ezt már különösen a [10], [11] és a [12] tanulmány el is kezdte; ezen az úton kellene következetesebben és átfogóbb jelleggel tovább haladni. A gazdag, színvonalas filozófiatörténeti vonatkoztatások nemcsak tágitják az olvasó látóhatárát és nemcsak élénkítik az ábrázolást, hanem mélyebb, gyakran meglepő fölismerésekhez vezetnek.

Végezetül egy további, igen fontos követelményt szeretnék még kiemelni. Ez a filozófia és a résztudományok kapcsolatára vonatkozik. A szerzők minden bizonnyal törekedtek rá, hogy mindenkor tárgyuk filozófiai vizsgálatakor figyelembe vegyék a tudomány fejlődésének legújabb eredményeit.⁶ E tekintetben azonban sokkal merészebbnek kellene lennünk. Először is az egyes tudományágakban folyó kutatások filozófiai értékelése a sorozat valóban *valamennyi* kötetének jellemzője kellene hogy legyen, s valamennyi kötetben *végig kellene vonulnia* ennek az

alapvető jellemvonásnak. Hiányoznak továbbá azok a kötetek, amelyek határozottabban a társadalomtudományi kutatás *filozófiai-módszertani* kérdései felé fordulnak. Végül a sorozat olyan kötetek révén, amelyeket például filozófusok és történészek vagy filozófusok és közgazdászok közösen írnának meg, progresszíve bizonyíthatná a közös, interdiszciplináris munka hasznosságát. Úgy tűnik, hogy ennek előfeltételei az NDK-ban lassan-lassan megérnek.

Mindent egybevetve azt mondhatjuk, hogy a sorozattal marxista-leninista világnézetünk megvitatásának, erősítésének, elmélyítésének és gazdagításának komolyan veendő fóruma alakult ki. A megjelent kötetek igazolják, hogy a filozófiai, de különösen a történelmi-materialista kutatások színvonala az NDK-ban az utóbbi években érezhetően javult.

Végezetül, kíváncsós lenne, ha a sorozatot következőtessen is lényegesen nagyobb kiadói ráfordítással építenék ki. Biztosan nyílna lehetőség arra is, hogy az évi kiadványszámot emeljük. aminek azonban nem szabadna a minőség rovására mennie. Tartalmilag kíváncsós lenne, hogy megtartsuk ezt a társadalomfilozófiai súlypontozást, hogy erősítsük az egyes tudományágakban – különösen a társadalomtudományokban – folyó kutatások filozófiai integrációját s hogy minőségileg is javítsuk ezt az integrációt, ragaszkodjunk a vita folytatásához és az érvelési lánc szakadatlan megalapozottságához, valamint ahhoz, hogy a valóságos történelmi folyamatot még erőteljesebben az elméleti fejtegetések kiindulópontjává és végpontjává tegyük. Azt hiszem, a sorozat minden feltételnek eleget tesz ahhoz, hogy nélkülözhetetlen párja legyen a széles körben olvasott, sok kötetes, már régebben megjelent sorozatnak, amely „A polgári ideológia bírálatához” címet viseli (kiadja: M. Buhr és mások).

⁶ Legalábbis (5), (8) és (10) esetében ez határozottan látható.

KUTATÁSI EREDMÉNYEK A FILOZÓFIATÖRTÉNET
ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS
TÁRGYKÖRÉBŐL.
A „FILOZÓFIAI ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI ÍRÁSOK”
C. SZOROZATRÓL

ULRICH HEDTKE

„A gondolkodásmód forradalma vagy a forradalom gondolkodásmódja” – ez a Kant filozófiájáról írott és Berlinben az Akademie-Verlagnál megjelent munka egyszersmind egy új sorozat – a „Filozófiai és filozófiatörténeti írások” – indító-kötete is volt. Eddig a sorozatnak már tizenkét kötete jelent meg. Az áttekintés kedvéért közrebocsátjuk a már elkészült és megjelent művek listáját:

- M. Buhr–T. I. Oisermann (szerk.): *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution* (Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants) (A gondolkodásmód forradalma vagy a forradalom gondolkodásmódja. Adalékok Immanuel Kant filozófiájához). Akademie-Verlag, Berlin 1976 (Filozófiai írások I. k.)
- G. Klimaszewsky (szerk.): *Weltanschauliche und methodologische Probleme der materialistischen Dialektik* (A materialista dialektika világnézeti és módszertani problémái). Akademie-Verlag, Berlin, 1976 (Filozófiai írások II. k.)
- H. Klenner: *Rechtsphilosophie in der Krise* (A jogfilozófia válsága). Akademie-Verlag, Berlin 1976 (Filozófiai írások III. k.)
- W. Segeth: *Materialistische Dialektik als Methode* (A materialista dialektika mint módszer). Akademie-Verlag, Berlin 1977 (Filozófiai írások IV. k.)
- H. Horstmann: *Studien zur metaphysischen und dialektisch-materialistischen Denkweise* (Tanulmányok a metafizikus és a dialektikus materialista gondolkodásmódról). Akademie-Verlag, Berlin 1977 (Filozófiai írások V. k.)
- O. Finger: *Über historischen Materialismus und zeitgenössische Tendenzen seiner Verfallschung* (A történelmi materializmusról és megahamisításáról korunkban). Akademie-Verlag, Berlin 1977 (Filozófiai írások VI. k.)
- M. Buhr: *Vernunft – Mensch – Geschichte. Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie* (Ész – ember – történelem. Tanulmányok a klasszikus polgári filozófia fejlődésének történetéről). Akademie-Verlag, Berlin 1976 (Filozófiai írások VII. k.)
- R. O. Gropp: *Geschichte und Philosophie* (szerk.) W. Förster (Történelem és filozófia). Akademie-Verlag, Berlin 1977 (Filozófiai írások VIII. k.)
- L. Hrzal–I. Hscherenska–D. Kanev–R. Raskov–H. Schulze stb.: *Sozialismus in der Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Kapitalismus* (A szocializmus a szocializmus és kapitalizmus közötti osztályösszecsapásban). Akademie-Verlag, Berlin 1977 (Filozófiai írások IX. k.)
- H. Bergmann–U. Hedtke–P. Ruben–C. Warnke: *Dialektik und Systemdenken*. (Historische Aspekte: Nikolaus von Kues – Französische Aufklärung – Schelling) (Dialektika és rendszerszemlélet. Történelmi vonatkozások: Nikolaus von Kues – A francia felvilágosodás – Schelling) Akademie-Verlag, Berlin 1977 (Filozófiai írások X. k.)
- G. Klaus: *Philosophiehistorische Abhandlungen*. (Kopernikus – D’Alembert – Condillac – Kant) (Filozófiatörténeti tanulmányok stb.) Szerk. M. Buhr, Akademie-Verlag, Berlin 1977 (Filozófiai írások XI. k.)
- B. Heidtmann–G. Richter–G. Scheuß–C. Varnke: *Marxistische Gesellschaftsdialektik oder „Systemtheorie der Gesellschaft”?* (A marxista társadalom dialektikája vagy „a társadalom rendszerelmélete”?) Akademie-Verlag, Berlin 1977. (Filozófiai írások XII. k.)

Ennek a sorozatnak elsődleges célja, hogy publikációs fórumul szolgáljon az NDK Tudományos Akadémiája Központi Filozófiai Intézete számára, nyilvánosságot biztosítson a kutatási eredményeknek. Olyan kutatásokról van itt szó, amelyeket a Központi Intézet a szocialista orszá-

gok hasonló intézeteivel szoros együttműködésben folytat. Ezt nemcsak a sorozat első és kilencedik kötete dokumentálja. A közeljövőben további közös kiadványok fognak napvilágot látni.

Amit a sorozatcím ígér, azt az eddig megjelent kötetek konzekvensen teljesítik is: a filozófiai kutatás eredményeit közlik olyan tanulmányok keretében, amelyekben a történelmi, az ideológiai-kritikai és a szisztematikus vizsgálat egységet alkot. A sorozatnak már ez a koncepciója is figyelmet érdemel. Elegendőnek tűnik itt Lenin módszerére utalnunk, amelyet a *Materializmus és empiriokriticismus* megírásakor alkalmazott: a színvonalas filozófiai kutatás megköveteli, hogy a filozófia történetének legfontosabb eredményei ne csak mintegy háttérként szolgáljanak a marxista-leninista filozófia rendszerével kapcsolatos kérdések megoldásakor, hanem alkotó módon és kritikusan alkalmazzuk őket. Egyszersmind kutatásainknak harcunk egyetemes, világtörténelmi jellegével kell összhangban lenniök. Egy olyan osztály, mint a nemzetközi burzsoázia, amely ugyan még képes a világ létét veszélyeztetni, de objektíve már nem tudja az emberiség történelmét meghatározni, szubjektíve sincs abban a helyzetben, hogy gondolatilag meghatározza ezt a történelmet. Érvényes erre Feuerbach megállapítása: „A lény mértéke az értelem mértéke is”.¹ Filozófiatörténeti munkánkat úgy kell tekintenünk, mint a jelen filozófiai feladatai megoldásának pozitív feltételét.

Nem vállalkozhatunk arra, hogy a sorozatot a maga teljességében mutassuk be az olvasónak. A kiadványok fenti sorát tekintve megengedhetőknek tűnik, hogy az ismertetést a filozófiatörténetet és a dialektikus materializmust érintő kutatási eredményekre korlátozzuk.

A sorozat első kötete figyelemre méltó hozzájárulást jelent Kant marxista-leninista feldolgozásához. *A gondolkodásmód forradalma vagy a forradalmas gondolkodásmódja* című kötet olyan elemrészeket tartalmaz, amelyek az NDK Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézete által Kant születésének 250. évfordulója alkalmából Berlinben megrendezett szimpozion alapjául szolgáltak. Tizenkét ország marxista kutatói nyújtanak itt jó áttekintést a Kant-kutatás újabb eredményeiről és koncepcionális problémáiról. Ugyanakkor az olvasó olyan aktuális elméleti és ideológiai kérdésekkel is találkozhat a kötetben, amelyek az NSZK-ban, Franciaországban és más kapitalista

országokban a későpolgári Kant-recenzióval függenek össze.

A problémák sokaságát érintő 32 hozzászólást tekintve, szeretnénk a marxista filozófusok egyértelműen közös nézőpontjára rámutatni – természetesen anélkül, hogy megkísérelnénk bármiféle tartalmi összefoglalót adni: a gondolkodás Kant által végrehajtott forradalmát annak reális, tehát *polgári* forradalmi előfeltételeire vonatkoztatva elemezték, úgy értelmezték, mint a klasszikus német filozófia egyik nagy kezdeményezését és ezzel együtt mint a materialista dialektika egyik lényeges elméleti forrását.

Ugyanezt a felfogást tükrözi M. Buhr munkája, amely *Ész – ember – történelem* címmel a sorozat hetedik köteteként jelent meg. „Tanulmányok a klasszikus polgári filozófia fejlődésének történetéről” – ezt választotta Buhr munkájának alcímül. Az itt átdolgozásban közölt filozófiatörténeti dolgozatok különböző alkalmakkor jelentek meg és viszonylag önálló jelleggel rendelkeznek. Buhr a kötetben Cusanusszal, Baconnel, Leibnizzel, Kanttal, Fichtével, Schellinggel és Hegellel foglalkozik. Az említett filozófiákat a klasszikus polgári filozófia fejlődéstörténetének átfogó keretében elemzi mint annak meghatározott történelmi formáit. Ennek következtében Buhr munkája nem csak a szoros értelemben vett intenzív filozófiatörténeti kutatások eredményét nyújtja. Jelentős adalékokat találunk a műben a marxista-leninista filozófiatörténet-írás elméletéhez és módszertanához, a polgári filozófia történetének elmélyült dialektikus materialista megközelítéséhez.

Buhr törekvése, hogy a materialista dialektikát – amely, mint a proletariátus világnézete, maga is történelmi erő – elméletileg is mint *történelmi* dialektikát ábrázolja. „A materialista dialektika a legmesszebbmenőkig *történelmi* dialektika. Bevezeti a történelmet mint tényezőt, mégpedig nem mint múltat, hanem mint egy mindig rendelkezésre álló és a jövőre utaló jelent.”² Így a filozófiatörténeti tanulmányok, továbbá a szellem- és kultúrtörténet dialektikus materialista értelmezésének módjáról folytatott viták elsősorban annak az igénynek tudhatók be, hogy a történelem jobb megértésével elősegítsük a fejlett öntudat kialakulását, az osztály nélküli társadalomért folytatott harc nélkülözhetetlen ideológiai feltételét. Ezzel összefüggésben foglalkozik a szerző azzal a különbséggel, amely mód-

¹ L. Feuerbach: *A kereszténység lényege*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1961, 43. o.

² M. Buhr: *Vernunft – Mensch – Geschichte*. Akademie-Verlag, Berlin 1977. 219. o.

szertani orientációját tekintve a marxista-leninista filozófiatörténet-írást jellemzi a polgári történetírással szemben. Buhr aláhúzza, milyen fontos szem előtt tartani a filozófiai elméletek látszólagos önállóságának marxi-engelsi kritikáját. A marxizmus klasszikusai az erkölccsel, a vallással, a filozófiával kapcsolatban félreérthetetlenül megállapították: „Nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják”³. Ez természetesen nem jelenti annak az empirikus ténynek a kétségbe vonását, hogy az időrendi sorrendben egymáshoz viszonyított filozófiák az idő függvényében tartalmi párhuzamokat és változásokat mutatnak. Arról van szó, amint ezt Buhr a Hegelről és Fichtéről folyó vitával kapcsolatban megjegyzi, hogy a filozófiai eszmék mozgását „ne a gondolkodás történetéből, azaz ne csupán a kor szellemi mozgalmából, hanem a társadalmi valóságból – vagy ami ugyanazt jelenti –, a *történelemből* magyarázzuk meg”. „Ezáltal elkerüljük azt a lappangó veszélyt, amit a hagyományos polgári filozófiatörténeti kutatás sohasem tudott kikerülni, vagyis azt, hogy a Fichtéről és Hegelről alkotott képet elszakítsuk a polgári társadalom fejlődési folyamatától; ugyanakkor ez az eljárás határozott kiindulópontot ad ahhoz, hogy történeti értelmezésünket erőteljesen a társadalmi valóságra orientáljuk.”⁴

A marxista-leninista filozófiatörténetészek vitáik során a társadalmi valóság ilyen irányú interpretációjával kapcsolatban egy ellenkező előjelű tévedésre is felhívták a figyelmet, utalva az eszmék történetének viszonylagos autonómiájára. Mindenképp indokolt szem előtt tartani a Lenin által is erőteljesen bírált vulgármaterialista törekvéseket, amelyek a filozófia történetét ugyan „materialista” módon kívánják feldolgozni, de nem azért, hogy a valóságos történelmet tanulmányozzák, hanem hogy megszabaduljanak a filozófiától. Buhr munkájából láthatjuk, miként kell a kérdést dialektikus materialista módon feltenni és megoldani. A filozófiai teljesítmények önállósága feltárul előttünk, ha úgy tanulmányozzuk őket, mint egy mindenkor adott történelmi totalitás sajátos mozzanatait. A német pol-

gári filozófia gondolati teljesítményének pontosabb meghatározása érdekében a szerző abból indul ki, hogy az újabb filozófia középpontjában az ész fogalma áll. „Az újkor polgári gondolkodásának észfogalma a korszak központi problémáját: a feudalizmusból a polgári társadalomba való átmenetet érinti. Ezért dolgozza ki a klasszikus polgári filozófia azt a formulát, amely szerint az ember az ész által uralkodni képes a természetben és társadalmon egyaránt.”⁵ Azok a filozófiai munkák, amelyek Locke és Leibniz, a racionalisták és a szenzualista teoretikusok közti viták során születtek, kimondják az ember képességét a természet feletti uralomra és a társadalom alakítására. A filozófia és a valóságos polgári emancipáció közti összefüggést tekinti Buhr e művek alapjának. A bennük megnyilatkozó szemléleti eltéréseket pedig azokkal a különbségekkel magyarázza, amelyek például a francia és az angol fejlődést jellemzik.

Különösen érdekes, hogyan elemzi a szerző annak a cezúrának ideológiai kifejeződését, amely a polgárság forradalma utáni helyzetéből következett, amikor is mint *uralkodó kizsákmányoló* osztály lépett fel (az ész vezérelte gondolkodás pozitív gondolkodásba csap át, s ehhez a történelmi lehetőséget az angolszász empirizmushoz való csatlakozás adja meg). Szintén figyelemre méltó, miként veszi tekintetbe Buhr az objektív történelmi dialektikát a haladó polgárság észkoncepciójának értékelésekor. „Az ész, amelyet a klasszikus polgári gondolkodás mindig mint általánosan emberit tételez, a kapitalista rendszer berendezkedése után mint polgári ész lepleződik le.”⁶ Elemzi Fichte filozófiáját, aki tudományelméletében az Ennek aposztrofált tényezőt, illetve a természeti jogokat nem az empirikus én, hanem a *nem* jellemzőinek tekintette. Az elemzéssel kapcsolatban Buhr megállapítja, hogy ez a filozófia a citoyen-fogalom jakobinus önállósodásának függvényében jött létre. A citoyen pillanatnyi önállósodása lehetséges és szükséges is volt, továbbá a haladó filozófusok számára fontos programként jelenhetett meg, hiszen a citoyenért és a rendi feudális társadalom ellen folytatott harcban rejtett a forradalom politikai alapproblémája. Ezzel az is világossá válik, miért volt *szüksége* a progresszív burzsoáziának az ész fogalmára

³ K. Marx–F. Engels: *A német ideológia*. Marx–Engels Művei, 3. kötet, Kossuth Kiadó, Budapest 1960. 25. o.

⁴ M. Buhr: *Vernunft – Mensch – Geschichte*. Uo. 203. o.

⁵ Uo. 58. o.

⁶ Uo. 61. o.

ahhoz, hogy belépessen a történelembe. Azzal, hogy a citoyent elvonatkoztatja a burzsoától az ész koncepciója segédletével (ami egyszersmind lehetővé tette az elvonatkoztatást a polgári társadalmi rend osztályellentététől is) a feudalizmus ellenes harc összemberi jelentését védelmezi. Olyan jelentés ez, amely történelmileg nem a jakobinusok tetteinek ellenére, hanem éppen ezek következtében szűnik meg és őrződik meg, és megteremti annak előfeltételét, hogy Hegel explicite dialektikus formában újrafogalmazza az ész koncepcióját.

Az *Ész – ember – történelem* című munkáról szóló eddigi beszámoló során is bizonyára észre vette az olvasó, hogy a szerző a konkrét történelmi megközelítés módszerét alkalmazza, ezért itt elegendőnek tartjuk utalni rá, hogy Buhr a francia forradalom és a német szellemi élet kapcsolatára vonatkozó általános ítéletekkel az árnyalt elemzés programját állítja szembe. A kötetben található, Fichtéről, Schellingről, Hegelről szóló tanulmányokat, éppúgy mint azt az írást, amely azt elemzi, miként fedezhetők fel megszüntetve-megőrizve a marxizmus–leninizmus klasszikusainál a hegeli filozófiatörténet nagy eredményei – úgy jellemezhetjük, mint a konkrét történelmi elemzés programjának a szó legszorosabb értelmében vett megvalósításait.

A *materialista dialektika világnézeti és módszertani problémái* című gyűjteményes kötet a G. Klimaszewsky vezetése alatt működő kutatócsoport munkáit tartalmazza. Az egyes írások szerzői A. Bendmann, H. Horstmann, G. Klimaszewsky, H. Mielke, G. Richter, W. Segeth, G. Schnauf és E. Thomas. Igyekszünk áttekinteni a dialektika-kutatásnak a kötetben elemzett kérdéseit, amelyeket a szerzők a rendszer problémái felől közelítenek meg.

Az első részben a szerzők kísérletet tesznek, hogy közelebből meghatározzák a dialektika jellemzőjét az elméletalkotás sajátos módját és módszerét illetően. Ebben az összefüggésben a következő problémákkal foglalkoznak:

- az általánosítás jellemzője egyrészt a filozófiában, másrészt a szaktudományokban, illetve a komplex jellegű diszciplínákban; az általános tudományos fogalmak viszonya a filozófiai kategóriákhoz;

- az objektív és szubjektív dialektika kölcsönös viszonya, többek közt az anyag és a tudat viszonyára való tekintettel;

- vita a rendszerszemlélet abszolutizálásával kialakított filozófiai funkcionalizmussal (H.

Rombach, N. Luhmann); a lényeg és a törvény kategóriái közti különbség.

Az alapgondolatnak, vagyis annak megfelelően, hogy a dialektika alaptörvényei elválaszthatatlan egységet alkotnak, a második és harmadik részben kísérlet történik arra, hogy bemutassák, milyen jelentőséggel bír ez az egység a dialektikus materialista fejlődésmélet szempontjából általában; ugyanakkor azt is kifejtik, hogy a társadalmi fejlődés dialektikus koncepciója is csak a dialektika alaptörvényeinek egységükben történő alkalmazásával valósítható meg. Itt a következő problémákat elemzik:

- az alaptörvények egysége az anyagi fejlődés során

- ellentmondás és törvény kapcsolata

- a fejlődésfogalom és kritériumai

- a tagadás tagadása törvényének lényege és hatásának köre

- a dialektika alaptörvényének egysége Marx gazdaságtanában

- az ellentmondás-problematikának, valamint a régi és az új dialektikájának néhány szempontja a szocializmusban.

Az utolsó részben a biológia filozófiai problémái alkotják a közös nevezőt. Itt részint azt a kérdést tárgyalják a szerzők, hogy a dialektika alaptörvényeinek egysége érvényre jut-e, és ha igen, hogyan, a modern biológiai fejlődésméletben. Másrészt megkísérik a szerves egészek viszonyának általánosítása alapján kialakított Bertalanffy-féle General System Theory-t abból a szempontból elemezni, mennyiben tartalmaz dialektikus és nem dialektikus elemeket.

Az objektív és szubjektív dialektika viszonyának tárgyalása kapcsán úgy kezelik jelen kötetben a szubjektív dialektikát, mint egyrészt az elmélet, másrészt a módszer egymástól megkülönböztetendő komponenseinek egységét. Ehhez kapcsolódik W. Segeth munkája, amelynek címe „*A materialista dialektika mint módszer*”.

A munka első részében a szerző a dialektikus materialista módszernek mint a marxizmus–leninizmus filozófiai módszerének a dialektikus és történelmi materializmus és a marxista-leninista világnézet egészével alkotott egységét vizsgálja, továbbá a módszer viszonylagos önállóságát az elmélettel szemben. A marxizmus–leninizmus klasszikusainak kijelentéseiből kiindulva mutatja be a dialektikus materialista módszer dialektikus és egyszersmind materialista lényegét, kritikai-forradalmi jellegét és pártosságát. A kötet elemzi továbbá a dialektikus materialista

módszer feladatait és funkcióit, valamint alkotórészeinek jellegét. A szerző utal számos kortárs – mindenekelőtt szovjet – marxista–leninista filozófus munkájára, és vitába száll egyes nézeteikkel.

A munka második részében azokat a legfontosabb követelményeket tárja elének a szerző, amelyeket a dialektikus materialista módszer a megismeréssel és a gyakorlati cselekvéssel szemben állít. Ehhez mindenekelőtt Leninnek a dialektika elemeihez írt jegyzetei szolgálnak alapul. B. M. Kedrova támaszkodva megkísérli érthetővé tenni azt a belső összefüggést, amely a dialektikus materialista módszer követelményei közt fennáll. Lenin számos megállapításával illusztrálja, milyen jelentőséggel bírnak a dialektikus materialista módszer követelményei, nemcsak a megismerés, hanem a gyakorlati-forradalmi cselekvés szempontjából is.

Filozófiai irodalmunknak az az álláspontja, miszerint a dialektikus elmélet, a dialektikus módszer a metafizikai gondolkodás kizárását és meghaladását jelenti, és ezért szükségszerűen harcban áll a pozitívista gondolkodásmóddal, meggyőzően domborodik ki az itt bemutatott sorozat minden kötetében.

H. Horstmann *Tanulmányok a metafizikus és a dialektikus materialista gondolkodásmódról* című munkájában a két gondolkodási mód ellentétét helyezi a vizsgálat középpontjába, sokoldalúan felhasználva a marxizmus–leninizmus klasszikusainak idevonatkozó elemzéseit.

Az analitikus és induktív gondolkodásmód, illetve módszer példája alapján a szerző különbséget tesz „gondolkodásmód” és „gondolkodási módszer” között; arra a következtetésre jut, hogy jöllehet a gondolkodásmódok sajátos gondolkodási módszereket is magukban foglalnak, nem korlátozódnak pusztán ezekre. A különböző gondolkodásmódok többek közt abban különböznek egymástól, hogy más és más helyet biztosítanak meghatározott módszereknek a világ megismerésében és megváltoztatásában. Megfordítva viszont, a sajátos gondolkodási módszerek csak a filozófiai gondolkodásmódok egészen belül válnak világnézetiileg relevánssá.

Ebből a szempontból jelentős, hogy a gondolkodásmód fogalmára kidolgozott definícióban a szerző a metafizikus és dialektikus materialista gondolkodásmód filozófiai-világnézeti és osztályjellegű előfeltételeinek, szempontjainak és következményeinek figyelembevételére orientál, és megpróbálja meghaladni azokat a tendenciákat, amelyek egyoldalúan módszertani, il-

letve tudományelméleti szempontokat állítanak a gondolkodásmód-problematika középpontjába. Horstmann kimutatja, hogy a gondolkodási módok mindig kapcsolatban állnak a filozófia alapkérdésével, és ebből adódik filozófiai-világnézeti jellegük. Ugyanakkor aláhúzza, hogy az alapkérdés materialista vagy idealista megválaszolása, ill. a metafizikus vagy dialektikus gondolkodásmód közt nincs közvetlen kapcsolat. Mindössze kimutatható, hogy a metafizikus gondolkodás mindig csak inkonzekvensen materialista (vagy nyíltan idealista) gondolkodás lehet. Konzekvens materializmus és konzekvens dialektika tehát kölcsönösen feltételezik egymást.

A munka önálló részt szentel a metafizikus gondolkodásmód ismeretelméleti és társadalmi-gazdasági gyökereinek, továbbá keletkezése és újratermelése módszertani mechanizmusának. Egy másik részben vizsgálja a szerző a metafizikus gondolkodásmód szerepét korunk ideológiai osztályharcában. Az elemzéshez modellül a neopozitívizmus szolgál, mégpedig abban a formában, ahogy a jelenlegi angol nyelvfilozófiában fellép.

A harmadik részben, amelynek címe „Gondolkodási módok és filozófiai-világnézeti elvek”, a szerző azokkal a filozófiai-világnézeti elvekkel foglalkozik, amelyek meghatározzák a gondolkodásmódok tartalmát és funkcióját, és amelyekben az osztályokra jellemző, filozófiaiilag-elméletileg általánosított nézetek a világgal, a vele szemben tanúsított tartással, megismerésének és gyakorlati megváltoztatásának lehetőségével és feltételeivel kapcsolatban kifejezésre jutnak.

Különösen fontos, hogy a szerző a gondolkodási elvekről vallott, jelenleg is élénk vitákat kiváltó marxista–leninista felfogás ismertetésekor szembeszáll olyan irányzatokkal, amelyek a dialektikus materialista gondolkodásmód elveit egyoldalúan úgy fogják fel, mint módszertani szabályokat, felszólításokat, normatívákat stb. A kinyilatkoztatott törvényekkel szemben utal ezeknek az elveknek komplex visszatükröző jellegére. Gondolatmenetével kapcsolódik a marxizmus klasszikusainak fejtegetéseihez a dialektikus módszerről, mint tartalmi gondolkodásmódról, amely a dolgokat és jelenségeket objektív összefüggéseikben és objektív törvényszerű fejlődésükben igyekszik megismerni és elméletileg megragadni. Horstmann szerint a jelenlegi vitákban jobban kellene összpontosítani a materialista dialektika elveinek objektív alapjaira, objektív tartalmára és filozófiai-világnézeti (kijelentő és megokoló) funkciójára.

Bevezetőnkben már utaltunk arra, hogy a filozófiai kutatást minden bizonnyal olyan mun-

kákkal kell fejleszteni, amelyekben a történelmi, az ideológiakritikai és a szisztematikus vizsgálat egységet alkot. A két soron következő, tartalmilag egymással összefüggő mű tárgyalásakor újra hangsúlyoznánk ezt az elvet. Ez a két mű: Bergmann – Hedtke – Ruben – Warnke: *Dialektik und Systemdenken – Historische Aspekte* (Dialektika és rendszerszemlélet. – Történelmi vonatkozások), ill. Heidtmann – Richter – Scheuß – Warnke: *Marxistische Gesellschaftsdialektik oder „Systemtheorie der Gesellschaft“?* (Marxista társadalomdialektika vagy „a társadalom rendszerelmélete“?) c. munkája.

A *Dialektika és rendszerszemlélet* című műben a szerzői kollektíva fejlődésének három csomópontján vizsgálja a rendszerszemlélet és a dialektika kölcsönviszonyát. Ez a három csomópont Nikolaus von Kues, a francia felvilágosodás és Schelling természetfilozófiája. Nikolaus von Kues a reneszánsznak a kereskedelmi tőkére alapozott rendszerszemléletét képviseli. A francia felvilágosodásnak a rendszerszemlélettel szemben tanúsított szkepszisééről a szerzők kimutatják, hogy ez a gazdasági liberalizmus és a szabadversenyes kapitalizmus kibontakozásának ideológiai reflexe. A rendszerelméleti gondolkodás spekulatív fokát Schelling képviseli. Ezt a jelenséget a francia forradalommal és a tőkeviszony viharos gyorsasággal kibontakozó ipari fejlődés fokával kapcsolatban tárgyalják a szerzők. Kifejtik, hogy az ipari forradalom éppúgy meghatározza a természet filozófiai megragadásának módját, mint ahogy például a XV. században a kézműves termelőöröknek a kereskedelmi tőke hatására végbemenő fejlődése meghatározta a reneszánsz idevágó felfogását. Schellingnél minőségileg új természetfogalommal találkozunk, a természet mint öntevékeny rendszer jelenik meg. A rendszerszemlélet és a dialektika viszonyát vizsgáló történelmi munkának eredménye az, hogy gazdasági-társadalmi gyökeire tekintve a rendszerszemlélet mindig az önmagában változó, társadalmon belüli csereviszonyokhoz, ill. a társadalomnak a természettel folytatott változó anyagcseréjéhez kapcsolódik.

A *marxista társadalom dialektikája* vagy „a társadalom rendszerelmélete” című kötet szerzői vizsgálataik során mindvégig azokra az elemzésekre támaszkodnak, amelyeket Marx adott a

kapitalizmusról (mindenekelőtt *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalaiban* és a *Tőkében*). Leegyszerűsítve a dolgot, a következő végeredmény rajzolódik ki a kötetben közölt tanulmányokból: a termelési és újratermelési folyamat konkrét egységére való tekintettel – mindenekelőtt a kapitalista termelési módon belül – lényegében a társadalmi körforgás szférájának jelenségei alkotják azt a területet, ahol a rendszerszemlélet alkalmazást nyer. Ennek következtében a rendszerszemlélet önmagában nem képes a társadalmi formációk történelmi vagy konkrétan meghatározott lényegének megragadására, hanem sokkal inkább megmarad a jelenségszférában. Részleteiben a következő vonatkozásokat vizsgálták a szerzők: a dialektika és a rendszerszemlélet a lényeg és jelenség kategóriájának tükrében; az önálló létezőként felfogott rendszerszemlélet viszonya a marxi dologi látszat kategóriájához; az absztrakció és általánosítás problémája a dialektikus és rendszertudományi társadalomelemzésben; a logikai és történelmi egységnek elve és a szerkezet és folyamat fogalma közötti viszony.

A szerzők a vázolt elméleti megfontolásból kiindulva egy jól megalapozott álláspontot dolgoznak ki az abszolutizált rendszerszemlélet bírálatához. A vita középpontjában többek közt N. Luhmann társadalmi rendszerelmélete áll. A szerzőket különösen érdekli a filozófiai kritika szempontjából, hogyan alakul a polgári rendszertudományi társadalomelemzésekben lényeg és jelenség viszonya. Megvilágítják, hogy a lényeg és jelenség dialektikus–marxista kategóriáinak gazdaságilag a termelés és a forgalom szférájának viszonyai felelnek meg, és hogy a társadalom egészének rendszerelméleti képe nem lép túl a jelenség szintjén. Megmutatják, hogy az arra irányuló kísérletek, hogy rendszerelméleti fogalmak (mint például szerkezet, funkció stb.) segítségével új filozófiát alkossanak, szükségszerűen idealizmus-hoz, közelebből a fenomenológiához vezetnek. A szerzők nem utolsósorban azzal a konstruktív szándékkal bírálnak, hogy megalapozottan lépjenek fel azzal a marxista irodalomban és fellelhető nézettel szemben, miszerint a materialista dialektika kategóriáit rendszertudományi fogalmakkal kellene helyettesíteni, illetve általánuk kellene konkretizálni.

ADALÉKOK A MARXIZMUS–LENINIZMUS ELŐRENYOMULÁSÁHOZ ÉS A KOMMUNISTAELLENESSÉG IDEOLOGIÁJÁNAK ÉS POLITIKÁJÁNAK VÁLSÁGÁHOZ. IDŐKÖZI BESZÁMOLÓ EGY AKTUÁLIS SZOROZATRÓL

GÜNTER KRAUSE – BERND P. LÖWE

„A polgári ideológia kritikájához” címmel 1971 óta folyamatosan jelenik meg Berlinben az Akademia-Verlag gondozásában az imperializmus és a szocializmus között folyó harcnak szentelt kiadványsorozat. A sorozat szerkesztője Manfred Buhr, munkatársai pedig Guy Besse (Párizs), Gedő András (Budapest), Tadeusz M. Jaroszewski (Varsó), M. T. Jovcsuk (Moszkva), Todor Pavlov (Szófia), Vlagyimir Ruml (Prága), Robert Steigerwald (Frankfurt am Main).

Eddig gyors egymásutánban már több mint nyolcvan írás jelent meg. 1978-ban további tíz kötet megjelentetését tervezik, amelyeknek szerkesztési munkáit már lezárták. Így egy évre átlagosan tíz–tizenkét kötet jut, ami egy havonta megjelenő folyóirat megjelenési ritmusának felel meg. Eddig mintegy százhusz szerző – a Szovjetunióból, az NDK-ból, Magyarországról, Bulgáriából, Csehszlovákiából, Franciaországból, Ausztriából és az NSZK-ból – kért szót fontos írásokkal a kötetek lapjain, néhányuknak közülük több munkája is megjelent. A polgári ideológia és politika több mint tízezer oldalra terjedő elemzése és kritikája átfogó és mélyreható betekintést nyújt a szocializmus és imperializmus közötti ideológiai harc problémáiba, a marxizmus–leninizmus fokozódó előrenyomulásába és a polgári ideológia, valamint a kommunistaellenesség mélyülő válságába.

Az a rendkívül nagy érdeklődés és az élénk kereslet, amely a sorozat írásai iránt mind az

NDK-ban, mind pedig külföldön – a szocialista és kapitalista országokban egyaránt – megnyilvánul, mutatja a megnövekedett igényt tartalmas marxista–leninista vitairatokra a polgári ideológia különböző válfajai ellen.¹ Ha ebben a sorozat aktualitásának és életközelségének meggyőző bizonyítékát pillanthatjuk meg, akkor többek közt azért, mert szerkesztői tudatában vannak, hogy milyen feladatot kell betöltenie. Ez a feladat: „állandó elszánt és támadó harcot folytatni az imperialista politika és ideológia minden megjelenési formájával”.² Köszönet és elismerés illeti ezért a jelentős vállalkozásért a szerkesztőt és azt a kiváló marxistákból–leninistákból álló nemzetközi kollektívát, amelyre Manfred Buhr a kiadás során támaszkodhat.

A visszapillantás „A polgári ideológia kritikája” című sorozat egészének tervére nehezzé teszi, hogy minden tanulmányt jellegének megfelelően és az őt megillető módon méltassunk, még akkor is, ha itt csak időszaki beszámolóról van szó. Ami a témát illeti, természetesen minden írásnak közös nevezője „a polgári ideológia kritikája”, és ebben a tekintetben a tanulmányok eleget tesznek feladatuknak. Közelebről megvizsgálva azonban világossá válik, hogy a sorozat belső szerkezettel rendelkezik. Kijelölhetők olyan főbb problémakörök, amelyekhez az egyes tanulmányokat hozzá lehet rendelni.

Az első ilyen súlypontot a *polgári filozófiai gondolkodás hagyományos irányzataival és súly-*

¹ A kötetek egyidejűleg az NSZK-ban is megjelennek a Verlag Marxistische Blätter gondozásában (Frankfurt am Main); egyes kötetek megjelennek a Szovjetunióban, Csehszlovákiában, Bulgáriában, az Egyesült Államokban, Svédországban és Dániában.

² „Die weiteren Aufgaben der politischen Massenarbeit der Partei. Beschluß des Politbüros des Zentralkomitees der SED vom 18. Mai 1977” (A párt politikai tömegmunkájának további feladatai. A Német Szocialista Egységpárt Központi Bizottsága Politikai Irodájának 1977. május 18-án hozott határozata). *Einheit*, 1977/7. sz. 784. o.

ponti kérdéseivel folytatott vita képezi. Ennek középpontjában olyan munkák álltak, amelyek a pozitívizmust (Gedő A., M. Buhr, V. Ruml, H. Wessel, J. Schreiter), az egzisztencializmust (T. M. Jarszewski, Gedő A., V. von Wroblewsky), a polgári technicizmus filozófiáját (G. Wettstädt), és a nyelvfilozófiát (E. Albrecht) bírálják.

Itt kell megemlítenünk olyan munkákat is, amelyek olyan világnézeti támadásokkal vitakoznak, amelyeket polgári ideológusok intéznek a történelmi materializmus (W. R. Beyer, R. Steigerwald, E. Hahn, O. Finger) és a materialista dialektika, végül pedig a marxista–leninista ismertelmélet ellen (H. J. Sandkühler, E. Albrecht, G. Asser). Nyilvánvalóan ehhez a témakörhöz sorolhatunk olyan írásokat is, mint a filozófiatörténet valamely kérdéséről írott vagy a polgári filozófia mélyülő válságával foglalkozó összefoglaló tanulmányok (T. I. Ojzerman, Gedő A.).

Egy második csomópont rajzolódik ki azokból a munkákból, amelyek a *revizionizmus* ideológiai-elméleti alapjaival (R. Steigerwald, H. Hrzal, J. Milhau, K.-H. Röder), *Marx, Engels és Lenin kispolgári meghamisításával* (Gedő A., R. Steigerwald, G. Belkina, E. Julier), továbbá az úgynevezett *baloldali*, illetve *kritikai elméletekkel* – és különösen a „frankfurti iskola bűneivel” (W. R. Beyer) – foglalkoznak. Elemzések készültek Adornóval (I. S. Narszkij, J. Davidov, P. Reichel), Marcuse-val (N. Motrosilova, J. Szamoskin) és Habermasszal kapcsolatban.

Egy harmadik súlypontot állapíthatunk meg, ha azokat a munkákat vesszük figyelembe, amelyek a *marxista–leninista világnézet fejlődésével* kapcsolatos szemlélődésekből (A. Abusch, Gedő A., W. Jopke), a szocialista tudat erősödéséből és az ideológia megnövekedett szerepéből kiindulva a polgári nézetek immanens kritikáját nyújtják (M. T. Jovcsuk, M. Buhr, E. Hahn).

A negyedik kérdéscsoporthoz olyan tanulmányok tartoznak, amelyeknek problémafelvetése a *filozófia és az egyes tudományok viszonyával* kapcsolatos, és amelyek az idevonatkozó polgári értelmezéseket, továbbá egyes tudományok – különösen a természet- és a struktúratudományok – abszolutizálásának és filozófiai dogmákká alakításának világnézeti következményeit, valamint a „tudomány – ideológia” (V. Ruml, J. Metzger) problematikájának egészét különböző szempontok szerint vizsgálják. Ide kell számítanunk azokat a tanulmányokat is, amelyek *tudomány és társadalom fejlődésének* kérdéseivel foglalkoznak, különös tekintettel a társadalmi politikai hala-

dásra és a tudományos-technikai fejlődésre – beleértve az emberiség globális fejlődésének problémáit is (I. Frolov, R. Richta, J. Filipeo).

Külön kérdéskört alkottak itt a biologizmust (W. Hollitscher), mindenekelőtt pedig Monod-t (H. Ley, G. Besse) bíráló elemzések, a kibernetikával kapcsolatos kutatások (G. Klaus), továbbá az információelmélettel (P. Franz, M. Jankov), a tudósak a kapitalizmusban elfoglalt helyével (J. Kuczynski) és a polgári tudományelmélet egészének problematikájával (G. Domin) foglalkozó kutatások.

Újabb csoportot képez a *polgári társadalomtudományok* és különböző elméleteik tárgyalása, továbbá annak elemzése, hogy milyen ideológiai erőt képeznek és milyen funkciót töltenek be ezek a diszciplínák és elméletek. Így a szerzők tárgyalják a politikai gazdaságtant (H. Meißner, H. Maier), a pszichológiát (W. Hollitscher), a pedagógiát (G. Wettstädt), a szociológiát (M. Dion, H. Holzer, B. P. Löwe, C. Wranke), a jogot (H. Klenner, K. A. Mollnau), a polgári állam- és jogtudományokat (W. Weichelt, K.-H. Röder). Ennek a kérdéskörnek a jövőben is nagy figyelmet kívánnak szentelni. Tartalmilag az előzőekhez rokoníthatók – de a problémát mégis egy sajátos szemszögből ragadják meg – azok a tanulmányok, amelyeknek szerzői (W. E. Gulijev, K.-H. Röder) a monopolista burzsoázia ideológiai-elméleti koncepcióalkotását elemzik és bírálják. Ezek a koncepciók több polgári társadalomelméleti forrásból táplálkoznak, és tanúságot tesznek a polgári ideológusok interdiszciplináris megközelítési módjáról és komplex problémaértéséről (E. Lieberam, B. P. Löwe). Olyan kutatásokra is utalunk kell itt, amelyek a polgári esztétikát (W. Girus), a kultúráról alkotott felfogásokat (P. Reichel) helyezi bíráló megvilágításba, és akik elemzésük és konstruktív válaszuk során nem hagyják korlátozni magukat a hagyományos tudományági besorítások által (A. Abusch, G. Korf).

A sorozat így különböző hozzászólásokkal segítette azt a fölismerést, hogy például a különféle polgári értékek, ideológiai vezérképek és az úgynevezett, hosszútávú hatásra beállított „koncepciók” kopása nem csak a polgári ideológia és világnézet elvi válsághelyzetének mozzanata (beleértve a velük összefüggő társadalom- és politikai tudományokat); ez a válságjelleg sokkal inkább a kapitalizmus általános válságának föltételeiből adódik, annak a jelenkorban megfigyelhető kiéleződéséből és mélyüléséből, s egészen közvetlenül átmege a burzsoázia világszemléletébe és önisme-

retébe, ahol a polgári ideológia különböző megjelenési formáinak első számú feladata, hogy hozzájáruljon az imperializmus hatalmának és uralmának biztosításához, vagy másképpen szólva, hogy effektíve érzékeljék az imperializmus válságának támogatása keretében rájuk háruló feladatokat.

Tartalmitlag a hatodik súlypontot a polgári politikai ideológia fő irányzataival, így pl. a konzervativizmussal (L. Elm), a szociálreformizmussal (K.-H. Röder, H. Schulze) és a kispolgári ultrabalos fölfogásokkal (R. Albrecht) folytatott vita képezi. Itt többek közt vizsgálják ezeknek az áramlatoknak a kapitalizmusban élő és dolgozó tömegekre gyakorolt hatását, kimutatják a burzsoá érdekek és a revizionista, valamint a „baloldali” fölfogások közötti kapcsolatot és meggyőzően tárják föl antikommunista támadási irányát, mely a marxizmus–leninizmus és a valóságosan létező szocializmus ellen fordul. Kétségtelenül ehhez a súlyponthoz kell számítanunk azokat a vizsgálatokat is, amelyeknek a maoizmus (R. Max) és a fasiszmus (M. Weißbecker) a tárgya, s amelyek a nemzetközi monopolburzsoázia politikai ideológiájának speciális problémáit vizsgálják (P. Gindev, R. Meister).

A sorozat megformálásának ezekkel az elveivel szoros összefüggésben kell látnunk azt az elvet is, amely – a probléma interdiszciplináris fölvetésének és megoldásának értelmében – magának a vitának a lényegéből nő ki. Erre különösen M. T. Jovcsuk, R. Steigerwald, W. Gerns, Gedő A. és M. Buhr utaltak sokrétű elemzéseikkel. Azáltal, hogy továbbfejlesztették a sorozat interdiszciplináris jellegét, meg tudtak felelni annak a ténynek is, hogy a polgári politika és ideológia kérdésfölvetése, létrejöttét, állandó újratermelődését, hatását, tudatosan irányított bevetését stb. illetően, nem tudományágakra irányul, hanem sokkal inkább „megvan a maga objektív logikája, amely független az egyes személyek vagy pártok előzetes célkitűzéseitől”³.

A polgári történetfilozófiával (H. Crüger, H. Schulze) és a polgári történetírással (W. Gutsche, H. Schleier), valamint a polgári részről ebben az összefüggésben a marxizmus–leninizmus (L. V. Szkvorzov, H. Ulrich) és a valóságosan létező szocializmus, korunk társadalmi haladásának megtestesítője ellen intézett támadásokkal szem-

beni vita a sorozat fontos hozzájárulása volt és marad. Ebben különös jelentősége van a tudomány és a technika perspektíváival (J.-P. Terrail, J.-L. Maynot), az életmóddal (J. Filipec), a környezettel (G. Speer, A. Leonhardt), a szociális és az emberi jogokkal (H. Klenner, W. Grahm, I. Wagner) összefüggő kérdések konstruktív megválaszolásának és nem utolsósorban a béke megszilárdítása érdekében folytatott harcnak, mivel a kommunistaellenesség támadásainak szétverésével egy füst alatt a marxista–leninista elmélet további kidolgozása is megvalósul.

A sorozat tehát a maga belső szerkezetével a szocializmus és az imperializmus között a jelenben folyó ideológiai összetűzések fő irányait és középponti problémáit öleli föl, vázolja a az ideológiai osztályharc történetét és előrevetíti alakulását a jövőben. Kivülálglik belőle, hogy a polgári filozófiának, a burzsoá ideológia elméleti bázisának továbbra is döntő jelentősége van; hogy a revizionizmus s a marxizmus–leninizmusnak a revizionizmus árnyékában tengődő meghamisításai a polgári ideológiatermelésen belül meghatározó funkciókat vett át; hogy a marxista–leninista világnézet forrásait és fejlődését minden körülmények között meg kell védenünk a polgári torzítások és a kispolgári deformálásokkal szemben; hogy a filozófia és az egyes tudományok viszonya a tudományos-technikai haladás és korunk társadalmi dinamizmusának körülményei, valamint az ezen keretek között zajló világméretű osztályütközések körülményei között központi jelentőségű világnézeti és ideológiai problémakörre vált; hogy a polgári társadalom- és politikai tudományok nemcsak kommunistaellenes burzsoá koncepciókhoz szállítanak ideológiai-elméleti építőelemeket, hanem hogy viszonyukat a közvetlen politikai, gyakorlati szolgálattelvés határozza meg, amely a burzsoázia diktátuma alatt áll; hogy a burzsoázia politikai ideológiája mindinkább nemzetközi jegyeket alakít ki, amelyek a kommunizmusellenességet egyfajta átlagideológiává, a szovjetellenességet pedig föltétlen osztálynormává alakítják. E tényezők figyelembevételével nemigen kell bizonygatnunk, hogy a sorozatra most jellemző belső szerkezet szükségszerű, s hogy ezen súlyponti kérdések egyikét sem lehetne kihagyni. Mindez megfelel az ideológiai osztályharc növekvő követelményeinek s a marx-

³ *Lenin Összes Művei*, 14. köt., 184. o.

isták–leninisták azon felelősségének, hogy a marxizmus–leninizmus világszerte megfigyelhető offenzíváját előrevigyék.

Ha tehát nemsokára a sorozat századik kötetét készítik majd elő kiadásra, a sorozat joggal tarthat igényt rá, hogy a marxista–leninista társadalomkutatók azon megfeszített és felelősségteljes munkájának eredményei közé sorolják, amelyet a nemzetközi méretekben zajló, a polgári ideológia ellen irányuló offenzív és harcok táma-

dásban nem lehet többé nélkülözni. Mivel a kiadói kollektíva és a szerzők tisztában vannak ennek az ideológiai munkának összetettségével, a sorozat egyszersmind önkritikus jellegét is megőrzi, és végül is az ideológiai munkával szemben hatékonyságának növelése érdekében támasztott növekvő követelmények alapján csupán egyetlen kritériumot vesz figyelembe: a marxizmus–leninizmus offenzívájának megerősítését.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Marton Andor

A kézirat nyomdába érkezett: 1979. VII. 11. – Terjedelem: 9,45 (A/5) ív
79.7311 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

ERICH HAHN: The Evaluation of Socialist Reality and the Development of Socialist Consciousness	751
ALFRED KOSING: On the Development of the Socialist German Nation in the GDR ...	757
GÜNTER KRÖBER: Scientific-Technological Revolution as a Social Process	770
Wolfgang Eichhorn: On the Dialectics of the Forces and Relations of Production ...	779
HELMUT KLOTSCH: Problems in the Development of Intellectual-Creative Activity	786
HERMANN KLENNER: Justice — a Category in the Philosophy of Law?	798
MANFRED BUHR: Leibniz and Classical German Philosophy	809
OTTO FINGER: Philosophical and Political Tendencies of Lenin-Distortions in the BRD	816

REFLECTION

HORST ULLRICH: Side by Side. Traditions of the Joint Theoretical Struggle of Hungarian and German Communists against Imperialism and Fascism	827
--	-----

REVIEWS

Foundations of Historical Materialism (GISELA KOCH)	838
Basic Questions of Marxist—Leninist Philosophy (ADOLF BAUER)	842
Research Results in the History of Philosophy and in Dialectical Materialism — as Presented in the Series „Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte” (ULRICH HEDTKE)	847
Studies on the Offensive of Marxism—Leninism and on the Crisis of Anticommunist Ideology and Politics — Interim Report on a Current Series of Writings (GÜNTER KRAUSE—BERND P. LÖWE)	853

СТАТЬИ

Эрик Хан: Оценка социалистической действительности и развитие социалистического сознания	757
Альфред Кошинг: Развитие немецкой социалистической нации в ГДР	750
Гюнтер Крёбер: Научная техническая революция как общественный процесс	77
Волфганг Эйхорн: Диалектика производительных сил и производственных отношений в социализме	9
Хелмут Клотш: Проблемы развития духовной творческой деятельности	776
Херман Кленнер: Справедливость — категория философии права?	78
Манфред Бухр: Лейбниц и классическая немецкая философия	798
Отто Фингер: Философские и политические тенденции фальсификации Ленина в ФРГ	809
	816

ИНФОРМАЦИЯ

Хорст Улрих: Плечом к плечу. (Традиции совместной антиимпериалистической и антифашистской теоретической борьбы венгерских и немецких коммунистов.)	827
--	-----

ОБЗОР КНИГ

Основны исторического материализма. (Гизела Кох)	838
Основные вопросы марксистско—ленинской философии. (Адольф Бауер)	842
Научные результаты по теме истории философии и диалектического материализма. Из серии «Философские и историко-философские сочинения». (Улрик Хедтке)	847
Некоторые добавки к продвижению марксизма и ленинизма и к кризису идеологии и — политики антикоммунизма: Отчёт об одной актуальной серии. (Гюнтер Краусе—Бернд П. Лёве)	853

Ára: 20 Ft
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX : 25 535 ISSN 0025—0090
--

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 120 Ft

1 szám ára: 20 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Kalkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.